



HAL
open science

la théologie d'al-farabi et son effet sur sa vision
politique : suivant sa tentative de conciliation entre
platon et aristote

Assia Ouail

► To cite this version:

Assia Ouail. la théologie d'al-farabi et son effet sur sa vision politique : suivant sa tentative de conciliation entre platon et aristote. Philosophie. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2019. Français. NNT : 2019MON30098 . tel-03006633v2

HAL Id: tel-03006633

<https://theses.hal.science/tel-03006633v2>

Submitted on 16 Nov 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE

Pour obtenir le grade de
Docteur

Délivré par **UNIVERSITE PAUL VALÉRY 3**

Préparée au sein de l'école doctorale E 58
Et de l'unité de recherche CRISES (E.A 4424)

Spécialité : **PHILOSOPHIE**

Présentée par **OUIL ASSIA**

LA THEOLOGIE D'AL-FÂRÂBÎ
ET SON EFFET SUR SA VISION POLITIQUE
Suivant sa Tentative de conciliation entre Platon et Aristote

Soutenue le 1^{er} Février 2019 devant le jury composé de

M. Jean-Luc PÉRILLIÉ, MCF HDR, Université Paul Valéry	Directeur de recherche
M. Philippe VALLAT, Professeur, Université de Vienne	Rapporteur
M. Abbas MAKRAM, Professeur, ENS de Lyon	Rapporteur
M. Alonso TORDESILLAS, Professeur, Université d'Aix Marseille	Membre du jury
M. Abdenbi LACHKAR, Professeur, Université Paul Valéry	Membre du jury
Mme. Samia MIOSSEC, MCF, Université Paul Valéry	Membre du jury



Résumé :

Abu Nasr Al-Fârâbî, est un philosophe musulman persan né en 872, connu également en Occident sous le nom d'Alpharabius. Il a contribué, dans ses écrits, à enrichir la rencontre entre la théologie musulmane chiite et la philosophie grecque, et bien qu'il n'ait pas connu la langue grecque, les traductions de son époque, qui étaient reconnues pour leur méthodologie scientifique et accréditées par la maison de sagesse de Baghdâd, lui ont permis de se rapprocher de cette philosophie et de mettre en place une philosophie qui lui était propre.

En tant que théologien chiite, Al-Fârâbî a adopté la tendance philosophique néoplatonicienne, et a tenté, en même temps, de concilier le platonisme et l'aristotélisme, dans le but de mettre en place une conception rationnelle de sa religion, en suivant le principe consistant à se servir de la philosophie pour démontrer les choses spéculatives de la religion et conditionner ses choses pratiques. La manière dont Al-Fârâbî s'est servi de la philosophie en tant qu'outil de démonstration rationnelle, n'est en réalité que la plateforme d'une vision politique par laquelle il a aspiré à la constitution d'une cité vertueuse fondée sur les vertus et dont le but ne serait que d'atteindre la félicité.

Principalement, Al-Fârâbî semble, parfois, en accord avec Platon et Aristote tout en étant, à d'autres moments, en accord avec l'un d'eux contre l'autre, mais il arrive qu'il se trouve en désaccord avec eux deux lorsque leurs philosophies s'opposent à ses propres convictions religieuses, et le poussent à favoriser ses convictions concernant leurs philosophies.

Abstract :

Abu Nasr Al-Fârâbî is a Persian muslim philosopher, born in 872, also known in the West as Alpharabius. In his writings, he helped enrich the encounter between chiite muslim theology and Greek philosophy, although he did not know the Greek language, the translations of his time, which were recognized for their scientific methodology and accredited by the wisdom house of Baghdâd, allowed him to get closer to this philosophy and to put in place a philosophy of his own.

As a chiite theologian, Al-Fârâbî adopted the Neoplatonic philosophical trend, and at the same time tried to reconcile Platonism and Aristotelianism, in order to establish a rational conception of his religion, following the principle of using the philosophy to demonstrate the speculative issues of religion and to set conditions to the practical issues. The way in which Al-Fârâbî has used philosophy as a tool of rational demonstration is in reality only the platform of a political vision, by which he aspired to the constitution of a virtuous city founded on the virtues, and whose aim would only be to attain happiness.

In principle, sometimes Al-Fârâbî seems in agreement with Plato and Aristotle while being, at other times, in agreement with one of them against the other. But he sometimes disagrees with them when their philosophies oppose his own religious convictions, and that push him to give preference to his beliefs about their philosophies.

Dédicace

Aux deux plus grands héros de ma vie : Ma Mère et mon Père qui sans eux je n'aurai jamais pu arriver à ce jour dans lequel je vis cet événement remarquable...Et cela grâce à eux qui ont toujours été là pour me soutenir, et me donner le magnifique modèle de labeur et de persévérance.

J'espère qu'ils trouveront dans ce travail une part de ma plus grande reconnaissance et de mon tout puissant amour.

Remerciements

On dit souvent que *le trajet est aussi important que la destination*. Les années de Doctorat à notre honorable université, m'ont permis de bien comprendre la signification de cette phrase toute simple. Ce parcours, en effet, ne s'est pas réalisé sans le soulèvement d'un grand défi qui a nécessité de longues et pénibles heures de travail. Ainsi, je tiens à la fin de cette étude, à remercier, en premier lieu, le bon DIEU tout puissant de m'avoir donné la foi et le courage pour la réaliser.

Aussi, mes plus grands remerciements à mes parents pour tous les sacrifices qu'ils ont consentis pour me permettre de suivre mes études, et n'avoir jamais cessé de m'encourager pour donner le meilleur de moi-même. Puis, à tous mes sœurs et frères qui m'ont bien soutenu tout le long de mon parcours universitaire. Aussi, je remercie mon mari Mudhar Farouq Altikriti pour toute l'aide et l'encouragement qu'il n'a jamais cessé de m'attribuer.

Et surtout, je tiens à présenter mes sincères remerciements, ainsi que ma profonde gratitude à mon directeur de thèse le Professeur Jean-Luc Périllié, qui a cru en sa confiance cette recherche et dont la disponibilité, le savoir-faire et le soutien ne m'ont jamais fait défaut.

Je remercie également tous mes professeurs du département de philosophie de l'unité CRISES (EA 4424) à l'université Paul Valéry - Montpellier III, qui par leur aide et leurs judicieux conseils nous ont assuré un excellent climat d'apprentissage ; ainsi que les responsables administratifs de l'école doctorale 58 pour leur générosité et amabilité qu'ils manifestaient durant nos contacts. Enfin je remercie tous ceux qui ont participé de près ou de loin à la réalisation de cette modeste étude avec honneur et plaisir.

Merci à Tous

INTRODUCTION

La philosophie grecque, dans son effort pour mettre en place un système du monde cohérent, ne s'est pas mise en conflit avec la religion, car elle ne l'a pas réfutée, mais bien au contraire, elle s'est engagée à la repenser, ce qui a permis à la recherche philosophique de côtoyer intimement la religion, dans un cadre d'échange qui paraissait le plus souvent analytique et conflictuel. Cependant, la divinité et ses paroles sont devenues, dans cette philosophie, l'objet d'une enquête rationnelle après avoir été le domaine d'une révélation mystérieuse, afin d'être formulées dans un discours rationnel. Par conséquent, la divinité apparaît dans cette philosophie en tant que principe et essence immuable, et se présente alors sous la forme de l'intelligible.

Ainsi, c'est grâce à son discours rationnel que la philosophie grecque parvint à avoir de l'effet sur la culture musulmane dont le fondement doctrinal se basait sur la glorification de l'unicité de Dieu et de ses attributs, en croyant que chacun d'entre eux désignait un caractère qui est lui aussi au summum de la perfection. Avant de connaître la philosophie grecque, une telle culture refusait totalement toute approche rationnelle de la religion, du fait qu'elle croyait que cela pourrait engendrer son éloignement de sa conviction de l'unicité de Dieu. Cependant, elle pensait que ce refus préserverait sa doctrine de tout ce qui pourrait lui nuire. Mais, après s'être rapprochée de la philosophie grecque, elle se retrouva en confrontation directe avec la recherche critique, qui l'a infiltrée par le biais du mouvement de traduction des ouvrages philosophiques grecs, qui débuta à l'époque des Omeyyades, et atteignit son apogée à l'époque des Abbassides, en provoquant la naissance d'une philosophie islamique qui naquit au milieu d'un grand conflit politico-religieux.

Au milieu de cette situation politico-culturelle conflictuelle, apparaît Al-Fârâbî qui, aux yeux d'Averroès, passe pour avoir établi définitivement la gloire de la philosophie islamique. En tant que philosophe profond et original, il est l'une des figures centrales de l'histoire de la philosophie médiévale. Il fonda une école à Bagdad, où il donna des cours philosophiques, et de ce fait, ses ouvrages sont bien souvent une mise par écrit d'un enseignement oral qui voulait, à travers lui, transmettre les connaissances qu'il avait pu acquérir par son étude de la philosophie grecque. Par conséquent, ses cours connurent la notoriété et ses disciples se multiplièrent surtout en raison de ses commentaires sur les œuvres d'Aristote.

Tout cela paraît historiquement beau, hormis le fait que Philippe Vallat, dans sa thèse doctorale, a semé des doutes sur la crédibilité des écrits d'Al-Fârâbî, en justifiant son point de vue par le fait que ce dernier ne connaissait pas la langue grecque, en mentionnant qu'il suffit de lire le tout début du livre « *Des lettres* » d'Al-Fârâbî pour s'apercevoir qu'il est peu probable qu'il la connaissait¹. Il était cependant très important pour moi, de prendre ces doutes en considération, du fait qu'ils furent à l'origine d'une grande problématique au sein de la philosophie islamique et dans la pensée d'Al-Fârâbî lui-même. C'est effectivement, cette problématique qui m'a incitée à effectuer mon étude intitulée *La théologie d'Al-Fârâbî et son effet sur sa vision politique : suivant sa tentative de conciliation entre Platon et Aristote*.

Par le fait, ces doutes ont excité ma curiosité et m'ouvert la porte à plusieurs questionnements qui tournent autour de la philosophie islamique en général, et d'Al-Fârâbî précisément, car s'il ne connaissait pas la langue grecque, peut-on en déduire qu'il aurait étudié la philosophie grecque à travers les traductions effectuées à cette époque ? Ainsi, il en ressort un second questionnement sur la crédibilité ou non de ces traductions.

Il est connu que la philosophie islamique, qui se développa premièrement à partir de l'étude des thèmes qui ne peuvent être prouvés que sur la base des versets coraniques et les paroles du prophète en reconnaissant uniquement la science du « *Kalâm* » développée par les Mu'tazilites, évolua graduellement jusqu'à atteindre l'étape de la démonstration rationnelle. Bien sûr, le rôle principal de sa naissance, revient au premier philosophe arabe Al-Kindi qui, en reprenant la philosophie aristotélicienne, ouvrit toutes grandes les portes à la recherche logique dans les sujets de la métaphysique dans le but de percevoir la connaissance des causes des choses. Cela lui vaudra la colère des théologiens, qui réagirent violemment contre sa conception, du fait qu'elle a permis à la philosophie de profaner la sainteté de la divinité par le principe de causalité, et que la divinité demeure au-dessus de toute étude.

