

LE SOCIALISME ET L'ISLAM.

Roger GARAUDY

L'une des grandes préoccupations de ma vie a été d'intégrer à la pensée marxiste le riche héritage de la foi chrétienne et de son sens si aigu de la subjectivité humaine et de la transcendance.

Je voudrais m'efforcer de ne pas transposer mécaniquement les problèmes lorsqu'il s'agit des rapports du socialisme et de l'Islam. J'essayerai de le faire du point de vue d'un marxiste respectueux d'une réalité religieuse et d'une foi qu'il ne partage pas mais dont il cherche à explorer les dimensions humaines.

* * *

Bien qu'il soit né dans un pays où dominait le nomadisme c'est à partir des grandes cités que l'Islam s'est développé et qu'il a évolué.

Il apportait au monde les premières formes d'une civilisation marchande, avec toutes ses conséquences matérielles et spirituelles, créant ainsi les conditions économiques et sociales pour un réveil et un nouvel épanouissement de l'humanité.

Tout particulièrement pour le Maghreb et l'Espagne il y eut adoption, en général spontanée, de la religion musulmane par les masses : l'organisation sociale nouvelle, étroitement liée à la religion, les pousse à entrer dans la communauté musulmane qui représente une force progressive.

1.— Cette religion a mis l'accent sur les tâches constructives à accomplir, sur l'amélioration de la condition des hommes, et sans doute l'une des raisons principales de son rayonnement et de ses succès fut son insistance sur l'abolition de l'esclavage et, d'une manière générale, sur l'affirmation d'un principe égalitaire qui tranchait nettement sur les vieilles sociétés esclavagistes ou féodales.

Un hadith du Prophète proclame : «Dieu n'a rien créé qu'il aime mieux que l'émancipation des esclaves.» Et encore : «Les gens sont à égalité entre eux comme les dents du peigne du tisserand : pas de supériorité du blanc sur le noir, de l'Arabe sur le non-Arabe». «Un arabe ne peut pas être supérieur à un autre homme sinon par sa sagesse.»

Dans le Coran même le Prophète demande (XXX, 27) : «Vos esclaves sont-ils vos égaux ?» Le deuxième Khalife, Omar, eut à juger un musulman qui avait giflé un copte; il exigea une réparation publique et, dans la harangue qu'il fit à cette occasion devant le peuple, lança cette apostrophe : «Qui vous a permis d'asservir les hommes alors qu'ils sont nés libres ?».

Expliquant les causes de la rapide expansion arabe et du ralliement massif des populations, l'orientaliste Dozy écrivait dans son *Histoire des musulmans d'Espagne* (T. II, p. 43) : «la conquête arabe fut un bien pour l'Espagne : elle produisit une importante révolution sociale, elle fit disparaître une grande partie des maux sous lesquels le pays gémissait depuis des siècles...» Il donne ces précisions : «Les Arabes gouvernaient selon la méthode suivante : les impôts étaient tout à fait réduits par rapport à ceux des gouvernements précédents. Les Arabes enlevèrent aux riches la terre qui, partagée en immenses domaines de la chevalerie, était cultivée par des fermiers serfs ou des esclaves mécontents, et la répartirent également entre ceux qui travaillaient le sol. Les nouveaux propriétaires la travaillèrent plein de zèle et en obtinrent de meilleures récoltes. Le commerce fut libéré des limitations et des lourdes taxes qui l'écrasaient et se développa notablement. Le Coran autorisait les esclaves à se racheter moyennant un dédommagement équitable et cela mit en jeu de nouvelles énergies. Toutes ces mesures provoquèrent un état de bien-être général qui fut la cause du bon accueil fait au début de la domination arabe ».

Les bienfaits de la civilisation arabe sont aussi sensibles à l'autre extrémité de la Méditerranée. Je me contenterai là encore de témoignages occidentaux pour en juger. Un évêque catholique, Monseigneur Duchêne, dans ses études sur la situation de l'Eglise au VIIe siècle, en Syrie, cite un passage édifiant de Michel le Syrien. Michel le Syrien, après avoir rappelé les rigueurs qu'eurent à subir ceux des Jacobites qui n'acceptèrent pas l'union

d'Héraclius, apprécie en ces termes l'arrivée des arabes : «...le Dieu des vengeances ... voyant la méchanceté des Romains qui, partout où ils dominaient, pillaient cruellement nos églises et nos monastères et nous condamnaient sans pitié, amena du Sud des fils d'Ismaël pour nous délivrer par eux ... Ce ne fut pas un léger avantage pour nous d'être délivrés de la cruauté des romains ... et de nous trouver en repos.»

Ici la conquête arabe c'était, pour la masse de la population chrétienne, la sécurité.

2.— L'un des éléments déterminants des succès de l'expansion arabe ce fut, après l'émancipation des esclaves ou des serfs et la sécurité, un système d'impôts plus moderne que celui des pays occupés.

Les institutions coraniques apportées dans les pays conquis sont caractéristiques d'une civilisation marchande par opposition au système féodal agraire.

Le système des impôts, le régime de la propriété, et l'organisation communale en témoignent.

a) Le système des impôts :

Les impôts, pendant le Moyen Age féodal et chrétien de l'Occident portèrent uniquement sur la terre. Avec la conquête arabe apparaît un système nouveau d'impôts, les impôts sur la propriété personnelle.

El Mawerdi rapporte : «Il n'y a, sur les biens, d'autre charge que la Zakat.»

L'institution de la Zakat est ainsi définie dans le Coran (IX, 103/4) : «Prends de leurs biens une aumône afin de les purifier.»

