

La philosophie politique de l'hellénisme musulman

Monsieur Bertrand Badie

Citer ce document / Cite this document :

Badie Bertrand. La philosophie politique de l'hellénisme musulman. In: Revue française de science politique, 27^e année, n°2, 1977. pp. 290-304;

doi : <https://doi.org/10.3406/rfsp.1977.396148>

https://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1977_num_27_2_396148

Fichier pdf généré le 24/04/2018

Résumé

LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE L'HELLÉNISME MUSULMAN : L'OEUVRE DE NASERED-DIN TUSI, par BERTRAND BADIE

Toute une école de la philosophie islamique s'est étroitement inspirée de la pensée grecque et singulièrement du platonisme et du néo-platonisme. Dans le domaine politique, elle a été à l'origine de travaux qui ont opéré une synthèse intéressante entre les conceptions hellénique et musulmane des rapports sociaux, de la loi et de la cité. Il est important de noter que ces constructions ont finalement débouché sur une théorie du contrat qui annonce de façon déjà précise certaines orientations de la philosophie politique européenne qui prendra corps quelques siècles plus tard.

[Revue française de science politique XXVII (2), avril 1977, pp. 290-304.]

Abstract

THE POLITICAL PHILOSOPHY OF MOSLEM HELLENISM : THE WORKS OF NASERED-DIN TUSI, by BERTRAND BADIE

An entire school of Islamic philosophy took much of its inspiration from Greek thought, and particularly Platonism and Neoplatonism. In the political field, it was the source of studies which produced an interesting synthesis between the Hellenic and Moslem concepts of social relations, of law and the city. It is important to note that these constructions finally gave rise to a theory of the contract which portends very accurately certain trends of the European political philosophy which came into being several centuries later.

[Revue française de science politique XXVII (2), avril 1977, pp. 290-304.]

LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE L'HÉLLÉNISME MUSULMAN

L'œuvre de Nasered-Din Tusi*

BERTRAND BADIE

LA philosophie grecque n'a pas tardé à occuper une place de choix au sein du monde oriental. Aristote était connu dans la Perse pré-islamique et avait même été, semble-t-il, traduit en pehlevi¹. L'apparition de l'Islam, loin de gêner cette diffusion, l'a au contraire favorisée et toute une lignée de philosophes musulmans s'est délibérément placée sous l'influence de Platon et du Stagirite. Cette lignée dite des « philosophes hellénisants » remonte essentiellement à Al Kindi et compte parmi les plus célèbres penseurs de l'Islam : Abu-Nasr Farabi, Ibn Mashkuye (Miskawayh), Ibn Sina (Avicenne), Ibn Bajja (Avempace), Ibn Roshd (Averroès), Nasered-Din Tusi, Ibn Khaldun... Parallèlement, traductions et commentaires de Platon et d'Aristote se multiplièrent en arabe et en persan, dès la fin du premier siècle de l'Hégire. La philosophie politique fut, comme d'autres disciplines, profondément marquée par l'apparition, dans le monde islamique, de ce courant hellénisant.

Il faut pourtant se garder de toute simplification. L'influence des grands philosophes grecs n'est pas aussi directe qu'on pourrait le supposer. De nombreuses traductions qui circulaient alors étaient apocryphes² et les maîtres musulmans ne lisaient pas tous le grec³. La

* Pour des raisons d'ordre matériel, nous avons dû renoncer à respecter les règles de la translittération arabe et persane.

1. *Encyclopédie de l'Islam*, article Aristotalis, 1^{re} éd., Vol. I.
2. *Ibid.* Voir aussi, dans le même volume, l'article Aflatun.
3. Tusi ne le lisait probablement pas ; cf. sur ce point Sarton (E.), *Introduction to the history of science*, Washington, Carnegie Institute, tome 2.

Philosophie politique de l'hellénisme musulman

pensée de Platon et celle d'Aristote étaient souvent sollicitées ou schématisées et les différences qui séparent l'une de l'autre étaient généralement mal perçues⁴. La référence à l'Académicien et au Lycéen était souvent vague et ne servait qu'à couvrir l'usage d'une logique rationaliste destinée à défendre le dogme de manière discursive⁵.

L'empreinte grecque n'en est pas moins réelle et on la retrouve abondamment dans les productions politiques des philosophes que nous avons cités. Dans ce domaine précis, et à l'inverse de ce qui s'est produit ailleurs, l'influence de Platon paraît prépondérante et surpasse celle d'Aristote⁶ : *La république* et *Les lois* ont été traduites assez tôt⁷, l'ouvrage de Farabi (*Kitab ara'ahl al madina al fazila : Les opinions des habitants de la cité parfaite*) est très nettement inspiré de la cité idéale de Platon, au même titre que le *Tahdib al axlaq* d'Ibn Mashkuye et le *Kitab al tadbir al motewahhed* de Ibn Bajja. Ibn Roshd nous a laissé, par ailleurs, un commentaire de *La république* de Platon accompagné, il est vrai, d'un commentaire de *L'éthique à Nicomaque* d'Aristote.