Mais, sans se soucier de leur colère, il fut employé à la Maison de la Sagesse, sous le gouvernement du calife Al-Ma'mûn, et avait pour mission de traduire les manuscrits des savants grecs. Or, en raison de sa faible connaissance de la langue grecque, il était seulement chargé d'améliorer les traductions réalisées par les autres traducteurs, et d'ajouter ses propres

¹ Philippe Vallat, *Fârâbî et l'École d'Alexandrie. Des Prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Paris, Vrin, 2004, p. 13.

commentaires aux œuvres traduites¹. Ce qui nous fait en revenir à notre question principale, à savoir que si Al-Kindi ne maîtrisait pas le grec, il est cependant clair, qu'il étudiait la philosophie grecque à partir des traductions réalisées par ses collègues. Et là encore, on se trouve face à notre problématique qui a donné lieu à cette étude, et qui m'a poussée à s'intéresser d'abord à l'histoire du mouvement de traduction de la philosophie grecque au monde musulman, pour mettre le doigt sur son niveau d'élaboration afin de savoir si elle avait vraiment atteint le degré qui permet de la juger suffisante, pour pouvoir ensuite attribuer le nom de philosophe connaisseur de la philosophie grecque à Al-Kindi et, surtout à Al-Fârâbî, puisque cette recherche qui s'annonce déjà complexe, est consacrée à sa philosophie.

En plus de cela, ce qui l'a rendue encore plus compliquée, c'est la tournure complètement différente qu'a prise la jeune philosophie islamique, en changeant son parcours aristotélicien et en se dirigeant vers le néoPlatonisme, par le biais de ses théologiens Shiites qui trouvèrent dans ses concepts l'outil intellectuel qui leur permit de consolider leurs convictions Shiites dans leur controverse avec les autres tendances religieuses existant dans la société. Il est un fait qu'Al-Fârâbî, tout en adoptant la doctrine Shiiite, essaya d'un côté, d'harmoniser Aristote et Platon pour mettre en place une philosophie cohérente avec leurs deux philosophies, en ce qui concerne sa théologie ainsi que sa vision politique ; et que, de l'autre côté, il contribua par son effort à harmoniser sa philosophie avec la pensée Shiiite dont l'ouverture sur le néoPlatonisme ne permet pas de l'utiliser dans l'étude politique.

La difficulté de la recherche apparaît aussi lorsqu'Al-Fârâbî privilégie une conception assez différente des rapports entre le « divin » Platon et le « sage » Aristote. Une autre représentation de leurs rapports reviendrait plutôt à répartir entre eux, suivant une appréciation particulière de leurs compétences respectives, le double objectif spéculatif et politique que la philosophie avait, selon lui, à remplir pour être parfaite. Cette représentation Fârâbienne des deux philosophes semble bien influencée par le néoplatonisme, qui a eu un important effet sur l'enseignement d'Al-Fârâbî, et est largement visible en ce qui concerne les deux appellations : « Divin » pour Platon et « sage » pour Aristote, et cette influence se manifeste même à plusieurs reprises dans ses ouvrages. Pensons à titre d'exemple qu'il identifie la source Platonicienne de la description qu'il donne de sa doctrine à la séparation de

¹ Abu Al-Faraj Ibn Al-Nadim, *Al-Fihrist*, Introduction et notation par Redha Tajadud, Bierut, Dar al-Massyra, 1988, p. 316.

l'âme. On peut tout du moins relever qu'Al-Fârâbî fait preuve, dans son introduction générale à la philosophie, d'une connaissance exacte de l'interprétation d'origine néoplatonicienne, de « *la meditatio mortis* » du « *Phédon* ».

Une autre problématique doit être examinée dans cette recherche, à savoir celle de l'existence d'un grand paradoxe entre la religion musulmane des philosophes arabes tels qu'Al-Fârâbî, qui peut être considérée comme monothéiste et inspirée de la révélation divine (Q'uran), et le rapprochement de la philosophie grecque opéré par ces philosophes qui était qualifié de panthéiste. D'ailleurs, ce fut la raison pour laquelle les théologiens musulmans reprochaient aux philosophes musulmans leur préoccupation pour cette philosophie, et interdisaient aux citoyens musulmans de se livrer aux doctrines panthéistes des philosophes.

Ainsi, nous a vu qu'il serait préférable de s'intéresser en premier lieu à l'histoire du mouvement de traduction, pour avoir une approche qui doit éclairer notre cheminement concernant le mode d'infiltration de la philosophie grecque dans le monde arabe, pour connaître son efficacité dans la transmission des connaissances de cette philosophie aux philosophes musulmans tels qu'Al-Fârâbî. Puis, ensuite, on essaiera de voir comment Al-Fârâbî a essayé d'harmoniser, théologiquement parlant, sa doctrine musulmane monothéiste avec le panthéisme grec ; et puis nous allons examiner comment il a tenté de concilier les deux tendances philosophiques grecques si différentes l'une de l'autre que sont le Platonisme et l'Aristotélisme, et d'autre part sa conciliation entre la religion et la philosophie.

Cette tentative a été décrite par Khouri Ilyias qui explique en ces termes le mélange qu'a tenté de réaliser Al-Fârâbî entre le Platonisme et l'Aristotélisme : « le Platonisme avait besoin d'un esprit scientifique et de la logique. Et c'est ce qu'a fait Al-Fârâbî, en éliminant du Platonisme les rêves poétiques qui ne s'appuyaient nullement sur l'expérience et la démonstration tel que ce qui concerne l'immortalité de l'âme, l'incarnation et l'union totale avec dieu. Et il y a inséré les analyses Aristotéliennes profondes. »¹ (Nous traduisons).

Nous essaierons donc de nous rapprocher de la philosophie Fârâbienne pour voir à quel point cet avis est vrai ou non. Puis, nous nous verrons contrainte de nous confronter au sujet de sa tentative d'harmoniser sa philosophie construite sur la philosophie de ces deux

¹ Mustapha Galeb, *Al-Fârâbî*, vol. 1, in *Fî sabîl mawsou'a falsafya (Vers une Encyclopédie philosophique)*, Beirut, Manšūrât Dār Al Hillāl, 1998, p. 33-34.

grands penseurs grecs, et la philosophie Shiite qui, du côté de sa théologie s'est constituée sur le néoPlatonisme, or politiquement elle possède une vision très éloignée de la philosophie grecque, puisqu'elle est restée prisonnière de sa théorie de l'Imamat, dans laquelle il n'est permis d'avoir accès à aucune autre culture que la culture traditionnelle, que leurs ancêtres avaient reçue en héritage.

Mais, Al-Fârâbî, par son génie, a eu l'audace de faire pénétrer la philosophie de Platon et d'Aristote au cœur de leur théorie, pour instaurer une philosophie politique conforme à la pensée Shiite d'une part, mais plus évolutive et plus logique par rapport à elle, d'autre part. Il reste à voir s'il a réussi à produire un brassage homogène entre elles deux ou non, et c'est ce qui nous incite à nous plonger dans ses écrits pour pouvoir trouver des réponses aux questions posées ici. Cela est d'autant plus vrai si l'on sait qu'Al-Fârâbî, dans un contexte de recherche concentré sur le problème de la relation entre la religion et la philosophie, a pu mettre en avant le thème de la relation entre la philosophie et la politique, en soulevant la question des rapports entre la religion et la politique, ainsi que la philosophie et la politique ; dans le but de réaliser le dessein d'une cité vertueuse, sous le poids des conflits politico-religieux que subissait sa société.

De ce fait, il serait primordial de découvrir ce dessein par cette étude dans laquelle on a essayé de proposer une approche de la pensée d'Al-Fârâbî qui reste toujours intéressante à découvrir. N'oublions pas de mentionner que cette étude, vient après plusieurs autres, qui ont prêté un grand intérêt à sa pensée, réalisées par plusieurs chercheurs qui ont consacré leurs efforts à étudier ses écrits sur la religion, la philosophie et la politique, depuis les temps anciens. Mais, en fait, celles qui nous intéressent, ici, sont les plus importantes effectuées dans les temps modernes en Occident et, il leur incombe d'avoir l'honneur d'inaugurer les recherches modernes sur sa pensée et, par conséquent, de devenir une plateforme pour les études à venir.

La première étude, qui peut être qualifiée de complète à ce sujet, est celle qui fut publiée en 1936 par Ibrahim Madkour : « C'était le première ouvrage proprement dit sur Al-Fârâbî [...], correspondant à ce que la recherche pouvait conclure à partir de l'œuvre publiée

et des manuscrits alors connus dans les bibliothèques européennes »¹. A la même époque (1936), Leo Strauss était parvenu, de son côté, par l'examen du « Reschith Chokhmah de Falaquera, à identifier la structure des principaux ouvrages philosophiques d'Al-Fârâbî, la trilogie intitulée *Philosophie de Platon et d'Aristote*, comprenant « *L'Obtention du bonheur, La Philosophie de Platon et La Philosophie d'Aristote* »². Cependant, l'avancée la plus décisive fut la publication de *La philosophie de Platon* en 1943 par ce même auteur, suivie par un essai en 1945.

Hormis que la relation entre la religion et la philosophie dans la pensée d'Al-Fârâbî n'est apparue d'une manière explicite que grâce à la publication de son *Livre de la religion* en 1968³, puisque sous sa lumière cette relation est devenue intelligible, et même plus, c'est par sa publication que la vision d'Al-Fârâbî sur la relation entre la cité, la religion s'éclaire. Vient, ensuite, la publication de son livre *La Cité vertueuse* en 1985, qui complète cette relation en expliquant le lien existant entre la religion et la philosophie d'une part, et entre les deux et la politique, de l'autre ; sans oublier la publication de l'ouvrage *L'Harmonie entre les opinions des deux sages : le Divin Platon et Aristote*, en 1989, qui a déterminé l'image d'Al-Fârâbî auprès de ses lecteurs en le montrant en tant que philosophe inaugurant une tradition de retour à ce qu'il a appelé les deux sources premières de l'enquête philosophique, à savoir Platon et Aristote.

Ensuite, ce processus de publication de ses livres s'est poursuivi, accompagné d'études effectuées sur sa pensée telles que les thèses doctorales qui ont montré sa grande richesse, et sont devenues des références incontournables pour tout chercheur voulant l'étudier, à titre d'exemple, mentionnons les deux thèses suivantes :

- Du Coran à la Philosophie : La langue Arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Fârâbî. Jacques Langhade, 1994 ;
- Fârâbî et L'école d'ALEXANDRIE : Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique. Philippe Vallat, 2012 ;

¹ Muhsin Mahdi, *La Fondation de la philosophie politique en islam. La cité vertueuse d'Al-Fârâbî*, trad. par l'américain François Zabbal, Paris, Flammarion, 2002, p. 14.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 15.

Et bien d'autres études et recherches qui ont pu, petit à petit, éclairer les éléments de sa philosophie qui mérite toujours le grand intérêt qui lui est réservé, mais qu'il nous est impossible, malheureusement, de les citer ici . Ce qui rend cette étude, juste un pas de plus sur ce chemin passionnant ; et dans laquelle, l'approche à la pensée d'Al-Fârâbî se fait sous un angle différent ; puisque cette étude se consacre à voir de près le rapprochement entre la pensée d'Al-Fârâbî avec celle de Platon et Aristote dans une seule lecture comparative, dans le but d'avoir une idée sur l'effet de la philosophie grecque sur la pensée musulmane, à travers l'exemple d'Al-Fârâbî qui est connu autant que le fondateur de la philosophie islamique. Mais, l'intérêt de cette étude, se porte, surtout, sur le rapprochement entre la conception du *Don Divin* dans la théorie prophétique d'Al-Fârâbî et la conception de la *theia moira* dans la pensée de Platon, surtout si l'on sait, qu'historiquement, la pensée musulmane est caractérisée autant que pensée influencée par Aristote plus que Platon. cette approche a pu être réalisé grâce au grand soutien et l'immense aide du directeur de thèse, qui a déjà effectuer des travaux sur cette conception dans la pensée Platonicienne, ce qui nous a rendu la tâche facile, à l'aide de ses instructions qui nous ont éclairer tout le long de ce parcours doctorale. Nous espérons qu'elle marquera ce chemin par une valeur ajoutée dans la découverte des merveilles de la pensée d'Al-Fârâbî encore préservées jalousement dans ses livres.