L'objet de cette taxe est d'ailleurs précisé dans le Coran : les recettes provenant de la Zakat sont destinées «aux pauvres, aux nécessiteux, à ceux qui travaillent pour elle, à ceux dont les cœurs ont été gagnés, au rachat des esclaves, aux insolvable, à la voie de Dieu et aux voyageurs.» (Coran, IX, 60).

En Occident, ce n'est qu'après les Croisades que, par imitation des Arabes, ont été instituées des contributions sur les personnes et les revenus ; en France, sous Louis VII, en 1146 et 1165

(*Propter sustentationem hierosolymitanæ*), en Angleterre sous Henri II en 1166.

b) Le régime de la propriété :

La Sunna donne ici la règle d'or du socialisme : « Dieu dit que ne peut être propriétaire de la terre que celui qui y applique son propre travail, que celui qui la cultive personnellement. »

Abou Youssouf dans le *Livre de l'impôt foncier* (Le Caire, 1929) rapporte ce hadith : « Celui qui vivifie une terre en devient propriétaire ». Et dans son *Cours d'économie politique* (T. II, p. 236), Charles Gide reconnaît : « Le législateur musulman n'admet la propriété individuelle que sur les terres qui ont fait l'objet d'un travail effectif. »

Le principe selon lequel le travail seul fonde la propriété est si bien respecté que l'idée que la conquête engendre l'acquisition de la propriété n'a été admise en droit musulman qu'en représailles (par exemple, lorsqu'El Mostancir le Khalife fatimite du Caire envoya en Tunisie les Hillaliens contre le gouverneur de l'Ifrikyâ). C'est là un grand progrès sur la société antique.

Un progrès non moins grand consiste dans la suppression du principe romain : « Jus utendi et abutendi » (droit d'user et droit d'abuser).

En droit musulman, comme le répète souvent Bokhari, toute destruction inutile de richesse est un péché.

Un corollaire de cette conception de la propriété, c'est le respect du travail : à une époque où l'Europe chrétienne mettait au premier plan la contemplation ou les armes, et réservait aux serfs le travail, la loi musulmane favorise toute activité pratique et tient en grande estime le travail, l'agriculture, le commerce : elle demande à chaque homme de vivre du travail de ses mains et condamne ceux qui vivent du travail des autres. Elle n'admet pas que l'argent fasse des petits sans travail : « Dieu, dit le Coran, a permis la vente mais il a interdit l'usure ». Cette conception fondamentale de la vie économique a renouvelé les structures politiques.

Au XIX^e siècle l'un de ceux qui furent l'âme de la renaissance culturelle de l'Égypte, Tahtawi, dans la dernière forme de sa

pensée, vers 1869-1870, est le véritable précurseur d'un socialisme à fondement éthico-religieux.

Avec lui s'opère le passage du patriotisme au socialisme et il aborde, d'un point de vue spécifiquement islamique le problème central de l'économie agricole de l'époque : l'exploitation des «fal-lahs» par l'aristocratie terrienne.

Lorsqu'il étudie le problème économique de la valeur, Tahtawi, nourri du Coran, rencontre les principes fondamentaux du marxisme. La source unique de toute valeur, pour Tahtawi comme pour Marx, c'est le travail. Et il en tire cette conclusion pratique : la terre doit appartenir à celui qui la travaille. «Les propriétaires, écrit-il, jouissent des fruits du travail et ne payent en contrepartie à ce travail que peu de choses.» Il ajoute : «La règle célèbre selon laquelle celui qui plante récolte... et la parole du Prophète : «remets la plante à celui qui l'a plantée» signifiait que la plante appartient à celui qui l'a semée, ainsi que le fruit... Le hadith «le plant est au planteur» n'indique pas que le propriétaire ait le droit de s'approprier la récolte.»

La pensée islamique rejoint ici dans sa source celle du socialisme.

Ces thèses de Tahtawi, dans «Les voies de l'intelligence», étaient très avancées à l'époque pour connaître une réalisation immédiate.

Néanmoins, elles ont joué un grand rôle pour faire pénétrer l'idée socialiste dans le mouvement national, et pour s'y faire pénétrer à partir de l'enseignement du Coran.

Il est d'ailleurs remarquable que lorsque, bien des années plus tard, de 1879 à 1892, s'opéra en Egypte la première jonction entre les masses populaires et les intellectuels révolutionnaires, c'est un disciple et un continuateur de Tahtawi, Nadîm, qui jouera un rôle décisif dans ce rapprochement.

De tels mouvements nous amènent à étudier, dans les conditions propres à ce dernier tiers du XXe. siècle, les rapports du socialisme et de l'Islam, car dans des pays où l'immense majorité de la population est croyante, prétendre construire le socialisme sans les croyants ou contre eux signifierait que l'on renonce à construire le socialisme.

Le problème de l'apport de la culture islamique à l'humanisme de notre temps, à l'humanisme socialiste, nous amène donc à poser d'une manière plus générale la question cruciale des rapports de l'Islam avec cet humanisme nouveau.

* * *

La réflexion sur le rôle complexe joué par la religion et notamment par l'Islam dans les mouvements de libération nationale, conduisent en effet nécessairement les incroyants à repenser, dans l'esprit de notre temps, le problème de la nature et du rôle du fait religieux à notre époque.

Le point de départ de cette réflexion c'est que la formule fameuse : «La religion, c'est l'opium du peuple», à laquelle, trop souvent, l'on prétend réduire la conception marxiste, ne peut être interprétée comme une définition de la religion, une définition métaphysique de son «essence», qui serait valable partout et toujours.

Cette formule résume une expérience réelle dans une période historique déterminée et dans une aire géographique déterminée.