L'ouvrage principal du philosophe persan Nasered-Din Tusi⁸, intitulé *Axlaq-e Naseri (L'Éthique de Naseri)* est un des plus significatifs de cet esprit. Il s'inscrit dans la lignée du shiisme imamite⁹, mais aussi de la philosophie d'Ibn Sina¹⁰ et de l'éthique d'Ibn Mashkuye¹¹. Sa troisième partie (« De la politique ») s'inspire directement des productions politiques de Farabi ; elle se réfère très explicitement à Platon et, dans une moindre mesure, à Aristote. Si on excepte les travaux d'Ibn Khaldun, ceux de Tusi sont de parution tardive (vers 1250) : ils constituent un point d'aboutissement de l'hellénisation de la philosophie islamique, ils nous offrent déjà un bilan complet et approfondi de la pensée politique qui en découle. Ils méritent, à ces divers titres, une étude particulière.

4. Cf. art. Aflatun, *Encyclopédie de l'Islam*.

5. Cf. sur ce point Quadri (G.), *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Paris, Payot, 1947, p. 7.

6. Cf. Quadri (G.), *op. cit.*, pp. 14-15 et Rosenthal (E.), *Political thought in medieval Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, p. 113.

7. Cf. art. Aflatun, *Encyclopédie de l'Islam*.

8. Nasered-Din Tusi (1201-1274), né à Tus (province iranienne du Khorasan). Après un séjour chez les Ismaéliens, à Alamut, il suit Hulagu à Bagdad, puis en Azerbaïdjan. Ministre écouté du conquérant, il combine pratique politique et recherche scientifique. On lui doit, selon Sarton, 64 écrits portant notamment sur les mathématiques, l'astronomie, la minéralogie, la musique, la géographie, la physique, la médecine, la logique, la théologie et la morale. Il est de confession chiite. Pour une présentation de Tusi, cf. Strothmann, *Encyclopédie de l'Islam*, IV, pp. 1032-1033.

9. Cf. Laoust (H.), *Les schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1965, pp. 299-200 et 181-189.

10. Tusi a laissé un commentaire du *Kitab al isharat wa-l-tanbihat* d'Ibn Sina. Cf. Rosenthal (E.), *op. cit.*, p. 221.

11. Cf. à ce sujet, la préface et la traduction par M. Arkoun du *Tahdib al axlaq*.

Il est clair que la philosophie politique de Tusi — comme celle de ses prédécesseurs immédiats — ne se limite pas à une imitation plus au moins fidèle de Platon et, secondairement, d'Aristote. Son originalité et son importance résident dans la synthèse qu'elle a nécessairement favorisée entre la pensée politique grecque et celle de l'Islam. En réconciliant « révélation » et « raison », en combinant les notions grecques et musulmanes de loi¹², Tusi, comme Farabi, a élaboré un système de pensée original qui apparaît sinon comme un relais, du moins comme un moment important de l'histoire de la pensée politique.

Aux philosophes grecs, Tusi a repris les notions de nature, la conception du droit comme présupposé naturel à la perfection individuelle de chaque sujet, ainsi que la notion d'association fondée sur la complémentarité des besoins humains. Nous verrons qu'à la tradition islamique, le philosophe persan doit l'idée de consensus et d'égalité des croyants dans la foi ; mais il en a retiré surtout un premier usage de la notion de contrat et de lien volontaire¹³.

Le type de confrontation qui a dérivé de ce double héritage s'est banalisé par la suite : avec Hobbes, Locke et Rousseau, la philosophie occidentale s'est efforcée d'enrichir la théorie politique d'une combinaison entre la notion de nature et celle de contrat. Plus tard, la sociologie sera à son tour marquée par l'opposition entre lien naturel et lien volontaire. Il serait bien sûr naïf de croire que la philosophie islamique est la source exclusive de toutes ces constructions futures : les enjeux et les significations de celles-ci sont, de toute évidence, beaucoup trop spécifiques pour accréditer une telle hypothèse. Toujours est-il qu'une analyse attentive de la synthèse réalisée par Tusi ne manque pas d'intérêt : elle résulte du choc de deux grands courants philosophiques, elle présente une variante significative — et peut-être annonciatrice — d'un débat encore familier à la philosophie politique et à la sociologie contemporaines, elle renseigne aussi sur l'une des sources de la pensée politique musulmane.

Si on suit le texte même de Tusi, on relève trois moments dans sa construction : une réflexion sur l'origine de la cité comme association d'hommes, une autre sur la nature de la loi comme principe d'organisation de cette cité, une dernière sur ce que doit être la cité idéale.