Ainsi, nous avons utilisé, dans cette étude, différentes œuvres d'Al-Fârâbî ainsi que de Platon et d'Aristote, et diverses autres études qui se sont avérées nécessaires pour compléter ce travail, suivant une méthodologie comparative et analytique. En ce qui concerne les œuvres des trois philosophes, nous avons présenté les textes traduits en langue française avec une translittération de la terminologie de chacun selon sa langue d'origine. Pour ce qui est de la langue Arabe, la translittération a été effectuée sous la lumière des tableaux (1 et 2)¹, publiés sur le site internet de la bibliothèque nationale de France (BNF)², parce que nous avons vu qu'il serait nécessaire de les citer afin de faciliter la lecture des translittérations mentionnées dans cette étude.

Pour ce qui est de la traduction des œuvres d'Al-Fârâbî, elle nous a été facile grâce à notre maîtrise des deux langues (arabe et français), nous avons donc donné notre propre

¹ Voir tableaux 1 et 2, p. 20-22.

² http://guideducatalogueur.bnf.fr/abn/GPC.nsf/gpc_page?openform&type_page=fiche&unid=C00F8804C7C3E372C12576A8002BED96.

traduction de certains passages dont nous n'avons pas pu trouver de traductions publiées, c'est pourquoi il sera mentionné dans cette étude certaines traductions tirées des versions de livres d'Al-Fârâbî traduits et publiés, mais d'autres sont le fruit de notre propre effort de traduction, mentionnée par la remarque (Nous traduisons). En fait, la disponibilité de la traduction, de certains livres d'Al-Fârâbî, ne nous a pas empêchée de vérifier, le plus possible, la conformité des textes traduits, cités dans cette étude, avec leurs versions originale Arabe. Par exemple, le titre de son ouvrage « *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fāḍila* » a été traduit par Tahani Sabri comme suit : (*Traité des Opinions des habitants de la cité idéale*), édition Vrin, Paris, 1990. Par ce fait, on trouve dans le titre, ainsi que dans le contenu du traité, le terme (*al-madīna al-fāḍila*) traduit en (*la cité idéale*), sauf que le terme en Arabe nous fait revenir au sens « *la cité vertueuse* » et non pas « *la cité idéale* », parce le terme « *faḍīla* » signifie en Français la vertu. Ceci nous a permis d'adopter notre traduction « *la cité vertueuse* », dans l'ensemble de cette étude et de ne garder le terme « *cité idéale* » que dans les citations et les références.

Mais en ce qui concerne la traduction des textes grecs, elle a été, pour nous, plus pénible que sa précédente à cause de l'originalité et l'ancienneté de cette langue et notre pauvre connaissance d'elle ; ce qui nous a poussé à faire appel à l'aide d'une professeure de langue grecque ancienne et doctorante en philosophie à l'université de Strasbourg Mme Eleni Kontogianni, qui nous a apporté son grand soutien dans la traduction des textes grecs ; et que je remercie du fond du cœur.

Il serait, aussi nécessaire, de mentionner l'état de la difficulté rencontrée le long de cette étude qui réside en deux obstacles majeurs : le premier est la difficulté de la recherche dans la première partie consacrée à l'étude historique, à cause de la situation historique si conflictuelle et si mouvementé à l'époque Abbâside. Surtout que ceci a rendu l'étude difficile pour déceler le trait d'infiltration de la philosophie grecque et son influence sur l'enseignement des premiers penseurs musulmans y compris Al-Fârâbî, la chose qui a permis l'apparition de la philosophie musulmane. La seconde difficulté rencontrée se manifeste par l'ambiguïté de la théologie Shiiite et son influence sur la pensée d'Al-Fârâbî et par ce fait, il était très compliqué de chercher à l'expliquer rationnellement tant chez eux que chez Al-Fârâbî surtout lorsqu'il s'agissait de la comparer avec la philosophie de Platon et celle

d'Aristote. Cependant, nous avons pris soin de suivre un plan de travail constitué de quatre parties dont chacune contient trois chapitres comme suit :

Première partie : Cette partie sera consacrée à l'étude historique des deux aspects politique et culturel, qui distinguent la période de la dynastie Abbasside dans l'histoire du monde arabe. Ensuite, elle se penchera sur l'histoire du mouvement de traduction des ouvrages grecs, effectué à cette époque. L'objectif du dernier chapitre de cette partie consistera à découvrir les étapes du passage de la philosophie islamique de l'aristotélisme au néoPlatonisme par lequel Al-Fârâbî était influencé. Par conséquent, cette partie sera partagée en trois chapitres dont chacun sera réservé à étudier certains de ces points de la sorte :

Premier chapitre : L'attention se portera, dans ce chapitre, sur la méthodologie de traduction répandue à l'époque Abbâsside et enseignée à la maison de la sagesse du calife Al-Mamoun, puis traitera de la méthode du traducteur Hunayn Ibn Ishaq qui était la plus adoptée du fait qu'elle était la plus conforme aux normes scientifiques. Ce cheminement nous renverra à l'étude des traductions réalisées à cette époque des philosophes grecs : Platon, Aristote, Plotin et Proclus, qui ont eu le plus d'influence sur la philosophie musulmane, le but étant de saisir leur influence sur l'enseignement d'Al-Fârâbî.

Deuxième chapitre : L'étude de ce chapitre se penchera sur l'utilisation de la philosophie grecque dans les conflits politico-religieux à l'époque Abbasside qui a contribué à l'apparition de la science du *Kalâm* par les Mu'tazilites, les premiers théologiens musulmans utilisateurs de la philosophie grecque. Cette science religieuse musulmane qui se servait de l'argumentation logique afin de défendre les idées de l'islam, et constituait la plate-forme de l'apparition de la philosophie islamique qui vit le jour avec le philosophe Arabe Al-Kindi, son fondateur dont les recherches se sont concentrées sur l'Aristotélisme.

Troisième chapitre : Dans ce chapitre, nous allons voir comment la philosophie islamique a pris une tournure différente depuis son point de départ qui était l'Aristotélisme, et s'orienta vers le NéoPlatonisme qui a eu la plus grande influence sur l'enseignement d'Al-Fârâbî, en tant que penseur de tendance religieuse Shiite. Puis, nous allons considérer l'approche entre son enseignement et celui des Ikhwân al-Safâ, groupe de penseurs Ismaélites qui a adopté le NéoPlatonisme, pour mettre en place leur propre philosophie.

Deuxième partie : Cette partie sera consacrée à l'étude de la théologie d'Al-Fârâbî en tant que penseur musulman Shiite, influencé par le Néoplatonisme et qui constitue sa philosophie sur une base néoplatonicienne, dans un contexte d'harmonisation entre Platon et Aristote. Et de ce fait, cette partie sera divisée en quatre chapitres comme suit :

Premier chapitre : on verra dans ce chapitre comment la théorie linguistique d'Al-Fârâbî lui a permis de proposer une approche conciliant la religion à la philosophie dans le but d'essayer de trouver une certaine harmonie entre elles deux, d'autant plus que la philosophie était mal vue par les théologiens de son époque. Ainsi, l'on verra comment il a tenté de réaliser ce rapprochement, en commençant par donner sa propre définition de la religion. Cette définition lui servira de point de départ pour tisser une relation entre la religion et la philosophie, et c'est sur la base de cette relation qu'il essayera de créer une harmonie entre elles deux. Puis en nous basant sur les caractéristiques de cette relation, nous verrons comment Al-Fârâbî définit la philosophie de telle sorte qu'elle ne soit pas en contradiction avec la religion. Cette définition nous permettra ensuite de voir comment Al-Fârâbî envisage la place de la philosophie parmi toutes les sciences, pour en tirer des conclusions concernant sa vision novatrice vis-à-vis de la philosophie et son importance dans le monde de la connaissance.

Deuxième chapitre : Après avoir, dans le chapitre précédent, montré la relation certaine qu'établit Al-Fârâbî entre la religion et la philosophie, pour nier toute contradiction entre les deux, nous verrons dans ce second chapitre comment Al-Fârâbî s'est servi de la philosophie pour donner une conception qui lui est propre de la divinité suprême monothéiste (le dieu unique) en suivant sa religion musulmane. Ensuite, nous nous demanderons comment cette conception théologique prendra des dimensions philosophiques, c'est-à-dire comment ce philosophe argumente pour prouver que son dieu unique est tout à la fois une réalité intelligible et un intellect en se basant sur les deux aspects philosophiques de Platon et d'Aristote afin de bâtir sa propre conception de dieu qui demeure toujours fidèle à ses doctrines musulmanes.

Troisième chapitre : Dans le troisième chapitre, nous verrons comment Al-Fârâbî insiste pour suivre sa méthode d'utilisation de la dualité philosophique (Platon- Aristote), afin de prouver deux points importants de sa religion :

- L'existence d'une divinité suprême qui est Dieu nommé Être Premier : on verra ici quels ont été ses arguments philosophiques pour prouver cela.
- L'unicité de l'existence de ce Dieu (Être Premier) : nous examinerons comment Al-Fârâbî a essayé de prouver cette unicité qui écarte toute autre proposition d'existence d'autres dieux, pour prouver la véracité de sa religion monothéiste au moyen de la philosophie de Platon et d'Aristote.

Quatrième chapitre : Nous nous demanderons dans ce chapitre, quelles sont les qualités qu'Al-Fârâbî a attribuées à son Dieu unique (Être Premier). Ces attributs existent bien sûr dans sa religion musulmane, mais il s'est servi de la philosophie pour les exposer d'une manière démonstrative. En étudiant ces attributs, nous verrons comment Al-Fârâbî, après avoir donné une conception générale de son dieu, c'est-à-dire sa définition et ses attributs, dans un cheminement argumentatif philosophique, et en se servant des idées de Platon comme de celles d'Aristote, en est arrivé à proposer une nouvelle vision théorique de la création de l'univers qui lui est tout à fait propre.

Troisième partie : L'étude, dans cette partie, portera sur la vision politique d'Al-Fârâbî à la lumière de sa théologie influencée d'un côté, par le Néoplatonisme et de l'autre, par le Shiisme, dans le contexte de son effort pour concilier Platon et Aristote, et présenter une vision politique qui lui soit propre, mais influencée par ces trois philosophies. En effet, cette partie sera partagée en trois chapitres de la façon suivante :

Premier chapitre : Il conviendra d'entamer l'étude de ce chapitre, par la concentration sur la théorie de la prophétie dans la pensée d'Al-Fârâbî, pour voir à quel point il a pu concilier dans cette théorie, la philosophie de Platon, celle d'Aristote et celle des Shiites. Ses fondements se basent en effet sur leur théorie de l'Imamat. Ainsi, on verra si Al-Fârâbî a pu créer une harmonie entre la philosophie grecque rationnelle dans sa définition du chef philosophe, et celle de l'Imamat dont le fondement est typiquement religieux et propre à eux. Puis, on essaiera de voir le profil de l'Imam dans la pensée d'Al-Fârâbî et comment il peut être philosophe, d'autant plus que nous allons analyser comment il essaiera d'expliquer le phénomène de la prophétie qui est connu dans la culture musulmane sous une forme mystérieuse, d'une manière philosophique.