Il est aisé de le démontrer, à la fois par une lecture de l'ensemble des textes de Marx, et par une étude historique du fait religieux — étude commencée d'ailleurs par Marx et Engels eux-mêmes et qui trouve, à notre époque, une confirmation éclatante.

Notons d'abord que cette formule : la religion est l'opium du peuple, se trouve dans un texte de 1843, *L'introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, et qu'elle n'a jamais été reprise par la suite par Marx et Engels.

Or, en 1843, Marx a vingt-cinq ans, il n'a même pas encore écrit ses fameux *Manuscrits économiques et philosophiques* qui sont de 1844. En 1843, Marx n'est pas encore marxiste. C'est l'époque dont Engels dira : «Nous étions tous feuerbachiens.» De fait la formule de Marx et son contexte constituent un démarquage des formules de Feuerbach, de ce Feuerbach auquel Marx et Engels, lorsqu'ils poseront, trois ans plus tard, en 1846, dans *l'Idéologie allemande*, les fondements du matérialisme historique, adresseront une critique de principe : il a traité en métaphysicien l'aliénation religieuse. «L'erreur de Feuerbach, écrivent-ils, ce n'est pas d'avoir exprimé ce fait (l'aliénation religieuse R.G.)

mais de l'avoir idéalisé et rendu indépendant au lieu de l'interpréter comme le produit d'une période historique de développement déterminé et dépassable.»

La faiblesse de la théorie de la religion chez Feuerbach, c'est d'être antihistorique et antidialectique.

Déjà d'ailleurs, dans le texte de Marx de 1843, bien qu'il demeure encore sur le plan spéculatif, il y a un élément nouveau par rapport à Feuerbach : «La détresse religieuse, écrit Marx, est, pour une part, *l'expression* de la détresse réelle et, pour une autre, *la protestation* contre la détresse réelle.» C'est là une première approche du caractère dialectique du fait religieux.

Lorsque Marx et Engels, en pleine possession de leur doctrine, abordent de nouveau les problèmes religieux, cette dialectique «sur place» des textes de 1843, se déploie historiquement : ils ne parlent plus de «la» religion en général, à la manière de l'anthropologie de Feuerbach, et leurs analyses historiques montrent que les croyances religieuses, précisément parce qu'elles expriment (comme reflet et comme protestation) des conditions historiques différentes, peuvent jouer un rôle différent aux différentes époques et qu'il ne serait pas scientifique de projeter à toutes les époques de l'histoire une même conception métaphysique de ce que Feuerbach appelait «l'essence de la religion».

Lorsqu'Engels traite, en 1850, de *La Guerre des paysans* d'Allemagne au moment de la Réforme protestante, il montre comment une idéologie religieuse, dans des conditions historiques nouvelles, joue un rôle nouveau : elle sert de justification idéologique à une lutte révolutionnaire réelle.

La thèse selon laquelle la religion, en tous temps et en tous lieux, détourne l'homme de l'action, de la lutte et du travail, est en contradiction flagrante avec la réalité historique. Ce n'est pas une thèse marxiste.

En dehors des exemples européens, il ne suffit pas de régler le problème en rappelant qu'Islam signifie : résignation. L'histoire de l'Islam montre qu'il fut une doctrine de combat et de conquête, déferlant comme un cyclône de la Mer de Chine à l'Océan Atlantique.

Les mouvements de libération des peuples opprimés fournis-

sent, à notre époque, des illustrations saisissantes de la thèse marxiste selon laquelle le phénomène religieux, comme tout autre phénomène, ne peut être étudié «en soi», en dehors des conditions historiques concrètes pour chaque pays et pour chaque époque.

Dans un grand nombre de ces peuples, alors que les organisations missionnaires européennes ou américaines jouaient en général le rôle d'opium, c'est-à-dire, en la circonstance, le rôle d'instrument actif de la pénétration et de la domination impérialiste, des mouvements religieux autochtones jouaient un rôle libérateur contre le colonialisme.

Les premières luttes nationales ont souvent été livrées au nom de Dieu avant d'être livrées au nom de la patrie.

En Algérie l'attachement à l'Islam a souvent été, au XIX^e siècle, une forme de protestation contre le joug colonial, contre la misère et l'humiliation des masses. Le mouvement de renaissance arabe dans le monde musulman, avec Djamel Eddine El Afghani à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, et en Algérie, le mouvement des Oulémas sous l'impulsion de Cheikh Ben Badis à partir de 1936, montre bien, malgré son caractère idéaliste et réformiste, qui subordonnait la libération des peuples à leur éducation, combien l'Islam, loin de conduire nécessairement au fatalisme et à l'indifférence à l'égard de la vie sociale, peut être un levain de l'action et du combat. Cet «ayat» du Coran : «Permission de combattre est donnée à ceux contre qui la guerre est portée, parce qu'ils sont opprimés», a pris une résonnance nouvelle dans la situation historique concrète de la grande lutte nationale des peuples arabes et a animé des milliers de héros et de martyrs prêts à mourir dans une guerre juste.

Déjà la religion n'était pas un opium, paralysant les combattants mais au contraire un stimulant inspirant la lutte et l'héroïsme, qu'il s'agisse de la révolte des Cipayes dans l'Inde, ou du soulèvement du Mahdi au Soudan.

Bien entendu, selon la méthode définie en ce domaine par Engels, ces problèmes doivent être examinés dans chaque cas concret.