12. Cf. Rosenthal (E.), *op. cit.*, pp. 113 et 116.

13. Cf. Gardet (L.), *La cité musulmane, vie sociale et politique*, Paris, Vrin, 1969, pp. 54 et suiv.

L'ORIGINE DE LA CITÉ

Tusi est très proche de Platon lorsqu'il commence son analyse politique par une réflexion sur les besoins qui incitent les hommes à se rassembler, à coopérer et à s'associer durablement pour fonder une cité :

« L'espèce humaine ... a besoin de l'aide des autres espèces et de la coopération des siens pour assurer la survie de l'individu comme celle de la race. La démonstration de son besoin des autres espèces est évidente et il n'est pas nécessaire de la développer ici. La démonstration du besoin qu'il a de coopérer avec ses semblables est la suivante : supposons que chaque individu doive s'occuper lui-même de sa propre subsistance, de ses vêtements, de son logement, et de sa défense ... [de toute évidence], si ses journées devaient être partagées entre ces nombreuses occupations, il ne pourrait s'acquitter d'aucune d'entre elles »¹⁴.

L'auteur poursuit en notant que la « survie de l'espèce humaine » ne devient possible que par recours à la division du travail et à l'échange. On retrouve très exactement l'argument avancé par Platon au livre II de *La république* pour justifier l'existence et la permanence de la cité¹⁵. Celle-ci est d'ailleurs définie par Tusi comme un « lieu d'association entre individus poursuivant, par leurs différents métiers, la coopération qui leur procure leurs moyens de subsistance »¹⁶.

La diversité des aspirations professionnelles, des goûts et des activités est dès lors présentée comme un besoin nécessaire à la survie harmonieuse des sociétés. Et comme toutes les occupations ne sont pas toutes aussi nobles ni aussi prestigieuses, l'inégalité naturelle est un bienfait qui préserve l'ordre de la cité : « Si les hommes étaient égaux, ils périraient tous »¹⁷.

Mais pour Tusi, l'homme n'est pas seulement motivé par son inclination sociale : celle-ci ne peut selon lui rendre compte à elle seule de l'origine de la cité. Le philosophe persan met en lumière une explication complémentaire tirée, cette fois, de la réflexion critique qu'il

14. Tusi (Nasered-Din), *The nasirean ethics*, trad. de Wickens (G.M.), Londres, Allen and Unwin, 1964, p. 189. Nos citations sont traduites du texte anglais, après référence au texte persan (*Axlaq-e-Naseri*, Teheran, entesharat-e-javidan, 1346/1967).

15. Platon, *La république*, II, 369 et suiv. On le retrouve aussi dans Aristote, *La politique*, chapitre introductif, Paris, Gonthier, 1971, pp. 14-17.

16. Tusi, *op. cit.*, p. 190.

17. *Ibid.*

Bertrand Badie

consacre à l'état de nature et qui préfigure certaines prémisses de la théorie de Hobbes :

« Si [les hommes] étaient laissés à leur propre nature, aucune coopération ne pourrait s'établir entre eux car le plus fort ferait de tous les autres son esclave, tandis que le cupide désirerait pour lui toutes les choses d'autrui ; et quand un différend se produirait entre eux, ils ne se soucieraient que de destruction mutuelle et de préjudices réciproques. Il est donc nécessaire de s'organiser de manière à rendre chacun satisfait de la situation qu'il mérite, de l'amener à son dû, de retenir chacun de la négation et du viol du droit d'autrui et de l'intéresser à la tâche dont il est responsable... »¹⁸.

La cité n'est donc pas seulement l'expression de cette complémentarité naturelle et spontanée dans laquelle l'homme retrouve sa propre perfection, c'est aussi une solution, un remède aux déficiences de l'état de nature. Cette affirmation trouve d'ailleurs sa réciproque : la cité est utile pour éviter la destruction mutuelle, mais elle l'est également pour renforcer le pouvoir de chaque individu face à l'ennemi extérieur :

« Chaque individu a un pouvoir limité, mais quand plusieurs individus s'assemblent, leurs forces équivalent nécessairement à plusieurs fois la force de chacun d'entre eux. Maintenant, si ces individus se confondent en un seul, alors un individu aura émergé dans le monde, dont le pouvoir est égal au leur. De même qu'un individu ne peut résister à beaucoup d'individus, de même plusieurs individus, divers en opinion et en aspiration, ne peuvent avoir le dessus »¹⁹.

A l'argument platonicien de la complémentarité naturelle entre les hommes s'ajoute ainsi une référence à la solidarité volontaire et utilitaire qui s'instaure entre les individus de par la conscience qu'ils ont des dangers que recèle la vie à l'état de nature. Ainsi s'amorce un double décalage par rapport au système de Platon. L'unité organique de la cité est d'abord contrariée par certains traits naturels de l'individu : l'homme n'est pas seulement un être social, il possède aussi une volonté individuelle irréductible. En outre, l'unité de la cité n'est pas le résultat exclusif d'une inclination naturelle de l'individu, elle est aussi la solution voulue aux oppositions qui divisent les hommes entre eux²⁰.