Deuxième chapitre : Ce chapitre sera consacré à étudier comment Al-Fârâbî classifie les genres de cités opposées à la cité vertueuse ; tout en définissant chaque genre suivant sa vision du perfectionnisme que constitue une cité et ce qui peut l'améliorer. Nous essayerons de voir dans quel concept philosophique doit être classé chaque genre et les critères qui peuvent qualifier chaque genre et le distinguer des autres. Nous commencerons par le genre fondé en vue de l'acquisition du strict nécessaire, puis passerons aux autres genres qui sont : les cités viciées, la cité oligarchique, la cité hédoniste, la cité timarchique, la cité tyrannique, et enfin la cité démocratique.

Troisième chapitre : Le dernier chapitre sera dirigé vers l'étude de la cité vertueuse dans la conception d'Al-Fârâbî. Dans ce dernier, nous allons voir comment la cité parfaite est définie dans sa pensée, bien sûr, toujours suivant sa tentative de conciliation entre Platon et Aristote. Le but sera d'analyser comment il a présenté la constitution de sa cité à la lumière de sa théologie, en appliquant le principe de la similitude entre l'exemple microcosmique et l'exemple macrocosmique. De ce fait, nous allons observer quelles sont les qualités du chef de la cité parfaite, et voir qu'il doit être à son tour parfait pour assurer la perfection de la cité, puis étudier les qualités des habitants de la cité vertueuse, selon la conception d'Al-Fârâbî qui tient à ce que les habitants soient éduqués pour qu'ils soient parfaits et contribuent à réaliser la perfection de la cité.

En conclusion, l'on va faire un résumé général de la philosophie d'Al-Fârâbî présentée dans cette étude, et voir s'il a réussi, d'un côté, à harmoniser la philosophie et la religion, et d'autre côté à harmoniser Platon et Aristote, et jusqu'à quel point il a pu le faire. Il nous incombera ensuite de voir à quel point sa théologie construite sur leurs philosophies a eu de l'effet sur sa vision politique qui, à son tour, était influencée non seulement par la philosophie grecque mais aussi par la vision politique Shiite, ce qui va créer un véritable mélange d'idées et de doctrines dont il serait intéressant de découvrir la combinaison.

Tableau 1 : Translittération des consonnes

N° d'ordre ISO	Caractère arabe	Translittération majuscule	Translittération minuscule
1	ا		
2	ء	ʾ	ʾ
3	ب	B	b
4	ت	T	t
5	ث	Ṭ	ṭ
6	ج	Ǧ	ǧ
7	ح	Ḥ	ḥ
8	خ	Ḫ	ḫ
9	د	D	d
10	ذ	Ḍ	ḍ
11	ر	R	r
12	ز	Z	z
13	س	S	s
14	ش	Š	š
15	ص	Ṣ	ṣ
16	ض	Ḍ	ḍ
17	ط	Ṭ	ṭ
18	ظ	Ẓ	ẓ
19	ع	ʿ	ʿ

20	غ	Ġ	ğ
21	ف	F	f
22	ق	Q	q
23	ك	K	k
24	ل	L	l
25	م	M	m
26	ن	N	n
27	ه	H	h
27a	ة		ġ
28	و	W	w
29	ي	Y	y
29a	ى		

Tableau 2 : Translittération des caractères non Alphabétiques

N° d'ordre ISO	Caractère arabe	Translittération majuscule	Translittération minuscule
30	◌َ		a
	◌َا	Ā	ā
	◌ِ	Ā	ā
30a	◌ُ	Ā	â
30b	◌ِى		á
	◌ِى		á
	◌ِى		á
31	◌ُ	U	u
	◌ُو	Ū	ū
	◌ُ	Non restitué	Non restitué
	◌ُو		aw
32	◌ِ	I	i
	◌ِى	Ī	ī
	◌ِ	Non restitué	Non restitué
	◌ِى		ay

PREMIERE PARTIE

La transmission de la philosophie grecque en terre d'Islam

et

son influence sur l'enseignement d'Al-Fârâbî

Abu Nasr Al-Fârâbî, dont le nom complet est Abû Nasr Mohammed ibn Mohammed ibn Tarkhân ibn Uzalagh Al-Fârâbî¹, est celui que l'on connaît également en Occident sous le nom d'Alpharabius². Il s'agit d'un philosophe musulman persan né en 872 à Wasij près de Fârâb en Transoxiane (actuel Kazakhstan)³, région islamisée seulement à partir de 840, et mort à Damas en Syrie en 950⁴. Dans sa ville natale, il se consacra à l'étude de différentes sciences : la jurisprudence, les mathématiques, la littérature et plusieurs langues : le turc (sa langue natale), l'arabe et le persan⁵. Il dut faire l'apprentissage de l'arabe à Boukhara où il a également eu l'occasion d'étudier la musique⁶. Avant de se consacrer à la philosophie, Al-Fârâbî fut donc vraisemblablement Cadi (juge) et musicien⁷, et dans ce dernier domaine il acquit par la suite une réputation de Maître qui perdure encore aujourd'hui. Vers 922, à l'âge de 50 ans, il partit en Irak, où il compléta ses études ; il mourut en 950 à environ quatre-vingts ans⁸.

Sa philosophie a été très suivie par des philosophes qui ont nettement marqué la philosophie médiévale tels qu'Averroès (Ibn Rausch) (1126-1198), qui reconnut l'importance de son savoir jusqu'à le nommer « Second Maître »⁹, en référence à son « Premier Maître » qui n'était autre qu'Aristote (384 av. J.-C. -322 av. J.-C.)¹⁰. Sa pensée eut une grande influence sur Averroès au point que ce dernier le considérait comme le maître qui a établi définitivement la gloire de la philosophie¹¹. Il influa également sur l'Islam occidental, les musulmans « espagnols » tels qu'Ibn Bâjja (Avempace) (1085-1138). Son influence sur les chrétiens latins n'est pas moindre¹²; de même que sur la pensée juive. Plusieurs de ses ouvrages ont même été

¹ Abu Baker Ibn-Khillikan, *Wafayat Al-A'yan. Introduction et notation : Ihssan Abbasse*, Tome 5, Bierut, Dar Sader, 1977, p. 153.

² Louis Moréti, *Le Grand Dictionnaire Historique ou Le Mélange Curieux De L'Histoire Sacrée Et Profane*, volume 1, Paris, Mariette, 1725, p. 294.

³ Abu Baker Ibn-Khillikan, *op.cit.*, p 157.

⁴ *Ibid.*, p. 156.

⁵ *Ibid.*, p. 153.

⁶ *Ibid.*, p. 155.

⁷ *Ibid.*, p. 153.

⁸ *Ibid.*

⁹ Saint Thomas d'Aquin, *Les principes de la réalité naturelle*, introduction, traduction et notes de Jean Madiran, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1963, p. 122.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

traduits en hébreu jusqu'au XIV^{ème} siècle, et ne subsistent aujourd'hui que grâce à ces traductions. Maimonide (1138-1204) le tenait pour le maître en logique¹.

Al-Fârâbî a laissé une bibliothèque très riche d'ouvrages dans différents domaines, dont une grande partie a toutefois disparu. Parmi ceux dont on a eu la chance d'hériter, figure son livre *Ihsaa al-Ulum*² (« Inventaire des sciences ») dans lequel il a établi les principes de base des sciences et leur classification, le traité intitulé « *Risāla fy al-'aql* »³ (L'épître de l'intellect) portant sur l'Intelligence et l'Intelligible, « *Kitāb al-wāḥid wa al-wihda* »⁴ (Traité sur l'Unité et l'Un), le traité « *Fy annafas* »⁵ (De l'âme), le traité « *Taḥṣyl assa'āda* »⁶ (De l'obtention du bonheur), « *Kitāb al-ḥorūf* »⁷ (Traité sur les lettres), « *Kitāb ārā' ahl al-madya al-fāḍyla* »⁸ (traité sur les opinions des habitants de la cité vertueuse)⁹, « *Kitāb al-musi'qā* »¹⁰ (Traité de la musique), etc. Cependant, il convient de remarquer que la langue de ses écrits étant d'origine perse, est critiquée par certains chercheurs contemporains tels que Philippe Vallat qui, en se fiant à l'analyse de Zimmermann, prétend que l'une des grandes difficultés de l'étude de ce philosophe est précisément sa syntaxe, qu'il juge parfois chaotique, souvent mal connue, et plus encore son caractère flou¹¹. Or, cette critique peut être réfutée pour deux raisons :

1. Al-Fârâbî avait complété sa connaissance théorique de la langue arabe en suivant à Baghdād l'enseignement des sciences linguistiques dispensé par Ibn as-Sirraj (m 928)¹² ;
2. Cette langue, que Vallat critique, est propre à la culture de l'époque, même si elle appartient à un arabe scientifique, de structure quasiment mathématique, très éloigné de l'aspect essentiellement inventif et décoratif de la littérature propre à cette langue¹³,

¹ André Valland, *Représentations I. La recherche de la raison*, Paris, Harmattan, 2011, p. 30.

² Abu Baker Ibn-Khillikan, *op.cit.*, p 154.

³ Muwafaqu'din Ibn Abi-Ussaybi'a, *O'youn al-Ana'e fi Akhbar al-Atibā'e*, Tome 2, Le Caire, Dar al-Ma'aryf, 1955, p. 137.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 138.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Philippe Vallat, *op.cit.*, p. 16.

¹² Abu Baker Ibn-Khillikan, *op.cit.*, p. 154.

¹³ Dominique Urvoy, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, édition Seuil, 2006, p. 282.

et se distingue par les caractéristiques, conflits et divergences culturelles de son époque, ce qui fait d'elle une langue de son temps, même si elle s'avère très stricte dans sa construction.

Par conséquent, même si ses textes consistent souvent en une simple transcription écrite, sans art, d'un enseignement oral qu'il transmettait, grâce aux connaissances qu'il avait pu acquérir par le biais de son étude de la philosophie grecque¹, ils connurent une grande notoriété et ses disciples se multiplièrent².

En plus de l'Arabe, l'historien biographe musulman Ibn Khilikan (1211/1282) mentionne sa profonde connaissance du grec³; en revanche, Philippe Vallat, en suivant toujours son analyse critique, réfute cette hypothèse et justifie son point de vue en affirmant que, pour constater son ignorance du grec, il suffit de lire le tout début de son livre *Les lettres*, de remarquer son utilisation médiocre de cette langue, et de s'apercevoir ainsi qu'il est peu probable qu'il la connaissait⁴. D'autre part, selon lui, l'argument qu'émet M. Grignaschi à ce sujet pour exprimer son doute confirme cette hypothèse, lorsqu'il se demande: « pourquoi dans ses commentaires, faits exclusivement d'après les traductions arabes d'Aristote, Al-Fârâbî ne se reporte-t-il jamais au grec pour s'assurer de l'exactitude de son texte ? »⁵.

Il apparaît que Philippe Vallat n'est pas le seul à nier qu'Al-Fârâbî connaissait le grec, car on constate que Zimmermann tend vers cette même hypothèse, puisqu'il affirme, lui aussi, qu'Al-Fârâbî ne connaissait pas les commentateurs grecs de première main, mais se contentait d'utiliser leurs analyses sans en identifier nominalement les auteurs⁶. Ces critiques posent un grave problème au sujet de la pensée d'Al-Fârâbî et suscitent des doutes sur la crédibilité de ses commentaires portant sur les dialogues de Platon et d'Aristote, ce d'autant plus qu'Al-Fârâbî avait commenté des traités philosophiques de ces deux philosophes, et si on se réfère à la liste de ses œuvres transmise par l'historien biographe musulman Ibn Abî Uşaybi'a (1203-1270), il est vraisemblable qu'Al-Fârâbî ait analysé une très grande partie des

¹ Philippe Vallat, *op.cit.*, p. 16.