Dans les mouvements religieux de peuples opprimés, au

cours de ce dernier demi-siècle, sous des formes d'ailleurs synchrétiques (l'Islam ou même le Christianisme se superposant à des formes religieuses antérieures et se transformant à leur contact), l'aspect institutionnel, *sacerdotal* (et par conséquent conservateur) de la religion passe souvent au second plan au profit de l'aspect *prophétique*. L'affirmation religieuse revêt parfois alors le double aspect d'une opposition à l'occupant et d'un retour au fondamental et au total.

Le prophétisme, chez les peuples colonisés, a joué tantôt le rôle d'une doctrine de «salut», se détournant de la terre et offrant une compensation céleste aux misères de l'oppression, tantôt le rôle d'une utopie, débouchant parfois sur un appel à la «guerre sainte» contre l'occupant.

C'est pourquoi le problème est très complexe.

Tantôt la religion a servi de prétexte à la collaboration la plus servile avec l'occupant, tantôt elle a été le levain du mouvement national. Il a pu arriver que le même mouvement joue des rôles radicalement opposés à des moments différents du développement.

De même, la religion joue un rôle différent dans les divers pays. Si dans tel d'entre eux la religion sert de justification idéologique à l'institution d'une théocratie, il n'en est pas nécessairement de même dans d'autres pays, en Algérie, par exemple, où, pendant la guerre de libération, le mouvement national, le socialisme et l'Islam, ont réalisé une alliance durable et où les mêmes forces peuvent travailler à la construction du socialisme.

Dans une telle conjoncture, c'est, pour reprendre l'expression de Marx, sur l'aspect «protestation contre la détresse réelle» qu'est mis l'accent, et cette protestation religieuse, dans les conditions actuelles, prend une forme militante, constructive.

Lorsqu'un marxiste prend clairement conscience de la signification de la religion dans des conditions historiques déterminées, lorsqu'il sait voir qu'elle n'est pas seulement une manière de *se représenter* le monde, mais aussi une manière *d'être présent* à ce monde et de s'y comporter, il ne saurait nier ou repousser les exigences profondes des croyants, même si ces exigences s'expriment sous une forme mystifiée et se laissent dévoyer en accep-

tant des satisfactions illusoires. Le rôle du socialisme est au contraire de prendre en charge ces exigences et de découvrir les moyens de leur satisfaction réelle, de telle sorte que le socialisme apparaisse aux masses croyantes comme ce que Marx appelait la «réalisation profane» du «fonds humain» de la religion.

Le socialisme, en se donnant pour objectif la société sans classes et sans Etat, crée, pour la première fois dans l'histoire du monde, les conditions réelles permettant à chaque homme de devenir un homme, c'est-à-dire un centre de responsabilité et d'initiative historique, un créateur, d'instituer une communauté où la destruction des racines économiques et sociales des antagonismes propres aux sociétés de classes, permettra une organisation planétaire des besoins, des ressources et des espérances, et où sera possible une participation créatrice de chacun à la réalisation du bonheur de tous. Ce grand rêve, qui demeurerait un rêve et une espérance, quand ce n'était pas une illusion ou un alibi dans toutes les sociétés de classes, est en train de devenir une réalité. Telle est la «signification» «spirituelle» du socialisme.

Nous comprenons parfaitement le besoin, né de la détresse, d'une justice si totale que l'homme solitaire et meurtri a pu la croire inaccessible et ne la situer qu'en Dieu. Nous pensons même qu'il est beau que l'homme, dans sa détresse, ait conçu de tels rêves, de tels espoirs. Cet acte de foi prouve qu'il ne s'avoue jamais entièrement vaincu; il témoigne donc de sa grandeur. C'est pourquoi nous ne méprisons ni ne raillons jamais le croyant pour sa foi, pour ses rêves, pour ses espoirs. Notre tâche de militants révolutionnaires, c'est de travailler et de combattre pour que ces espoirs ne demeurent pas éternellement lointains et illusoires. Notre tâche, c'est de rapprocher l'homme de ses rêves les plus beaux et de ses espoirs les plus grands, de l'en rapprocher réellement et pratiquement, afin que les croyants même trouvent sur notre terre un commencement de leur ciel.

Le dialogue engagé en France sur ces bases entre Chrétiens et marxistes s'est révélé extrêmement fécond.

Il l'est tout autant, dans votre pays, entre le socialisme et l'Islam,

La libération du joug colonial a créé les conditions d'une merveilleuse renaissance.

Cette renaissance n'implique nullement une rupture avec les traditions les plus belles de l'Islam et de la culture musulmane.

L'Islam a souvent symbolisé, au temps du colonialisme, la résistance spirituelle et intellectuelle. Il a assuré la continuité d'une langue et d'une culture. Il a, aux yeux de beaucoup, la pureté des choses non vécues sous le colonialisme : son rôle fut grand dans l'affirmation du distinctif et du fondamental contre l'entreprise systématique d'aliénation et de dépersonnalisation que constituait le régime colonial.

Comment, dans cette situation historique, ne pas comprendre les préoccupations légitimes de ceux qui voient dans l'Islam la forme possible de leur avenir, affirmant et préservant le fondamental dans la continuité d'un destin longtemps interrompu ?.

Les formules sont infiniment respectables qui proclament cette volonté : « socialisme fondé sur les principes de l'Islam ». N'est-ce pas là simplement l'affirmation qu'en choisissant le socialisme un peuple arabe n'est pas appelé à se rallier à des valeurs étrangères, mais qu'il fait un choix qui va dans le sens de sa propre histoire. Le président Ben Bella proclamait : « Nous n'avons pas importé notre socialisme de l'étranger, mais nous l'avons façonné du plus profond de la réalité algérienne. Ce socialisme est issu des hautes valeurs arabes, ceci ne saurait être interprété en ce sens dogmatique et littéral que le Coran décrit et préconise un régime et une constitution socialiste, mais en ce sens plus profond, que rien, dans le socialisme, n'est incompatible avec l'esprit du Coran, à condition de retrouver l'esprit sous la lettre.