La notion même de « solution voulue » annonce déjà l'idée d'un lien volontaire qui se superpose à l'idée de lien naturel. Tusi est assez conscient de cette dualité pour distinguer explicitement deux sources de

18. *Ibid.*

19. Tusi, *op. cit.*, pp. 228-229.

20. Sur cette notion d'unité organique chez Platon, cf. Barker (E.), *The political thought of Plato and Aristotle*, New York, Russell and Russell, 1959, p. 157.

solidarité : l'une, « naturelle », qui tient à la « sympathie » qui lie les êtres humains entre eux ; l'autre, « artificielle », qui met en pratique la notion humaine de justice et qui dérive de la simple obligation d'éviter tout risque de conflit.

La solidarité naturelle, dérivée de la notion de sympathie, est la reprise directe de la conception grecque de la perfection humaine liée à la synthèse et l'unité : « Aucun individu ne peut atteindre la perfection dans l'isolement ... Ceci étant, il y a un besoin inévitable de synthèse, qui conduit tous les individus à coopérer comme les organes d'un seul individu. En outre, puisque l'homme a été créé avec une tendance naturelle à la perfection, il a une aspiration naturelle à cette synthèse. Cette aspiration à la synthèse s'appelle la sympathie »²¹. On retrouve très précisément les réflexions de Platon, pour qui la cité exprime l'aspiration naturelle de l'individu à sa propre perfection, c'est-à-dire à la réalisation, grâce à l'unité et à la synthèse, du bonheur individuel et collectif²².

Mais, parallèlement à cette première forme de solidarité, Tusi envisage l'existence d'une « solidarité artificielle », répondant à l'imperfection de l'état de nature et palliant les déficiences de la solidarité naturelle. Elle se caractérise, entre autres, par le recours au « partage » et à « l'équité », comme moyens de procéder à la solution des disputes et des querelles. Elle est inférieure à la solidarité naturelle puisqu'elle contredit l'aspiration naturelle à l'unité. Le philosophe la présente cependant comme une source précieuse de cohésion, puisqu'elle apaise les conflits et débouche sur une forme réelle d'association²³.

LA NATURE DE LA LOI COMME PRINCIPE ORGANISATEUR DE LA CITÉ

Ici aussi, l'analyse du philosophe persan est amorcée selon les principes de la pensée platonicienne. L'organisation de la cité doit être en accord avec la sagesse et exprimer l'aspiration de chaque homme en la perfection : le sage a donc un rôle spécifique à jouer comme

21. Tusi, *op. cit.*, p. 195.

20. Platon, *La république*, V, 462, et suiv.

23. Tusi, *op. cit.*, p. 196.

législateur et chef de la cité²⁴. Tusi opère cependant une distinction entre deux sortes de législateur : le « possesseur de la loi » et le « régulateur de la loi ». Le premier établit la loi inspirée par la volonté divine : sa présence ne se justifie pas de manière permanente, car « une seule œuvre législative suffit pour les peuples de plusieurs périodes » ; le « régulateur de loi », au contraire, est nécessaire à tout moment pour diriger et organiser la cité²⁵. L'influence islamique est ici très nette et incite l'auteur à distinguer nettement entre, d'une part, le rôle du prophète et peut-être des imams shiïtes et, d'autre part, celui des rois et même des califes.

Mais l'analyse de Tusi prend un tour original par rapport à celle de Platon en s'en écartant sur deux points essentiels : la réintroduction, à ce niveau, des deux types de solidarité, et la référence très nette à la notion musulmane de légalité. La loi trouve, en effet, son fondement dans chacune des deux formes de solidarité dégagées par le philosophe persan. Dans l'ordre de la solidarité artificielle, elle dérive nécessairement des efforts consentis par l'homme pour assurer sa survie, en organisant notamment le « partage équitable » et en évitant que celui-ci n'entrave la coopération entre les membres de la cité. Dans l'ordre de la solidarité naturelle, elle dérive de la démarche — célèbre chez Platon — qui permet à l'homme de découvrir en lui-même les principes fondamentaux de la cité idéale, capables de le conduire à sa propre perfection. Or, même les modalités de cette dernière découverte sont présentées par Tusi d'une manière déjà originale et significative.

Ainsi, pour le philosophe persan, l'homme est incité à se conduire de manière vertueuse dans la cité, parce que la pratique du bien est précisément celle qui donne le jour à des relations de sympathie « rapidement contractées et lentement dissoutes ». Rapidement contractées, du fait des « affinités essentielles entre hommes de bien » ; lentement dissoutes, du fait de « l'union vraie, nécessaire à la nature même du bien, et qui rend toute dislocation impossible ». La pratique du bien est donc la meilleure des formes d'action en ce qu'elle permet la conclusion du meilleur *contrat* et qu'elle donne naissance aux meilleures des relations. En revanche, la quête du profit crée des relations de sympathie difficiles à conclure et rapides à se dissoudre. Quant au plaisir, même s'il inspire des relations promptes à être contractées, il a l'inconvénient de rendre celles-ci de dissolution facile²⁶.