² *Ibid.*

³ Abu Baker Ibn-Khillikan, *op.cit.*, p 153.

⁴ Philippe Vallat, *op.cit.*, p. 13.

⁵ *Ibid.*

⁶ Suzanne Husson, *Interpréter le De interpretatione*, Paris, Vrin, 2009, p. 14.

œuvres de physique¹, que nous allons essayer d'examiner plus loin dans cette partie de notre étude. La question qui se pose, paraît basée sur celle de sa connaissance ou non de la langue grecque, connaissance indispensable pour que ses commentaires soient acceptés comme les représentants de la continuité de la philosophie grecque dans son passage à une nouvelle langue (l'arabe) et à une nouvelle culture.

Afin de répondre à cette question, il faut se rapprocher historiquement de l'époque d'Al-Fârâbî qui est connue, en théorie, comme celle de l'apogée de la civilisation islamique ; cependant, même si elle se caractérisa par l'éclat culturel de cette civilisation, ce fut également une période de crise et de conflits culturels et politiques. Al-Fârâbî incarna les tensions de son temps, et parvint à mettre en place une plateforme de philosophie religieuse propre à la culture musulmane, déjà très troublée par les divergences doctrinales instaurées au sein de la société. Ainsi, pour mieux comprendre la façon dont Al-Fârâbî a recueilli l'héritage grec et comment il s'inscrit dans une certaine continuité, il nous faut prendre en considération l'aspect politico-culturel mouvementé de son époque (durant la dynastie Abbâsside au pouvoir entre 750-1258), et le système de traduction appliqué par les dirigeants successifs de cet Etat Islamique.

¹*Ibid.*, p. 15.

Premier Chapitre

Méthodologie de traduction à l'époque Abbâsside et l'influence des traductions d'ouvrages grecs sur Al-Fârâbî

A l'époque Omeyyade (661-750), les califes furent particulièrement engagés dans le processus d'ajustement du système gouvernemental. Parmi les soucis les plus urgents, figurait celui de tenir les comptes et les registres de l'Etat, les Arabes n'ayant eu aucune expérience de ce genre de procédure administrative. Les Omeyyades se contentèrent d'abord de laisser les choses en l'état, mais, plus tard, ils sentirent le besoin d'amorcer un changement sous le règne du calife Abd-al-Ma'lik (685-705) et un tel désir perdura chez ses successeurs immédiats¹. L'un de ces changements consista à utiliser l'arabe, au lieu du persan et du grec, en guise de nouvelle langue pour tenir les registres et les comptes publics. Ainsi, certaines considérations pratiques exigeaient aussi la traduction des tout premiers textes scientifiques et médicaux en arabe, bien que celle-ci ait d'abord été limitée aux disciplines purement pragmatiques ou semi-pragmatiques de la médecine, de l'alchimie et de l'astrologie².

Toutefois, le mérite d'amorcer le processus de traduction des œuvres de chimie, d'astrologie et médecine est attribué à Khalid ben-Yazid (mort en 704), prince Omeyyade qui se tourna vers l'étude de la chimie et l'astrologie pour se consoler lorsque ses prétentions au califat furent contrecarrées³. Pour s'en assurer, il suffit de consulter l'œuvre colossale qui nous a été laissée par le père de l'alchimie, Jabir Ibn Hayyan (721-815), qui permet de constater toute l'ampleur de l'intrusion. Dans son traité intitulé « *kiteb al-Maw'awyn* » (Livre des Balances), il fournit un exposé complet sur la manière de déduire de la conjonction des astres, les propriétés naturelles des corps et médicaments⁴. Cependant, le mouvement de traduction des ouvrages scientifiques et philosophiques n'a sérieusement commencé qu'à l'époque de la dynastie Abbâsside (750-1258). Il s'appuya sur l'ensemble de l'élite de la société Abbâsside, c'est-à-dire les califes et les princes, les fonctionnaires civils et les chefs

¹ Majid Fakhry, *Histoire de la philosophie islamique*, traduction de l'anglais par Marwan Nasr, Paris, Les Editions du Cerf, 1989, p. 28.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 31.

⁴ Mohammed Habib Samrakandi, *Place Jema' el Fna. Patrimoine oral de l'Humanité. Héritage commun en Méditerranée*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail (PUM), 1999, p. 77.

militaires, les marchands et les banquiers, les professeurs et les savants ; il ne s'est donc pas agi du projet favori d'un groupe particulier au service d'un programme limité. Il fut subventionné par d'énormes fonds, à la fois publics et privés¹. Le soutien à ce mouvement transcendait toutes les divisions religieuses, ethniques, tribales, linguistiques ou de sectes. Les mécènes furent recrutés aussi bien parmi les Arabes que les non-Arabes, les musulmans que les non-musulmans.

1. L'historique du mouvement de traduction à l'époque Abbâsside

Il est certain, historiquement, que les chrétiens de langue syriaque ont joué un rôle fondamental dans ce mouvement de traduction, parce que les traducteurs étaient issus principalement, mais non exclusivement, de leurs rangs². De même, sans le soutien actif de califes exceptionnels aux prémices de l'époque Abbâsside, le mouvement de traduction aurait sans nul doute évolué différemment, ce qu'a mentionné l'historien musulman Ibn-Khaldun (mort en 1406) :

Dès que les Arabes adoptèrent une culture sédentaire, ils voulurent étudier les sciences philosophiques dont ils avaient entendu parler par les évêques et les prêtres de leurs sujets chrétiens. Les califes Abbâssides font appel aux services des Syriens, qui continuent sous les auspices de ces nouveaux maîtres leur enseignement et leurs travaux.³

C'est ainsi que le calife Ja'afar al-Mansur (m 775) demanda à l'empereur de Byzance de lui envoyer des livres de mathématiques, et que l'empereur lui fit porter le traité d'Euclide et certains ouvrages de physique. Les musulmans lurent et étudièrent tous ces traités, ce qui leur donna le goût d'en savoir davantage⁴. Même le calife Al-Ma'mûn (786-833) fut un protecteur éclairé des sciences et de la littérature. L'historien musulman Abu Al-Faraj Ibn Al-Nadim (mort en 967) précise qu'Al-Ma'mûn « regardait les savants, [...], comme des êtres choisis par Dieu pour perfectionner la raison ; c'étaient les flambeaux du monde, les guides du

¹ Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe. Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société Abbasside primitive (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)*, trad. de l'anglais par Abdesselam Cheddadi, Paris, Aubier (Flammarion), 2005, p. 24.

² *Ibid.*

³ Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age : des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Payot, 1999, p. 355.

⁴ Abd Al-Rahman Ibn Khaldun, *Muqaddima : Sur la place occupée par les chrétiens syriaques dans la Bagdad Abbasside et leurs relations avec les califes*, trad. par Vincent-Mansour Monteil, Belgique, Louvain, 1980, p. 1046.

genre humain ; sans eux la terre devait retourner à la barbarie primitive. »¹. Bachelet ajoute qu'Al-Ma'mûn « fit transcrire du grec les ouvrages qui traitaient d'astronomie, de géométrie, de médecine, de philosophie, et les fit traduire d'abord en syriaque, puis en arabe. »².

Un enseignement public fut organisé dans les villes importantes : « le calife assistait en personne aux conférences au cours desquelles étaient traitées les matières les plus ardues. »³ et il « entreprit une longue guerre pour enlever à Constantinople un savant renommé, et ne se retira qu'après avoir pris en échange un précieux manuscrit d'Aristote. »⁴. Un tel constat nous amène à nous demander : pourquoi des califes Arabes de souche Qur'anique, appartenant à des générations à peine postérieures à celle du prophète, pouvaient-ils ressentir de l'intérêt pour des traductions de livres grecs ?

Ce mouvement de traduction gréco-arabe est un phénomène social extrêmement complexe dont la cause ne peut être réduite à aucune circonstance singulière, aucune série d'événements, ni aucune personnalité. Un grand nombre de facteurs ont contribué à son développement et à ce qu'il perdure, parce que ce mouvement était fortement lié, d'une part, à la fondation de Baghdâd et à l'établissement dans cette ville des califes Abbâssides en tant qu'administrateurs d'un empire mondial et, de l'autre, aux besoins spécifiques de la société de Baghdâd au moment où elle était en train de se construire à la fois à travers l'action de la dynastie et de l'élite Abbâsside et par le biais de sa propre configuration, une configuration spécifique et sans précédent.

Dimitri Gutas, dans son étude portant sur ce sujet, a montré que, parmi les conditions qui ont préparé le contexte dans lequel un mouvement de traduction a pu émerger et s'épanouir à Baghdâd, figurent d'une part, les conquêtes arabes jusqu'à la fin de la période Omeyyade, et de l'autre, la révolution Abbâsside⁵. De ce fait, l'introduction de la technologie de la fabrication du papier dans le monde islamique par les prisonniers chinois de la guerre de 751⁶ fut un résultat remarquable des conquêtes arabes et l'un des facteurs les plus importants de la diffusion de la science en général. En plus de l'introduction du papier, la levée des

¹ M. Théodore Bachelet, *Mahomet et les Arabes*, Rouen, Mégard et C^{ie}, 1853, p. 240-241.

² *Ibid.*, p. 241.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Dimitri Gutas, *op.cit.*, p. 37-38.

⁶ *Ibid.*, p. 39.

barrières, après les conquêtes arabes, entre l'est et l'ouest de la Mésopotamie eut un effet culturel extrêmement bénéfique¹.

Si l'on remonte historiquement aux environs de 529 après J.C, époque où l'empereur Justinien (m 565) ordonna la fermeture des écoles philosophiques d'Athènes, on observe que la pensée grecque avait déjà commencé avant cette date à gagner du terrain en direction de l'Orient². Elle bénéficia de la diffusion de la religion chrétienne en Mésopotamie et en Syrie par l'école d'Edesse, fondée en 363 par saint Ephrem (mort en 373) de Nisibis, qui enseignait les préceptes d'Aristote, d'Hippocrate et de Galien. Les Syriens convertis au christianisme, ressentaient la nécessité d'apprendre le grec afin de lire l'Ancien et le Nouveau Testament et les écrits des Pères des Eglises ; c'est l'occasion qui leur a permis de s'initier à la science et à la philosophie grecque³. Dans cette école, on enseignait la philosophie, les mathématiques, la médecine et même la théologie ; et l'on traduisait les œuvres classiques du grec en syriaque. Lorsque l'école d'Edesse fut fermée en 489, ses professeurs passèrent en Perse et firent la célébrité de plusieurs écoles, dont la plus fameuse était celle du « *Kennesrin* » (nid d'aigle) qui avait été fondée par Jean Bar Aphthonia (m537) vers 530, et qui accordait une grande place à la philosophie d'Aristote⁴.

Après l'avènement de l'Islam, toutes les écoles furent politiquement et administrativement unies, les savants qui en étaient issus pouvaient poursuivre leurs études et entretenir des relations entre eux sans se voir contraints de tenir compte d'aucune version officielle de l'orthodoxie, quelle qu'ait été leur religion⁵. C'est ainsi que l'on voit partout dans la région et tout au long des VIIème et VIIIème siècles, de nombreux savants « internationaux » travailler dans leurs domaines respectifs en utilisant des langues différentes. Le rôle endossé par ces savants, consistant à faire office d'agents de transmission de la philosophie grecque, apparaît nettement⁶.

On peut citer à titre d'exemple, pour le VIIème siècle, Sévère de Nisibe (mort en 667), qui parlait aussi bien le persan que le grec et le syriaque, et son élève Jacob d'Edesse (mort en

¹ *Ibid.*, p. 40.