Retrouver l'esprit sous la lettre c'est savoir découvrir au delà des réponses historiquement relatives apportées par les religions, les questions primordiales des hommes sur le sens de leur vie et de leur mort, sur leur origine et leur fin.

De plus en plus rares de nos jours sont les théologiens catholiques qui, s'attachant à la lettre de la Bible, s'accrochent au récit de la création du monde en six jours, ou de la naissance

de la première femme à partir de la côte du premier homme. J'imagine qu'il est peu de théologiens musulmans qui enseigneraient encore que la Terre a la forme d'une galette ronde en équilibre entre les cornes d'un boeuf. Rejeter ces images liées à des conceptions du monde périmées, ce n'est pas faire insulte à la religion, c'est au contraire dégager les questions profondes et les exigences qu'elle porte en elle, des réponses provisoires qu'elle leur a données et qui sont toujours relatives à un état de nos connaissances, de notre civilisation, de notre culture.

Les religions évoluent avec les peuples qui les portent.

C'est pourquoi le contenu de la religion ne peut être épuisé par le concept d'aliénation. L'aliénation elle, est dans toute réponse qui se veut définitive, dogmatique, sacrée. Il n'y a de sacré, c'est-à-dire de spécifiquement et de profondément humain, que les questions par lesquelles l'homme s'élève au dessus de sa vie et de sa mort, et la haute exigence de se dépasser lui-même et d'y répondre en construisant, pour tous les hommes, un monde digne de l'homme.

Cette réponse, elle se transforme et s'enrichit à chaque époque. L'histoire n'a cessé de modifier le visage de l'Islam comme de toute religion parce que, pendant des siècles, les opprimés et les exploités, les humiliés et les offensés ont forgé, à travers la médiation religieuse, le rêve d'une véritable cité de frères.

Comment ne reconnaîtraient-ils pas dans le socialisme, qui s'attache concrètement à la construction de cette société fraternelle, à la réalisation de ce que Karl Marx appelait «le fonds humain» de la religion, le visage le plus authentique de leurs espérances religieuses?.

Le programme de Tripoli du Front de Libération Nationale algérienne proclamait magnifiquement : nous appartenons à la civilisation musulmane mais c'est «rendre un mauvais service à cette civilisation que de croire que sa renaissance est subordonnée à de simples formules subjectives dans le comportement général et la pratique religieuse».

N'est-ce pas là renouer, dans des conditions historiques nouvelles, avec la tradition de la grande époque de la civilisation musulmane, lorsque les juristes hanafites, rompant avec

la conception dogmatique stérile de l'immuable éternité qui caractérisait le Moyen Age féodal de l'Occident, affirmaient le principe du changement et de l'évolution : «La loi, disaient-ils, n'est pas immuable. Ce n'est pas comme les règles de la grammaire et de la logique : elle exprime ce qui arrive généralement et change avec les circonstances qui l'ont produite.»

L'Islam ne peut donc se réduire au legs institutionnel de telle ou telle époque, et des hommes qui le professent peuvent être des bâtisseurs du socialisme. L'expérience historique a prouvé qu'on peut être un croyant et un bon militant.

Permettez-moi de me référer encore une fois à l'expérience algérienne que j'ai bien connue et que j'ai vécue. Le premier Congrès du F.L.N. proclamait : «Notre révolution démontre que l'Islam a sur cette terre, malgré les réactionnaires et les éléments rétrogrades soucieux de maintenir leurs privilèges, porté à leur plus haut niveau les principes de solidarité humaine et de justice sociale. Nous irons de l'avant et, dans le respect de nos traditions arabo-islamiques, nous construirons le socialisme... L'Islam, loin d'être contraire à notre option, s'identifie, dans l'esprit des masses, à l'égalité, et va donc dans le sens du socialisme.»

C'est affirmer que l'Islam est compatible avec de nouvelles modulations humaines et que le resourcement du socialisme en terre d'Islam permet de construire, dans les conditions propres à notre temps, la cité fraternelle des hommes, évoquée par le Prophète lorsqu'il proclamait, dans un «hadith» sa volonté fondamentale de justice : «Le pouvoir, même des incroyants, peut durer s'il est juste, mais le pouvoir des croyants périt sûrement s'il est injuste.»

Le croyant doit pouvoir reconnaître dans le monde socialiste l'accomplissement de ses exigences de justice les plus hautes et dire : voilà l'Islam réalisé.

* * *

Il en est de même de la culture élaborée au sein de l'Islam.

Répétons-le : en choisissant le socialisme un peuple arabe n'est pas appelé à se rallier à des valeurs étrangères; il fait un choix qui va dans le sens de sa propre histoire.

En Europe le socialisme scientifique s'est historiquement constitué à partir du triple héritage de la philosophie classique allemande, de l'économie politique anglaise, du socialisme français.

Mais le socialisme scientifique, qui répond aux exigences et aux aspirations du monde de notre époque, peut et doit s'enraciner dans la culture et la civilisation de chaque peuple.

Dans un pays arabe, les grandes et hautes traditions de l'histoire et de la culture de l'Islam, comme le socialisme utopique des Carmathes, le rationalisme d'Ibn Rochd, la sociologie d'Ibn Khaldoun, peuvent jouer, dans le développement du socialisme scientifique, le rôle qu'ont joué chez nous Hegel, Ricardo ou Saint-Simon, et les penseurs actuels de votre peuple peuvent apporter, dans l'esprit de leur tradition spirituelle, des développements nouveaux à l'humanisme socialiste de notre temps.