24. Tusi, *op. cit.*, pp. 191-192 ; Platon, *Les lois*, IV, 754 et suiv. *La république*, V, 412, 428 et 59, et 473.

25. Tusi, *op. cit.*, p. 192.

26. Tusi, *op. cit.*, p. 197.

Philosophie politique de l'hellénisme musulman

Il est significatif que Tusi introduise aussi explicitement la notion de contrat au sein même d'une démonstration destinée à montrer le fondement naturel des lois. Une telle construction lui permet de suggérer que c'est par une démarche volontaire que l'homme découvre et surtout pratique la loi naturelle. On retrouve ici, un des germes de la philosophie contractuelle occidentale et notamment un des postulats centraux du *Contrat social* de Rousseau. Or, ce recours à la notion de contrat n'est pas le fruit du hasard : il paraît dériver de la synthèse réalisée par Tusi entre la notion grecque et la notion islamique de loi. Si la première inspire des réflexions du philosophe sur l'origine de la loi (définie par le sage grâce au savoir) et sur sa finalité (les lois favorisent « le meilleur intérêt de tous en ce qu'elles sont dirigées, à travers la coopération, vers la vraie perfection »)²⁷, la deuxième détermine son extension, les conditions de son acceptation et de sa validité.

Dans la tradition musulmane, la loi est destinée à amener l'ensemble de la communauté à la perfection ainsi qu'au bonheur terrestre et supra-terrestre. Comme le note Rosenthal, la loi est donc le fait de la communauté tout entière et ne peut en aucune manière entretenir une distinction entre le sage et les autres²⁸. Elle peut procéder du sage, mais à condition que celui-ci s'inspire de la révélation et qu'il respecte le principe d'égalité entre croyants²⁹. Tusi suit clairement cette tradition en faisant de la loi une source de perfection non seulement pour le philosophe, mais aussi pour toute la communauté, c'est-à-dire pour chaque homme, quel qu'il soit, qui peut retrouver la loi naturelle par la démarche volontaire et contractuelle que nous avons décrite.

Cette référence à l'égalité est liée à la notion d'acceptation de la loi et de consentement. La tradition islamique insiste sur l'importance de « l'accord unanime » de la communauté des croyants, et tend à définir le consensus comme garantie de la justesse de la loi. Elle révèle même l'importance de la forme contractuelle comme expression de ce consentement et énumère ainsi plusieurs sortes de contrats : le *pacte (mithaq)*, entre Dieu et les hommes, qui consacre l'abandon total de ces derniers dans la puissance divine pour obtenir en échange la bienveillance du Très-Haut ; le *contrat d'allégeance (bay'a)*, entre le prophète et les hommes, tel celui passé par Mohamed avec les Médinois, à Aqaba ; enfin la *charte « constitutionnelle »*, telle la « *sahifa* » de Médine qui sert de modèle à tout contrat conclu entre les hommes appartenant à une même communauté³⁰.

27. *Ibid.* p. 192:

28. Rosenthal (E.), *op. cit.*, p. 117.

29. Sur la notion d'égalité, cf. Gardet (L.), *op. cit.*, pp. 48-68.

30. Cf. Watt (M.), *Mahomet à Médine*, Paris, Payot, 1959, pp. 267-272.

Cette idée de contrat, présente dans la tradition islamique, exprime la nécessité de bâtir la loi sur le consentement des membres de la cité. Or une telle obligation est nettement proclamée par Tusi lorsqu'il note : « Il doit être fermement établi, de plus, dans l'esprit de chacun qui considère les affaires de la royauté, que les principes fondant les Etats dérivent de l'accord des opinions (des membres) d'une communauté qui, eu égard à la coopération et à l'aide mutuelle (sont) comme les membres appartenant à un même individu »³¹.

Pour parvenir à ce consensus, le chef ne doit ménager aucun effort. Comme le note H. Corbin, à propos de Farabi qui avait fait œuvre de précurseur à ce sujet : « A l'inverse du sage de Platon qui doit redescendre de la contemplation des intelligibles pour s'occuper des affaires publiques, le sage (de Farabi) doit s'unir aux êtres spirituels ; sa fonction principale est même d'entraîner le citoyen vers ce but, parce que, de cette union, dépend la félicité absolue »³².