² Etienne Gilson, *op.cit.*, p. 354.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 355.

⁵ Henri Hugonnard-Roche, *La Logique d'Aristote du grec au syriaque. Etude sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris, Vrin, 2004, p. 133.

⁶ *Ibid.*

708), le représentant le plus important de l'hellénisme¹. Il convient également de mentionner deux savants du siècle suivant, moins connus mais presque aussi importants en ce qui concerne la transmission de l'astrologie : Théophile d'Edesse (mort en 785) et Stéphane le Philosophe (mort en 800), tous deux très familiers des sources grecques, syriaques². Théophile était l'astrologue et le conseiller militaire du calife Abbâside al-Mahdi (775-784), et l'auteur, entre autres ouvrages, d'un livre portant sur l'astrologie militaire. Mša'allah ibn Athari (m 815) et Abu Sahl al-Fadl ibn Nawbakht (m 777), savants internationaux, étaient connus par les sources arabes³. Le premier était un juif de Basra, apparemment d'origine perse ; le second un Perse. Ils établirent pour le calife Abbâside al-Mansour la date à laquelle devait commencer la construction de la cité de Baghdâd (le 30 juillet 762)⁴.

Le calife Hârûn ar-Rachîd avait lui aussi manifesté un intérêt considérable pour la progression du savoir. Son médecin de cour, Yuhanna (Yahia) Ibn Masawayh (fin du VIII^e siècle-début du IX^e siècle), s'illustra comme la plus grande personnalité scientifique et littéraire de l'époque⁵. Le calife, en plus de l'employer à son service en tant que son médecin privé, le chargea de la mission de traduire des ouvrages médicaux anciens ; information qui fut plus tard confirmée par le rôle de directeur en chef de l'académie de Baghdâd qualifiée de maison de la sagesse « *Dar al-Hikma* » qu'al-Ma'mûn lui assigna⁶. Par ailleurs, il convient de mentionner que l'ouvrage philosophique le plus important dont la traduction a été attribuée à Yahia Ibn Massawayh est le *Timée* de Platon, bien qu'il soit difficile de savoir, en raison de l'insuffisance des données existantes, s'il s'agit du *Timée* intégral ou du compendium que Galien fit de cet ouvrage⁷.

La traduction par Yuhanna Ibn al-Bitriq (m815) de la paraphrase du *Traité de l'âme* d'Aristote, probablement à partir de la version de Themistius, qui avec celle d'Alexandre d'Aphrodise (150-215), avait joué un rôle décisif dans le développement de la conception arabe de la psychologie d'Aristote, et particulièrement de sa doctrine de l'intellect, s'avère

¹ Dimitri Gutas, *op.cit.*, p. 43.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 44.

⁴ *Ibid.*

⁵ Majid Fakhry, *op.cit.*, p. 32.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

tout aussi importante¹. Les autres ouvrages philosophiques, dont la traduction est attribuée à ce savant, sont tous des livres aristotéliens². Remarquons que l'exemple qu'Ibn al-Bitriq donna en ce qui concerne la traduction des textes philosophiques fut plus tard suivi par des savants plus compétents. Plusieurs de ses propres traductions furent révisées et de nouvelles furent effectuées puisque l'exigence d'une plus grande justesse textuelle allait en augmentant. Les débuts du IXème siècle virent naître une véritable soif de matières philosophiques et scientifiques, au sujet de laquelle les riches mécènes rivalisaient avec les califes eux-mêmes³.

Les caractéristiques particulières des traductions de cette époque sont nombreuses et présentes dans les ensembles de traductions suivant des combinaisons différentes. Parmi les caractéristiques variables qui peuvent apparaître dans les diverses combinaisons, la plus évidente est que l'utilisation des langues à partir desquelles la traduction arabe était faite variait : certaines des traductions les plus anciennes des ouvrages grecs furent réalisées à partir d'intermédiaires persans, le syriaque demeura jusqu'à la fin de cette période de traduction une étape intermédiaire constamment utilisée, alors que d'autres traductions furent faites directement du grec⁴. Ainsi, l'analyse des ensembles de traductions, en prenant en considération le paradigme chronologique complètement inadéquat basé sur les différences de style, nous permet de constater la difficulté que représente l'étude de la technique de traduction appliquée et ses étapes. Cependant, pour avoir une idée de la procédure de traduction appliquée à l'époque Abbâsside, on peut recourir à l'étude d'Abdurrahman Badawi, penseur et chercheur contemporain, qui l'a fort bien expliquée, dans son ouvrage intitulé *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, considéré parmi les œuvres les plus intéressantes portant sur ce sujet, et qui expose les deux méthodes de traduction qui existaient alors :

La première, celle d'Ibn al-Bitriq, consistait dans le fait que le traducteur prenait en considération chaque mot grec ainsi que sa signification, proposait ensuite un mot arabe de sens équivalent et le transcrivait, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il ait fini de traduire son texte. Or, cette méthode fut réfutée par Hunayn Ibn Ishaq qui avait compris qu'il n'existe pas, dans la langue arabe, d'équivalents pour tous les mots grecs ; et que la syntaxe et la structure des

¹ *Ibid.*, p. 33.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Dimitri Gutas, *op.cit.*, p. 221.

phrases dans la langue arabe ne correspondent pas toujours à celles de la langue grecque. C'est ce qui le poussa à suivre sa propre méthode, c'est-à-dire la seconde¹.

La seconde méthode, qui était celle d'Hunayn Ibn Ishaq, consistait à lire la phrase et à la comprendre, et ensuite à la traduire par une autre phrase qui lui correspondait, que les mots fussent équivalents ou non avait peu d'importance. C'est pourquoi les traductions réalisées par Hunayn n'avaient pas besoin de correction hormis pour celles réalisées dans le domaine des sciences mathématiques car il n'était pas versé dans cette matière, mais l'était en médecine, logique, physique, métaphysique ; et ce qu'il traduisit dans ces matières ne nécessitait pas de révision ou de correction².

2. La méthode d'Hunayn Ibn Ishaq était la plus adoptée à l'époque Abbâsside

Hunayn Ibn Ishaq ou Abū Zayd Ḥunayn ibn Ishaq al-'Ibādī (808–873), est un médecin chrétien de Bagdad connu en Occident sous le nom latin de Iohannitius ou Johannitius,, renommé pour ses traductions d'ouvrages grecs, notamment médicaux, vers le syriaque, langue propre à la culture de sa communauté religieuse, et l'arabe, sa langue maternelle. Il était surnommé le « maître des traducteurs »³.

L'activité d'Hunayn marque une étape décisive dans l'histoire de la traduction. Ce nouveau souci d'une grande exactitude rendait nécessaire soit de retraduire les textes philosophiques et scientifiques courants, soit d'améliorer les traductions déjà existantes par un examen minutieux du texte original⁴. Hunayn Ibn Ishaq, selon l'historien bibliographe musulman Ibn al-Nadim (m1047), joua un rôle important dans ce travail, bien qu'il fût aidé par une équipe de traducteurs tout aussi compétents, le plus remarquable d'entre eux étant son fils Ishaq (m911)⁵. De nombreux ouvrages aristotéliens furent traduits par Hunayn et par ceux qui travaillaient sous sa direction, ils furent chargés de la traduction de presque tout le corpus aristotélien, ainsi que d'une série d'ouvrages Platoniciens⁶. Et c'est grâce à lui que la

¹ Abdurrahman Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1968, p. 33.

² *Ibid.*

³ Osman E. Chahine, *L'originalité créatrice de la philosophie musulmane*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1972, p. 17.

⁴ Majid Fakhry, *op.cit.*, p. 36.

⁵ Abu Al-Faraj Ibn Al-Nadim, *op.cit.*, p. 303.

⁶ Majid Fakhry, *op.cit.*, p. 37-38.

traduction littérale des textes s'est transformée en lecture intelligente et scientifiquement soignée.

2.1. Les méthodes adoptées pour se procurer des manuscrits

Suivant la méthode d'Hunayn, un traducteur ne devait commencer une traduction qu'après avoir établi préalablement un bon texte grec fourni par la collation des différents manuscrits disponibles. Et si, à un moment donné, on n'en trouvait qu'un seul, sa traduction était reportée jusqu'à ce que l'on soit en possession de nouveaux manuscrits¹. La critique la plus exigeante ne pourrait exiger davantage. Pour se procurer les manuscrits grecs, les califes Abbâssides envoyaient des missions officielles, ou on en confiait le soin aux savants :

- La mission la plus importante fut celle composée de savants de « *Dar al-Hikma* » (la maison de la sagesse) créée en 832, et envoyée par le calife al-Ma'mûn vers l'empire de Byzance pour en rapporter des manuscrits. Ils ont opéré un choix parmi les manuscrits qu'ils ont trouvés là-bas pour les ramener au calife qui les a enjoins de les traduire².
- Les savants eux-mêmes rapportaient des manuscrits, pour leur compte. Tel fut le cas de la mission envoyée par les frères Šakir qui étaient de riches savants de l'époque. Cette mission, dont faisait partie Hunayn Ibn Ishaq en personne, était chargée de rapporter des livres intéressants et rares portant sur la philosophie, la géométrie, la musique, l'arithmétique, et la médecine³.

2.2. L'établissement du texte et la critique verbale

On possédait quelquefois plusieurs manuscrits d'un même ouvrage, puisque les traductions différaient, par rapport à un même texte. Hunayn Ibn Ishaq expliqua sa méthode de traduction dans une intéressante notice⁴: « A l'âge de 20 ans j'ai traduit le *De Sectis* de Galien d'après un manuscrit grec très fautif. Plus tard, alors que j'avais à peu près 40 ans, mon disciple Hubaiš me demanda de le corriger après que j'eusse rapporté un certain nombre de manuscrits grecs. J'ai collationné tous ces manuscrits de manière à établir un seul texte

¹ Abdurrahman Badawi, *op.cit.*, p. 15-16.

² *Ibid.*, p. 16.

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ *Ibid.*, p. 17-18.

correct, après quoi j'ai collationné ce texte grec établi avec mon ancienne traduction syriaque et j'ai corrigé celle-ci. C'est ma méthode habituelle dans tous mes essais de traduction. Quelques années plus tard je l'ai traduit en arabe »¹.

On peut donc affirmer qu'au IX^{ème} siècle, les traducteurs, surtout de l'école d'Hunayn, commençaient par établir le texte grec d'après les manuscrits disponibles pour en entreprendre ensuite la traduction ; et que s'ils n'en trouvaient qu'un seul à un moment donné, ils en revoyaient la traduction dès qu'ils étaient en possession de nouveaux manuscrits².

2.2.1. Critique des sources

Un sens critique très aigu s'affirma de bonne heure chez les savants et les traducteurs arabes. Par exemple, Hunayn Ibn Ishaq a écrit un traité portant sur les livres que Galien n'a pas mentionnés dans son catalogue (*Ilīvaǧ*) ou la liste de ses œuvres. A ce propos, il expliqua pourquoi on trouvait des livres attribués à Galien qui n'étaient pas mentionnés dans son catalogue, alors qu'il s'agissait pourtant de livres authentiques³. Il explicita les raisons pour lesquelles Galien ne les avait pas mentionnés avec leurs titres : ou bien il ne les avait pas encore écrits au moment de la rédaction de son catalogue ; ou bien il n'en avait pas de copie sous la main à cette période ; ou bien encore il n'en avait pas de copies à cause de l'incendie qui avait détruit ses livres, ce qui l'amena à ne pas les mentionner⁴. Il montra également qu'en revanche, d'autres livres qui étaient attribués à Galien, n'étaient en fait pas de lui. Il s'agissait, selon lui, d'extraits de livres de Galien ou bien d'œuvres composées par d'autres et qui lui avaient été attribuées à tort. Ainsi, Hunayn Ibn Ishaq mentionna les traités dont ni le style ni la force des idées ne lui paraissaient être ceux de Galien⁵.