Rappelons d'abord les grands apports des peuples musulmans au socialisme utopique, au rationalisme philosophique, à l'étude de la structure et du développement des sociétés.

La grande civilisation marchande de l'Empire arabe a vu naître, comme plus tard la civilisation bourgeoise du XVIII^e siècle français, les premières formes du socialisme utopique. Ce n'est d'ailleurs pas sur le prolongement du communisme platonicien ou pythagoricien : la « cité modèle » d'Al Farabi, inspirée de la République de Platon, reste une tentative isolée.

Les formes spécifiquement musulmanes du socialisme sont nées sur le prolongement du système fiscal du Zakat et de la conception coranique de la propriété fondée sur le travail.

C'est ainsi, par exemple, qu'en Irak, au IX^e siècle, vers 865, Hamdan Carmath fonda une secte nouvelle en développant le principe du Zakat? . Il exigea de ses disciples une taxe de plus en plus forte : larges aumônes, 1/5^e de la fortune, et finalement, la totalité des biens.

Un homme de confiance de la communauté, rassemblait les biens de tous et les répartissait selon les besoins de chacun, en sorte qu'il n'y eut plus de pauvres parmi les Carmathes. « Chacun, disent les chroniqueurs, travaillait avec beaucoup d'assiduité et d'émulation afin de mériter un rang distingué par les

services qu'il rendait à la communauté.» Si l'émulation socialiste ne manquait pas dans ce premier «phalanstère», les détracteurs non plus : les histoires «officielles» racontent volontiers que la doctrine des Carmathes permettait le pillage, le meurtre et la communauté des femmes... Ce sont là les calomnies traditionnelles par lesquelles en tous temps et en tous pays les classes au pouvoir ont tenté de discréditer le socialisme.

L'héritage philosophique et rationaliste de la pensée musulmane est d'une très grande richesse.

Je n'en retiendrai ici qu'un exemple, celui d'Ibn Rochd (Averroès) en raison de l'influence considérable qu'il a exercée sur la philosophie occidentale.

Après le grand ouvrage d'Ernest Renan, qui voyait en Averroès un précurseur de Copernic, il est devenu de mode de sous-estimer, en France, l'oeuvre philosophique d'Averroès et même le livre de l'érudit Léon Gauthier n'échappe pas à cette déformation, qui tend à faire d'Averroès un simple commentateur d'Aristote et à ne pas voir en lui les germes d'une conception du monde très moderne et très progressive.

On a trop souvent tendance, chez nous, à ne voir Averroès qu'à travers les interprétations des théologiens du Moyen Age qui furent aux prises avec cette oeuvre puissante : Saint Thomas d'Aquin écrit sa **Somme théologique** en grande partie pour combattre les thèses d'Averroès et il est néanmoins obligé de reprendre souvent son argumentation.

D'autres, comme Siger de Brabant, chef de file de ce qu'on a appelé «l'averroïsme latin» s'efforce d'expurger Averroès pour en faire le conciliateur de la raison et de la foi et le recommander à l'Université.

La théologie chrétienne a empêché de situer la pensée d'Ibn Rochd dans sa juste perspective.

Certes les conditions propres à son époque ont amené Averroès, qui se heurtait lui aussi à la théologie, à poser le problème de l'accord de la religion et de la philosophie. Ce problème englobait en un certain sens tous les autres puisque, pour l'Islam, toute législation morale, civile, sociale, politique, repose sur les textes sacrés et leur interprétation.

Dans son ouvrage fondamental, traduit en français sous le titre «**Traité décisif**», Averroès examine sous leurs divers aspects les rapports entre l'homme, la nature et Dieu.

En ce qui concerne les rapports entre l'homme et Dieu, l'oeuvre d'Averroès porte un coup redoutable au mysticisme de la théologie traditionnelle et au principe même de la révélation religieuse. Il écrit hardiment : «Tout ce que contient le Coran est démontrable par la raison» (p.258).

Affirmant, dès les premières pages de son livre, que la religion musulmane «invite à une étude rationnelle et approfondie de l'univers» (I,1, 23-24), il explique qu'il existe entre la religion et la philosophie la même différence qu'entre l'imagination et la raison : la religion présente, selon lui, sous forme d'images, de symboles, de mythes, à l'usage d'esprits encore frustes, ce que la philosophie découvre et démontre sous une forme rationnelle. Religion et philosophie ne diffèrent donc pas, selon Averroès, par leur objet : elles expriment une même vérité à des niveaux différents et avec une méthode différente.

Averroès est ici incontestablement le précurseur de Spinoza qui reprendra et développera cette thèse dans son **Traité théologico-politique**. Il serait intéressant de rechercher si Spinoza a retrouvé là, par ses voies propres, le problème et la solution d'Averroès, ou s'il les connaissait et s'en inspirait directement.

Cette conception des rapports de la philosophie et de la religion sera développée encore au début du XIX^e siècle par Hegel, et une étape nouvelle ne sera franchie que par Feuerbach, et surtout par Karl Marx.

C'est ce qu'Aragon, dans son grand poème **Le Fou d'Elsa**, qui se situe dans l'Espagne musulmane, fait dire à un disciple d'Ibn Rochd, d'Averroès.

«.....Comprends-tu

Qu'ainsi se lève la fin des connaissances littérales,
Et que c'est précisément ce qui fondait
Le pouvoir, avec Dieu confondu, précisément,
Ce qui semblait inventé pour imposer son règne
Qui va porter dans la foule obscure, peu à peu,
Comme une épidémie de la lumière.

Mon père, dit l'enfant, vous m'avez enseigné, selon le maître,
Vous m'aviez enseigné ce monde fixe immuablement.