La cité de Tusi compte précisément, à la différence de celle de Platon, une classe particulière de citoyens destinés à conduire l'ensemble des habitants de la cité vers les convictions nourries par les plus sages, cela de manière à les élever progressivement vers la perfection. Le philosophe accorde ainsi une place très grande à la formation du consensus : il peut, grâce à cela, concilier la notion grecque de loi parfaite — loi qu'on ne peut prétendre atteindre que par le savoir — et la notion musulmane de consentement nécessaire. C'est précisément ce type de compromis auquel se refuse Platon lorsqu'il compare le gouvernant à un médecin qui n'a pas à se soucier de l'accord de son patient : « Un médecin, d'ailleurs, nous n'admettons pas qu'il soit moins médecin parce qu'il nous soigne avec notre agrément ou contre notre gré en tranchant dans notre chair, en la brûlant ou en nous infligeant toute autre souffrance, parce qu'il s'appuie sur des règles écrites ou qu'il se passe de telles règles... »³³.

Les réflexions de Tusi sur la nature de la loi prolongent donc celles qu'il avait amorcées sur l'origine de la cité et la nature de la solidarité sociale. On retrouve, ici et là, les mêmes tentatives de synthèse qui aboutissent, entre autres à combiner les notions de loi naturelle et de contrat. Il est important de noter que cette greffe se fait, chez les philosophes musulmans, à partir d'une référence aux notions d'égalitarisme, et de consensus, alors qu'elle se fera quelques siècles plus

31. Tusi, *op. cit.*, p. 228.

32. Corbin (H.), *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964, p. 230.

33. Platon, *La politique*, 293.

tard, en Occident, à partir des notions d'individu et de propriété³⁴. Mais, dans un cas comme dans l'autre, c'est toujours la notion platonicienne d'unité organique, d'unité spirituelle, qui se trouve contestée, corrigée ou nuancée. Le modèle de cité idéale développé par Tusi s'en ressent directement.

LA CITÉ IDÉALE

Pourtant, selon une progression que nous avons déjà relevée, le philosophe persan construit son analyse de la cité idéale en se référant d'abord aux principales catégories platoniciennes. Reprenant un modèle déjà élaboré par Farabi³⁵, Tusi définit un type de cité idéale, pratiquant le bien sous la direction des sages, et trois types de « cités corrompues », découlant de perversions de diverses natures : ce sont les « cités ignorantes », les « cités impies » et les « cités de l'erreur ».

L'influence de Platon paraît donc claire, de même, pourrait-on croire, que celle d'Aristote³⁶. On verra, cependant, que Tusi s'écarte du modèle grec sur deux points importants : d'abord, sur la nécessité de traduire, par des mécanismes politiques et sociaux spécifiques, les réflexions qu'il avait consacrées à la dualité des solidarités naturelle et artificielle ; ensuite, sur les différents éléments composant la célèbre typologie des régimes politiques, qui deviendra plus complexe et plus riche, notamment grâce à l'adjonction de catégories issues de la tradition islamique et de l'expérience orientale.

La cité idéale est la cité de la raison, mais c'est aussi celle du consensus populaire, réalisé autour de la notion de droit et de la notion de bien. Ce consensus se cristallise au niveau des opinions comme à celui des actions, les habitants de la cité étant « tous semblables dans l'atteinte de la perfection » et « étant forgés dans le moule de la sagesse,

34. Cf. Macpherson (C.B.), *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Gallimard, 1971, 348 p.

35. Cf. Quadri (G.), *op. cit.*, pp. 92 et suiv. Il semble en fait que toute la construction que nous avons exposée a été reprise à Farabi. Tusi d'ailleurs ne s'en cache pas.

36. Sur la notion de perversion, cf. Platon, *La république*, VIII, 544 et suiv. et *La politique*, 300 et suiv., et Aristote, *La politique*, III. Ce dernier rapprochement ne doit cependant conduire à aucune conclusion hâtive : les philosophes musulmans n'avaient probablement pas lu cet ouvrage (Cf. Rosenthal, *op. cit.*, p. 299).

éduqués par la rigueur de l'intelligence et déterminés par les lois de la justice et les conditions du gouvernement »³⁷.

Un tel résultat ne peut être atteint que par la convergence de plusieurs processus que nous avons déjà rencontrés : la solidarité et la sympathie naturelle qui œuvrent à l'unité de la cité ; l'autorité de la raison qui favorise le gouvernement des sages et l'élaboration des lois justes ; la recherche active du consentement qui permet d'asseoir la cité sur la conviction profonde de ses membres ; la puissance de la religion et des lois qui conduit les masses au respect de l'ordre juste.

De cette convergence dérivent trois types de citoyens : celui qui a la sagesse innée ; celui qui ne la possède pas, mais s'efforce de la découvrir de manière à « atteindre le niveau des philosophes » ; et, enfin, celui qui est contraint à la sagesse par la loi de la religion³⁸. Cette classification révèle la prudence avec laquelle Tusi envisage la mise en pratique de l'exigence de consentement qu'il déduisait de son analyse des formes de solidarité. Ce consentement est, certes, réel puisqu'il est source de légitimité et que tous les citoyens se définissent par un mode précis d'acceptation de la loi ; mais il est surtout créé et organisé au sommet, soit par l'éducation rationnelle qui reçoit une place privilégiée (la recherche de la conviction définit à elle seule une classe particulière de citoyens), soit par la religion avec laquelle les lois de cité doivent être en conformité.