2.2.2. Les exigences de la traduction

Il est évident qu'il n'existe pas de correspondance parfaite entre les différentes langues; du fait que chaque langue possède sa propre nature, suivant sa manière de s'exprimer, ses structures, sa propre syntaxe, ses méthodes de concision ou de prolixité; par conséquent, dans la procédure de traduction entre deux langues, ces dernières s'influencent

¹ *Ibid.*, p. 18.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 20

⁴ *Ibid.*, p. 20-21.

⁵ *Ibid.*, p. 21.

mutuellement, c'est-à-dire qu'elles s'attirent, que l'une emprunte à l'autre ses tournures, sa syntaxe, etc. [...] et donc que les exigences en matière de traduction requièrent certaines conditions primordiales qui devaient exister chez le traducteur :

- Le traducteur doit être du même niveau intellectuel que l'auteur traduit¹.
- Il faut qu'il soit versé de façon égale, ou presque similaire, dans les deux langues. Et s'il s'avère déjà si difficile de traduire des textes de géométrie, d'astronomie, de médecine, etc. [...], combien plus grandes sont les difficultés lorsqu'il est question de textes philosophiques, religieux, ou encore théologiques, car ce type de textes renferme des nuances très importantes. Dans cette situation, le traducteur devrait savoir où se trouvent un sens général et un sens particulier, et connaître les désinences qui changeraient les récits d'ordre général en récits d'ordre particulier².
- Il avait le devoir de distinguer ce qui est du domaine du Qur'an de celui de la tradition, ainsi que de savoir ce qui ressort de la raison et de l'habitude³.

Il devrait également identifier ce qui est vrai et le différencier de ce qui est faux, et de ce qui ne pourrait jamais être qualifié de l'un ou de l'autre. De plus, Il devrait distinguer les termes véritables de ceux erronés, puis savoir à quoi ces termes s'appliquent et quels sont les sens qu'ils renferment. Ceci a pour définir les cas où le sens est perdu⁴. Abdurrahman Badawi s'exprime sur ces conditions en ces termes : « toutes ces idées sont très actuelles, et montrent un sens critique assez pénétrant. A ma connaissance aucun écrivain de l'Antiquité ou du Moyen Age n'a exprimé, en ce domaine, des remarques aussi pertinentes. Bien entendu, il exige trop, car les cas sont rares où les traducteurs sont au même niveau que les auteurs traduits. Mais il faut bien avouer que ces cas rares constituent de véritables chefs-d'œuvre »⁵.

2.2.3. Traduction et révision

Etant donné que la plupart des traducteurs n'avaient pas un niveau élevé en arabe, du fait que leur langue maternelle était le syriaque, leurs traductions étaient mal rédigées en arabe à tel point qu'elles avaient besoin d'être révisées du point de vue de la langue et du style.

¹ I *Ibid.*, p. 22.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 24.

Par conséquent, toute une opération de révision et de correction de ces traductions était mise en place¹. Il arrivait parfois que le traducteur, qui ne connaissait pas très bien l'arabe, ait dû faire appel à un autre écrivain dont le style et la connaissance de la langue étaient excellents, mais une telle méthode fut surtout pratiquée durant la première période de traductions pendant laquelle les traducteurs syriaques étaient faibles en arabe². D'autres fois, ceux qui travaillaient en tant que correcteurs ou réviseurs étaient des personnes qui connaissaient aussi la langue que l'on traduisait³. A titre d'exemple, signalons qu'Hunayn Ibn Ishaq corrigea également ce que les autres traduisaient mal, comme ce fut le cas pour le *Timée* de Platon qui a été traduit par Ibn Bitriq et corrigé par Hunayn. Ainsi, Théodore a montré sa traduction des *Premiers Analytiques* d'Aristote à Hunayn qui la lui corrigea⁴.

Pour conclure, on doit bien préciser que la procédure de traduction était réalisée, au IX^{ème} siècle, directement du grec vers l'arabe, mais qu'au siècle suivant, le nombre de ceux qui traduisaient directement du grec en arabe était restreint, la plupart traduisaient en arabe par l'intermédiaire du syriaque⁵, parce que le nombre de traducteurs connaissant suffisamment à la fois le grec et l'arabe était au début peu élevé, et qu'avec le temps, ce nombre diminuait encore davantage⁶. Cependant, selon une idée répandue, dans certains ouvrages qui traitent du sujet de la transmission de la science grecque en arabe, celle-ci fut effectuée sur la base de traductions syriaques préexistantes, au sens où le travail véritable d'étude, de sélection et de traduction du grec classique dans une langue sémitique avait déjà été accompli dans les écoles syriaques et qu'il ne restait pour les versions arabes qu'à simplement passer des traductions syriaques à une langue sémitique parente sous le patronage d'une élite arabe. Cependant, avant la dynastie Abbâsside, les traductions grecques en syriaque furent relativement peu nombreuses⁷, car les traductions syriaques utilisées étaient, dans la plupart des cas, de nouvelles traductions faites au IX^{ème} siècle au sein de l'école

¹ *Ibid.*, p. 25.

² *Ibid.*, p. 26.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁶ Jean Delisle et Judith Woodsworth, *Les traducteurs dans l'histoire*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa et les Editions UNESCO, 1995, p. 121.

⁷ Dimitri Gutas, *op.cit.*, p. 50-53.

d'Hunayn et de ses contemporains et successeurs ; ce qui signifie que, conformément à la méthode d'Hunayn Ibn Ishaq, à la base de ces traductions figuraient des textes grecs établis¹.

Comme le déclare Gotthard Strohaier dans son article intitulé : « *Avicenne et le phénomène des écrits pseudépigraphiques* » en citant un exemple de la manière de traduire propre à Hunayn Ibn Ishaq concernant le haut niveau de la technique de traduction et de l'exactitude philologique atteint, à cette époque, par les traducteurs du début du IV^e siècle au X^e siècle, et surtout par le maître des traducteurs de l'époque, Hunyan Ibn Ishaq, qui avait élaboré une méthode de traduction très développée et très proche de la technique moderne de traduction :

Une certaine garantie d'authenticité des textes a existé dans le milieu scolaire, dans la mesure où un maître affirmait par son autorité la valeur d'un texte, soit de lui-même, soit d'une autorité ancienne [...] Le sens critique et la dénonciation ouverte d'un livre qui ne soit pas de l'auteur prétendu, n'étaient pas absents en Islam, de même qu'ils ne faisaient pas défaut non plus dans l'Antiquité [...] Hunayn Ibn Ishaq s'est efforcé de distinguer les écrits authentiques de Galien des apocryphes et il vraiment remarquable de voir à quel point ses conclusions coïncident avec la critique moderne. 2

Ce haut niveau était dû à la motivation engendrée par la munificence de leurs commanditaires, dont les largesses résultaient à leur tour du prestige que la société musulmane de cette époque, attachait aux œuvres traduites et au savoir qu'elles renfermaient. On n'a jamais, peut-être, fait un meilleur investissement à long terme, car le résultat fut spectaculaire pour la langue et les lettres arabes : « Les traducteurs élaborèrent un vocabulaire arabe et un style pour le discours scientifique qui sont demeurés la norme jusqu'au siècle présent »³, comme on l'observe dans la traduction arabe d'une œuvre de Proclus, lorsqu'Hunayn Ibn Ishaq parle de Dieu il le mentionne par le biais de l'expression « le Très Haut » au lieu d'utiliser le concept grec de « Cause » ou « Principe du Tout »⁴.

A cette époque, la traduction est devenue un art que manipulaient les traducteurs à tel point que celle-ci est devenue une création au sens où elle a contribué à établir les fondements du système de la pensée musulmane, sur le plan de l'outillage conceptuel ainsi qu'en termes

¹ Abdurrahman Badawi, *op.cit.*, p. 19.

² Gotthard Strohmaier, « Avicenne et le phénomène des écrits pseudépigraphiques », In Jules Janssens et Danil De Smet (éd.), *Avicenna and his Heritage. Acts of the International Colloquium Leuven – Louvain-la-Neuve* (Septembre 8-Septembre 11, 1999), Louvain-la-Neuve, Presse universitaire de Louvain, 2002, p. 37-45, p. 41.

³ Dimitri Gutas, *op.cit.* p. 218.

⁴ Jean Delisle et Judith Woodsworth, *op.cit.* p. 122.

d'enrichissement de la langue arabe¹. Grâce à l'intense activité de traduction qui s'est répandue dans toute la dynastie Abbâsside, les œuvres traduites ont fourni à la pensée musulmane la matière première à partir de laquelle les traducteurs, théologiens, savants et philosophes ont exercé leur propre créativité, leur talent inventif de chercheurs pour faire progresser les connaissances acquises au moyen de la traduction avant de les transmettre à leur tour au monde occidental.

Après avoir constaté cette haute performance de la méthode de traduction à l'époque Abbâsside, il serait juste de se demander : le fait qu'Al-Fârâbî ait connu le grec ou non, aurait-il, réellement, posé problème en ce qui concerne la crédibilité de son approche de la philosophie grecque, du moment où il a pu avoir accès aux ouvrages grecs traduits suivant un système de traduction qui était le meilleur de son époque ?

L'hypothèse de son ignorance du grec ne peut, en aucun cas, mettre en doute sa connaissance de la philosophie grecque ni son approche précisément profonde des pensées des philosophes grecs les plus réputés, qu'il étudia et au sujet desquels il donna ses propres points de vue, ce d'autant plus qu'Al-Fârâbî étudia tout d'abord une partie au moins de l'Organon auprès de son maître, le chrétien Matta ibn Yunis (m939), qui était l'un des plus célèbres traducteurs de livres grecs, et figurait parmi les chercheurs les plus réputés dans le domaine de la logique, et est surtout connu pour ses traductions en arabe d'Aristote et de ses commentateurs antiques, réalisées à partir du syriaque². D'ailleurs, les biographes eux-mêmes se mettent tous d'accord sur le fait qu'Al-Fârâbî surpassa rapidement son maître, alors qu'il n'avait pourtant pas encore achevé son cursus de logique³. Après avoir appris de lui ce que celui-ci était en mesure de lui enseigner, il le quitta pour aller compléter ailleurs ses études de logique⁴, et son second maître, Yuhanna ibn haylan (avant 932), qui était le successeur de l'école d'Alexandrie, fut un temps le professeur de médecine et de logique d'Al-Fârâbî à Hauran, et lui enseigna les *Analytiques* d'Aristote⁵.

¹ *Ibid.* p. 121.

² Abdurrahman Badawi, *op.cit.*, p. 76.

³ *Ibid.*, p. 16.

⁴ Philippe Vallat, *op.cit.*, p. 14.

⁵ Muhsin Mahdi, *op.cit.*, p. 77.