N'est-il pas sacrilège aujourd'hui d'en ébranler la loi de sépara-
tion, d'en renverser

l'ordre établi

Mon fils, dit le vieillard, comment l'homme pourrait-il être
sacrilège alors que

toute loi n'est qu'en lui.

En ce qui concerne les rapports de l'homme et de la nature,
la conception d'Averroès est plus remarquable encore.

Son oeuvre constitue, de ce point de vue, un maillon essen-
tiel dans la grande conception dialectique du monde, d'Héraclite
à Hegel et à Marx.

Pour Averroès, la matière et le mouvement sont éternels;
«le mouvement, écrit-il, est éternel et continu; tout mouvement
a sa cause dans un mouvement antécédent. Sans mouvement il
n'y a pas de temps. Nous ne pouvons concevoir le mouvement
comme ayant soit un commencement soit une fin.»

Le temps n'est qu'une abstraction du mouvement.

L'étendue qu'une abstraction de l'extension des corps.

Le mouvement lui-même n'est pas seulement le déplace-
ment mécanique : il est changement, devenir, génération et cor-
ruption.

Ce sont là les grandes thèses de la dialectique et même de
la dialectique matérialiste.

Averroès, à partir de cette conception du monde et du mou-
vement, n'hésite pas à dire que la création est un mythe, un
symbole imaginaire.

Le monde, selon lui, est création continuelle : Dieu en est
l'ordre et la force interne. Ce qui réduit au minimum les dogmes
et la théologie.

Averroès a conscience de ne poser là que des principes car,
plusieurs siècles avant Pascal et Hegel, il considère la science
comme l'oeuvre collective de toute l'humanité : «c'est un devoir

pour le chercheur suivant, écrit-il, de demander secours au précédent jusqu'à ce que la connaissance soit parfaite» (p.3 et 4).

Cette oeuvre est si en avance sur son époque, que plusieurs siècles après, dans sa polémique contre Clarke sur l'éternité de la nature, le grand Liebniz reprendra l'argumentation que développait Averroès sur le même sujet dans sa polémique contre El Ghazali.

Leibniz avait en mains la traduction latine des thèses d'Averroès et s'en inspirait directement.

Ce qui caractérise cette philosophie, c'est son orientation concrète vers les problèmes humains, les problèmes de la terre. L'oeuvre d'Averroès est certes d'inspiration religieuse. Mais sa religion n'enseigne ni l'évasion ni le détachement. Son rationalisme devance de plusieurs siècles celui de l'Occident.

Dante le comprenait bien, lui dont la pensée est toute imprégnée de la pensée musulmane, et qui rend à Averroès un si bel hommage au Chant IV de l'Enfer, en le plaçant à côté de Platon et d'Aristote. Roger Bacon, le penseur le plus grand et le plus libre de l'Occident au XIII^e siècle, lui rendait cette justice : « la philosophie toute entière a sa source dans l'Islam ». (*Philosophia ab arabico deducta est, et ideo nullus latinus sapientiam sacrae scripturae et philosophiae poterit ut oportet intelligere, nisi intelligat linguas a quibus sunt translatae*» *Metaphisicus IV, 6.*).

Il y a donc là une haute et grande tradition de valeurs islamiques contribuant largement au progrès humain.

Pour prolonger un passé glorieux et en faire fructifier l'héritage, les peuples arabes n'ont d'ailleurs nul besoin de se replier sur eux-mêmes. Il leur suffit d'être fidèles à leurs traditions les plus hautes pour s'ouvrir aux souffles du large. Car la culture musulmane a toujours été caractérisée par son ouverture : elle s'est enrichie au contact de toutes les cultures qu'elle faisait revivre et qu'elle fécondait. Et cela est vrai de l'Egypte, berceau des grandes civilisations méditerranéennes, et des peuples du Maghreb.

Historiquement, la Tunisie a été largement ouverte aux influences orientales et le Maroc, longtemps lié à l'Islam d'Espagne, aux influences andalouses. La vocation de l'Algérie semble avoir été de constituer historiquement un carrefour des apports orientaux et andalous, et d'être en même temps en relation, par ses ports, avec l'Europe, par les routes caravanières et les oasis sahariennes avec l'Afrique Noire.

Il est remarquable, par exemple, qu'au début de ce siècle, lorsque commençait à s'affirmer la renaissance de la culture arabe, l'un des pionniers de cette renaissance, Mohamed Ben Cheneb, qui a publié tant de textes historiques, littéraires ou philosophiques dont les préfaces sont des modèles de critique littéraire, était à la fois professeur à la Faculté d'Alger et membre de l'Académie arabe de Damas.

Entre les deux guerres mondiales, le Cheikh Abdul Hamid Ben Badis, dont l'oeuvre constitue un moment historique du mouvement national et de la culture algérienne, alors même que dans la lutte de son Association des Ulémas contre l'analphabétisme et pour la création des Médersas libres, il exprimait les aspirations nationales des forces progressives, ne perdait jamais de vue la grande tradition universaliste de l'Islam et il écrivait : « Nous aspirons, par notre action au service du peuple d'Algérie, à servir l'humanité entière. »

La littérature arabe au cours du dernier demi-siècle est demeurée fidèle à cet esprit. Elle a un caractère universellement humain précisément parce qu'elle est animée d'un grand sens de sa responsabilité nationale. Ce qui la caractérise c'est son attachement à la culture musulmane, qui était nécessaire pour dénoncer le colonialisme et ses tentatives de dépersonnalisation des peuples colonisés. La poésie, langue du sentiment, a témoigné dans le même sens : elle est restée liée au peuple et au présent de son histoire. C'est une poésie militante.