De toute manière, chez Tusi, l'autorité du sage n'est plus absolue : le chef vertueux ne peut pas décider arbitrairement de l'acte raisonnable, puisque celui-ci doit rencontrer la conviction de toute une catégorie de la population ; il ne peut, en outre, contredire par sa politique les principes de la religion car il délierait alors les citoyens d'une obligation fondamentale d'obéissance. Même si le consensus est en bonne partie formé en haut de la pyramide d'autorité, il suppose encore une part assez importante d'adhésion volontaire et critique pour apparaître comme une source de légitimité qui n'a pas le même caractère d'automatisme que chez Platon.

Ces données sont d'ailleurs résumées dans l'énumération des « cinq piliers de la cité vertueuse » que nous donne le philosophe persan. Ce sont : les « régulateurs de la loi », c'est-à-dire les spécialistes de la loi musulmane, de la jurisprudence, de l'élocution, de la rhétorique, de la poésie et de la calligraphie ; ceux qui préservent les lois de la justice et assurent l'équité et la compensation ; ceux qui assurent l'intégrité et la

37. Tusi, *op. cit.*, p. 212.

38. *Ibid.*, p. 210.

défense de la cité, c'est-à-dire les guerriers ; ceux, enfin, qui pourvoient à la subsistance de la cité ³⁹.

Tusi se sépare ainsi de Platon par la définition de deux catégories supplémentaires qui s'intercalent entre les sages et les guerriers et qui illustrent bien l'importance donnée aux notions de consentement et de contrat : la deuxième catégorie a pour fonction exclusive de susciter ce consentement, la troisième a pour mission d'exécuter les lois qui dérivent d'un tel accord.

Les « cités corrompues » se définissent précisément par leur référence à un consentement qui n'est pas forgé par la raison ou qui tend à s'en séparer. Ainsi les « cités ignorantes », auxquelles Tusi prête une attention particulière, se constituent par l'adhésion de leurs membres à des valeurs qui imposent l'association, mais qui sont inférieures à la raison ; les « cités impies » ont les mêmes convictions que les « cités vertueuses », mais agissent à la manière des « cités ignorantes » ; quant aux « cités de l'erreur », elles recherchent le bonheur selon des prémisses ou des buts qui contredisent la vérité.

Principale catégorie, la « cité ignorante » se subdivise en six types correspondant chacun à une forme d'association réglée par référence à une valeur inférieure ⁴⁰. Ainsi, la « cité des nécessités » résulte de la volonté des hommes de coopérer dans le but premier d'assurer non leur bonheur, mais leur subsistance ; sa dénomination rappelle l'insistance mise par Tusi à montrer que la cité ne provient pas seulement de la recherche naturelle du bonheur, telle que l'envisage Platon.

La « cité servile » dérive d'un projet de coopération visant fondamentalement à assurer l'accumulation de richesses de toute nature.

La « cité égoïste » repose sur la volonté de ses membres d'assurer d'abord, par leur association, le plaisir de leurs sens.

La « cité de la noblesse » est formée à partir de la quête de l'honneur, du prestige et des différentes formes d'anoblissement.

La « cité de la domination » découle de la volonté des hommes de s'unir en vue d'exercer la domination sur les autres cités, soit par plaisir de verser le sang, soit pour accroître leur richesse, soit simplement pour réduire d'autres hommes à l'état d'esclaves.

Enfin, la « cité libre » est celle dans laquelle les individus s'associent pour mieux protéger leur autonomie. Ils pratiquent l'égalité, protègent la diversité, et accueillent parmi eux des étrangers de tous les horizons, qu'ils considèrent comme leurs égaux. Il est remarquable que Tusi fasse

39. *Ibid.*, pp. 215-216.

40. *Ibid.*, pp. 218-224.

Bertrand Badie

un éloge relatif de cette cité en notant « qu'aucune cité parmi les cités ignorantes n'est plus grande que celle-ci »⁴¹. Calquant, ici aussi, sa démarche sur celle de Farabi, il s'abstient d'exprimer sur le compte de ce régime un jugement aussi dur que celui de Platon⁴². Mais, tout en relevant que les sages et les poètes affluent en nombre vers la « cité libre », le philosophe persan remarque que cette précipitation est aussi grande parmi les « gens de mal » et que d'une telle cité peut « fleurir le pire comme le meilleur » : la « cité vertueuse » lui est donc supérieure.

En fait, chacune de ces cités est définie par référence à une même logique : leur perversion provient de la nature même de l'échange qui se produit entre le peuple et le chef, et qui est source d'autorité pour ce dernier. Ainsi, dans la « cité des nécessités », le chef est celui qui s'est révélé le plus apte à assurer la subsistance de la population ; dans la « cité servile », celui qui sait accumuler les richesses ; dans la « cité de domination », celui qui a l'art de la guerre. Le chef est donc l'homme qui a mis à son actif la plus grande réussite dans la promotion de la valeur désirée, celui qui a prouvé qu'il était le plus capable de conduire le peuple dans la direction qu'il s'est fixé et qui reçoit en retour, obéissance et soumission. L'exercice du pouvoir découle dès lors de l'abandon par les citoyens de leur liberté, en échange de la satisfaction d'une attente collectivement définie. On retrouve, a contrario, le principe de légitimité qui gouverne la cité vertueuse et qui permet au sage d'exercer son autorité dans les limites que lui imposent la satisfaction de la raison et l'obéissance à la religion. Chaque « cité ignorante » présuppose ainsi une forme précise de contrat : sa corruption tient précisément à l'infériorité de la valeur sur laquelle repose celui-ci. La signification même de la notion de perversion est donc différente de celle qui a cours chez Platon, cette différence résumant, en quelque sorte, les oppositions que nous avons déjà relevées.

La « cité impie » qui, elle aussi, appartient à l'ensemble des « cités corrompues », n'appelle pas de longs développements. Tusi note, à son propos, qu'elle repose sur une conviction identique à celle des « cités vertueuses », mais qu'elle s'en écarte au niveau des actes, pour modeler ces derniers sur ceux des différentes « cités ignorantes » : il y a donc autant de formes de « cités impies » que de « cités ignorantes », la seule différence étant que ce n'est pas une volonté « perverse » qui fonde la

41. *Ibid.*, p. 224.

42. Sur la condamnation nuancée de la démocratie par Farabi, cf. Quadri (G.), *op. cit.*, p. 92.

« cité impie », mais la corruption d'une volonté originellement marquée par la raison⁴³.

Les « cités de l'erreur » reposent également sur une juste représentation du bonheur, mais elles dévient de la réalisation de ce dernier par une mauvaise appréciation de certaines de ses prémisses et de certaines de ses fins.

Enfin, à la frontière entre les « cités vertueuses » et les « cités corrompues », Tusi envisage les situations dues à l'apparition, au sein des premières, d'individus qui, tels « les mauvais grains » provoquent corruption et perversion. Ce sont, entre autres, les « hypocrites » qui pratiquent la vertu, en vue d'acquiescer plaisir ou honneur ; les « falsificateurs » qui, cherchant malgré la loi certaines fins propres aux « cités ignorantes », obtiennent le consentement des citoyens en recourant à une fausse interprétation des textes ; les « rebelles », tentés par la domination ; les « apostats » qui se trompent involontairement dans la compréhension des lois ; et les « coupables d'erreurs » qui cachent l'insuffisance de leur savoir en avançant comme certains des raisonnements dont ils ne sont pas sûrs...

La construction de Tusi repose, en dernière analyse, sur une double critique du système platonicien. Une critique « sociologique », tout d'abord, qui ébranle la notion même d'unité organique de la cité et qui est menée assez loin pour déboucher sur la dualité de la solidarité naturelle et de la solidarité artificielle. Une critique au niveau des idées, ensuite, issue de la tradition islamique et qui introduit, entre autres, la prétention à l'égalité et la nécessité de l'accord unanime.

Cette double critique ne pouvait, dans un premier temps, que remettre en cause la légitimité purement rationnelle qui fonde la cité idéale de Platon : les actes du sage ne peuvent être tenus pour légitimes uniquement parce qu'ils relèvent de la raison : ils doivent aussi rencontrer le consentement des citoyens, et dériver d'un abandon volontaire, mais attentif de leur liberté. Le contrat devient dès lors la source obligatoire de toute légitimité.

Mais toute la difficulté de Tusi vient précisément de sa volonté de maintenir, à côté de ces notions de contrat et de consentement, la suprématie incontestée de la cité vertueuse, expression de la perfection naturelle de l'homme. D'où le postulat de la pratique de la vertu comme

43. Tusi, *op. cit.*, p. 225.

Bertrand Badie

source du meilleur contrat (en fait du plus avantageux) ; d'où également l'importance de la conviction rationnelle comme « conviction créée » chez les citoyens ; d'où enfin, le rôle actif confié à la religion. En fait on retrouve ici des postulats fragiles, comparables à ceux élaborés par les philosophes occidentaux qui, quelques siècles plus tard, s'efforceront, à leur tour de faire coïncider contrat et droit naturel. Dans un cas comme dans l'autre, le prix de cet effort aura été la transformation de la notion de contrat en une notion fictive, destinée surtout à rationaliser un état de domination, que ce soit, dans l'Orient médiéval, celle du calife ou du Prince, ou, dans l'Europe des Lumières, celle de la nouvelle classe des « propriétaires »...