Cette littérature écrite en langue arabe est animée par le souci de servir le peuple dans sa masse et de l'aider à prendre conscience à la fois de la noblesse de son passé et de la grandeur de l'avenir qu'il lui appartient de construire.

En Egypte de Taha Hussein et Tewfick El Hakim à la génération qui les a suivis et il en est de même en Algérie.

A une enquête des **Nouvelles Littéraires** posant, en 1953, la question : Y a-t-il une école nord-africaine des lettres? Mohammed Dib répondait qu'il ne s'agissait pas d'une nouvelle école littéraire, et il ajoutait, donnant à la nouvelle floraison de la poésie, du théâtre et du roman une signification historique de littérature attachée au destin de sa patrie : «Une littérature nationale, dans le sens le plus généreux du mot, est en train de se former.»

National au sens le plus généreux du mot, a raison de dire cet écrivain, car les traits fondamentaux de la culture et de la civilisation arabes à l'époque de leur apogée sont tels qu'être fidèles à ce grand passé, c'est aujourd'hui se tourner résolument vers l'avenir.

Comme le disait Jean Jaurès, la véritable fidélité consiste à conserver du foyer des ancêtres non pas les cendres mortes mais la flamme vivante.

C'est en allant vers la mer qu'un fleuve est fidèle à sa source.

Or la caractéristique fondamentale de la civilisation arabe, à la grande époque, c'est précisément son esprit rationaliste hardi et créateur. C'est par là que les penseurs arabes furent les éveilleurs, au XI^e siècle, d'une Europe ensevelie dans la théologie et la scolastique.

Le deuxième trait caractéristique de cette civilisation arabe à son apogée, c'est son ouverture, son accueil à tous les courants de pensée et d'action.

C'est à ce titre qu'elle fut le creuset où se prépara une étape nouvelle et décisive de l'esprit humain.

Les premiers mouvements de libération nationale qui ont triomphé dans les peuples arabes, ont éprouvé cette nécessité et compris cette vocation.

Dès le lendemain de la conquête de l'indépendance en Egypte, nous lisons avec joie, dans le Bulletin culturel de l'Université du Caire : «Dans sa renaissance actuelle, la nation égyptienne ne fait que reprendre son rôle historique d'unir les deux civilisations, orientale et occidentale, en y ajoutant ce qui

lui est propre et en établissant entre elles un accord et une harmonie plus parfaites.»

Pour nous, marxistes, c'est notre ambition d'intégrer en un tout unique, dans une doctrine scientifique et dans un humanisme complet, le meilleur de l'apport de tous les siècles et de tous les peuples. Le marxisme est l'héritier, disait Lénine, de tout ce qui a été révélé, pensé, créé de meilleur par l'effort de tous les hommes, depuis des millénaires.

Contre tout esprit d'exclusive et de mépris raciste, nous avons à maintenir et à développer tous ensemble l'héritage commun à tous les hommes et auquel la civilisation arabe a apporté une riche contribution.

Au cours de ces dernières années notre horizon s'est brusquement élargi et un changement qualitatif s'est opéré dans le rythme du développement historique, non seulement en raison des découvertes scientifiques et techniques mais aussi en raison de cet autre fait immense : la libération des peuples jusque là colonisés et dépouillés par le colonialisme de leur culture et de leur passé.

L'Occident - c'est-à-dire l'Europe et l'Amérique du Nord - ne peut plus avoir la prétention d'être le seul centre d'initiative historique, le seul créateur de valeurs.

Si les peuples de l'Asie, les pays arabes et les pays d'Afrique Noire, n'ont pas créé depuis un siècle une technologie aussi efficace que celle de l'Occident, il n'en serait pas moins meurtrier pour l'humanisme de notre temps de ne pas rechercher et reconnaître les valeurs créées par des peuples arrêtés dans leur développement original par la colonisation et dépouillés de leur propre histoire.

Un socialisme qui se veut l'héritier de toute la culture du passé, ne saurait réduire cette culture aux traditions strictement occidentales de la philosophie classique allemande, de l'économie politique anglaise, du socialisme français, du rationalisme grec et du technicisme issu de la Renaissance.

Il est de sa vocation universelle de s'enraciner dans la culture de tous les peuples, sous peine de prendre un caractère «provincial». L'absence du marxisme en Afrique Noire et le

schisme de l'Asie ne peuvent être considérés comme des accidents de l'histoire et posent le problème d'un humanisme authentiquement universel.

Il ne s'agit pas de renier ou d'abandonner la tradition rationaliste et technicienne au profit de l'irrationnel mais d'intégrer toutes les forces de vie à un rationalisme enrichi par ces apports.

Il s'agit moins encore de complaisance à l'égard de certains racismes inversés qui, par exemple sous prétexte d'exaltation de la «négritude» ou de «l'âme noire», conduiraient à figer les peuples dans leur passé.

Il s'agit de l'élaboration d'un humanisme authentiquement universel, ne perdant rien des acquis de la raison mais s'ouvrant à des aires culturelles nouvelles.

Nous pensons que le socialisme, de par sa nature même, est capable de cette universalité et que la riche expérience des luttes de libération nationale des peuples jusque là colonisés et de la construction du socialisme chez ces peuples par des voies propres à chacun d'eux, apportera à son humanisme un enrichissement décisif.

Ce qui est vrai du socialisme est vrai de toute autre doctrine : nul ne saurait aujourd'hui, sans s'ouvrir à la culture de tous les siècles et aux civilisations de tous les peuples, apporter sa contribution à la réalisation d'un humanisme authentiquement universel.