3. Les traductions des traités philosophiques influençant l'enseignement d'Al-Fârâbî à l'époque des Abbâssides

On a vu précédemment qu'à l'époque des Abbâssides, les califes firent venir des savants, fondèrent des bibliothèques, ouvrirent des écoles et protégèrent des ateliers de traduction. Tous ces califes ont ainsi encouragé les traductions des ouvrages de médecine, d'astronomie, de mathématiques et de philosophie. Ce mouvement atteignit son apogée avec le calife al-Ma'mûn qui manifesta son intérêt pour le rationalisme, associé à son parti pris théologique, et développa sans aucun doute son goût pour la science et la philosophie grecque, en ordonnant de traduire en Arabe les principaux ouvrages écrits en grec. Il avait sa propre méthode pour pousser sa société à s'intéresser à la philosophie, ainsi que pour

Propager parmi les Arabes les sciences de la Grèce ; et quoique les besoins matériels eussent été le mobile qui porta les Arabes à s'approprier les ouvrages scientifiques des Grecs, les différentes sciences qu'on étudia pour l'utilité pratique, telles que la médecine, la physique, l'astronomie, étaient si étroitement liées à la philosophie, qu'on dut bientôt éprouver le besoin de connaître cette science sublime, qui chez les anciens, embrassait, en quelque sorte toutes les autres, et leur prêtait sa dialectique et sa sévère méthode.¹

Un grand intérêt pour le rationalisme répandu dans la société abbasside, tant chez la classe noble que chez la classe des scientifiques, qui pousse toute la société vers la découverte d'une autre culture, qui n'est autre que la culture grecque. Une culture qui contribua à l'enrichissement de la culture musulmane de cette époque et participa à son évolution.

3.1. Les traductions en arabe des œuvres d'Aristote qui existent toujours et leur influence sur l'enseignement d'Al-Fârâbî

En suivant la méthode d'explication traditionnelle des historiens musulmans, l'historien bibliographe musulman Ibn al-Nadim explique que le facteur décisif qui incita le calife al-Ma'mûn à orienter ses efforts vers l'acquisition et la traduction des œuvres philosophiques grecques fut un rêve dans lequel Aristote apparut à al-Ma'mûn sous les traits d'un vénérable vieillard « d'une impressionnante dignité », avec lequel il engagea un dialogue sur la nature du bien².

¹ *Dictionnaire de Sciences Philosophiques*, Une société de professeurs (éd.), tome 1, Paris, Hachette, 1844, p. 170.

² Abu Al-Faraj Ibn Al-Nadim, *op.cit.*, p. 303.

Mais ce qui est certain, c'est que ce rêve était dénué de tout lien avec le début du mouvement de traduction qui a démarré bien avant que le calife al-Ma'mûn détienne le pouvoir. Il était cependant directement en lien avec la procédure du choix des maîtres philosophes à traduire¹.

De plus, Aristote était associé à une signification très profonde au sein de la société musulmane de cette époque-là, puisqu'il symbolisait une autorité très respectable concernant des sujets intellectuels ou philosophiques de la haute Antiquité². A vrai dire, Aristote était le symbole de la raison, et, par conséquent, de la logique dont avaient besoin les théologiens qui considéraient la logique supérieure à la grammaire dans la mesure où elle est universelle et supra-linguistique³.

3.1.1. L'influence de l'*Organon*

Il n'est pas étonnant de constater le grand intérêt que les traducteurs et les intellectuels de l'époque abbâsside, portaient en général à l'*Organon* d'Aristote. Et il n'est pas surprenant non plus de remarquer le grand nombre de livres traduits d'Aristote par rapport à ceux traduits de Platon. Il en conclut que l'ensemble des traductions de l'*Organon* constitue l'une des grandes réussites du mouvement de traduction en raison à la fois de son influence et de son contenu philosophique. Une partie de ces traductions existe encore et a été dispersée dans les différentes bibliothèques du monde⁴, comme nous allons le voir ici :

3.1.1.1. *Les Catégories*

- Une traduction d'Hunayn Ibn Ishaq. Une copie de cette traduction se trouve à la bibliothèque nationale de Paris sous le numéro 2346, feuilles (157a-178b). On en trouve également une autre copie à la bibliothèque de Buhar à Calcutta sous le numéro 283. Manuscrit de 197 feuilles.

¹ Dimitri Gutas, *op.cit.*, p. 163.

² *Ibid.*, p. 164.

³ *Ibid.*, p. 165.

⁴ Voir Abdurrahman Badawi *op.cit.*, p. 74-83.

- Une traduction de Muhammad Ibn ‘Abd Allah Ibn al-Muqaffa’. Une copie de cette traduction figure dans le manuscrit numéro 338 de la bibliothèque de l’université Saint-Joseph de Beyrouth.

3.1.1.2. *Peri Hermeneias*

- Une traduction d’Ishaq Ibn Hunayn. Une copie de cette traduction se trouve à la bibliothèque nationale de Paris sous le numéro (2346 arabe), feuilles (179a-191b). Il en existe aussi une autre copie à la bibliothèque de Buhar à Calcutta sous le numéro 283, (44-79) feuilles.
- Une traduction de Muhammad Ibn ‘Abd Allah Ibn al-Muqaffa’. Une copie de cette traduction figure dans le manuscrit numéro 338 de la bibliothèque de l’université Saint-Joseph de Beyrouth.

3.1.1.3. *Les Premiers Analytiques*

- Une traduction de Thudhari (Théodore). Une copie de cette traduction se trouve à la bibliothèque nationale de Paris sous le numéro (2346 arabe), feuilles (192a-241a). Une autre copie existe à la bibliothèque de Buhar à Calcutta sous le numéro 283, feuilles (86-149).

3.1.1.4. *Les seconds Analytiques*

- Une traduction d’Abu Bišr Matta Ibn Yunis. Une copie de cette traduction se trouve à la bibliothèque nationale de Paris sous le numéro (2346 arabe), feuilles (192a-241a).

3.1.1.5. *Les Topiques*

- Une traduction d’Abu Othman al-Dimšqi, pour les 7 premiers livres, et d’Ibrahim Ibn ‘Abd Allah al-Katib, pour le 8^{ème} livre. Cette traduction a été réalisée d’après la traduction syriaque d’Ishaq Ibn Hunayn. Une copie de cette traduction se trouve à la bibliothèque nationale de Paris sous le numéro (2346 arabe), feuilles (241b-327a).

3.1.1.6. Les Réfutations Sophistiques

- Une traduction de Yahya Ibn ‘Adyy du syriaque en arabe. Une copie de cette traduction se trouve à la bibliothèque nationale de Paris sous le numéro (2346 arabe), feuilles (327b-380b).
- Une traduction de ‘Isa Ibn Zurhah du syriaque en arabe. Il existe une copie de cette traduction à la bibliothèque nationale de Paris sous le numéro (2346 arabe), feuilles (327b-380b).
- Une ancienne traduction attribuée à al-Na’imi, mais on ne sait pas à partir de quelle langue il l’a faite. On peut trouver une copie de cette traduction à la bibliothèque nationale de Paris sous le numéro (2346 arabe), feuilles (327b-380b).

3.1.1.7. Les Rhétoriques

- Dans le même manuscrit de Paris (2346 arabe) figure une traduction faite antérieurement à l’école de Hunayn Ibn Ishaq, toutefois les chercheurs ne savent pas à qui on la doit.

3.1.1.8. La Poétique

- Une traduction d’Abu Bišr Matta Ibn Yunis. Une copie de cette traduction se trouve à la bibliothèque nationale de Paris sous le numéro (2346 arabe), feuilles (131a-146b).

Les travaux de Richard Walzer et Henri Hugonnard Roche, ont montré que la traduction et l’adaptation en arabe de l’*Organon*, comprenant la *Rhétorique* et la *Poétique*, ont continué à Baghdâd, de la première moitié du dixième siècle jusqu’au siècle suivant. Le manuscrit de l’*Organon* qui se trouve à la bibliothèque nationale de Paris, révèle des découvertes surprenantes sur les efforts effectués sur l’*Organon* par les traducteurs et philosophes de cette époque, un travail qualifié par ces deux chercheurs de « Critique, accompli depuis le début du dixième siècle par les prédécesseurs de Ibn Suwar, notamment

Abu Bisr Matta et Yahya ibn 'Adi »¹ ; ces deux derniers sont respectivement l'un des maîtres d'Al-Fârâbî et l'un de ses disciples².

Al-Fârâbî a donc bien étudié la philosophie d'Aristote et l'*Organon*, en particulier par le biais de ses deux maîtres réputés, ce qui prouve la grande influence de la philosophie d'Aristote et de l'*Organon*, spécialement sur son enseignement. Et rien qu'en voyant la liste des commentaires d'Al-Fârâbî sur l'*Organon*, on peut constater qu'il ne s'est pas arrêté à ce stade dans son étude de l'*Organon*, mais est allé jusqu'à le commenter. Badawi mentionne qu'Al-Fârâbî « fut le premier philosophe musulman à étudier à fond toutes les œuvres d'Aristote traduites en arabe. Il en a commenté un bon nombre dont quelques-uns nous sont parvenus, mais la plupart de ces commentaires ont malheureusement été perdus. Sa méthode de commentaire est celle des grands commentateurs grecs, ses prédécesseurs, comme l'atteste, par exemple, le commentaire du *De interpretatione* d'Aristote. Certes Al-Fârâbî, dans ses commentaires, n'atteindra pas le degré de profondeur et de perfection d'Ibn Rušd (Averroès). Néanmoins, son travail dans ce domaine est digne d'admiration »³. Certaines copies de ces commentaires existent toujours dans plusieurs régions du monde⁴ :

- « *Kitâb qâtâgûriyâs ay' l-maqûlât* » (Commentaire sur les *Catégories* d'Aristote) : « *Al-maqûlâtli-l Fârâbî* » : M.T. Danechpajouh édition, Qum, 1408h, vol 1, p (41-82). « *Al-mantiq 'inda 'l Fârâbî, al, al-guz' al-awwal* », édition, présentation et notes par Rafic El-Ajam, Beyrouth, Dar al-Machreq, 1985, p (90-131).
- « *Šarḥ al-Fârâbî li-kitâb Aristūṭālīs fi 'l-'ibāra* » (Grand commentaire de Fârâbî sur le *De interpretatione*) : W. KUTSCH ET S.MARROW édition, Beyrouth, Dar al-Machreq, 1960 ; traduction : angl. F.W. ZIMMERMANN 1981, p (90-131).
- « *kitâb Pâri Armīnīyâs ay' 'l-'ibāra* » (Commentaire sur *Peri hermeneias* d'Aristote) : « *Al-maqûlâtli-l Fârâbî* » : M.T. Danechpajouh édition, Qum, 1408h, vol 1, p (41-82). « *Al-mantiq 'inda 'l Fârâbî, al, al-guz' al-awwal* »,

¹ Philippe Vallat, *op. cit.*, p. 181.

² *Ibid.*

³ Voir Abdurrahman Badawi, *op.cit.*, p. 74-83.

⁴ *Ibid.*

- édition, présentation et notes par Rafic El-Ajam, Beyrouth, Dar al-Machreq, 1985, p (220-247).
- « *kitāb al-ğadal* » (Le livre de la dialectique) : « *Al-maqûlâtli-l Fârâbî* » : M.T. Danehpajouh édition, Qum, 1408h, vol 1, p (358-455). « *Al-mantiq 'inda 'l Fârâbî, al, al-guz' al-awwal* », édition, présentation et notes par Rafic El-Ajam, Beyrouth, Dar al-Machreq, 1986, p (13-107).
 - « *kitāb al-qiyās* » (Livre du syllogisme) : « *Al-maqûlâtli-l Fârâbî* » : M.T. Danehpajouh édition, Qum, 1408h, vol 1, p (358-455). « *Al-mantiq 'inda 'l Fârâbî, al-guz' al-awwal* », édition, présentation et notes par Rafic El-Ajam, Beyrouth, Dar al-Machreq, 1986, p (13-107).
 - « *kitāb al-tahlil* » (Livre de l'analyse) : « *Al-maqûlâtli-l Fârâbî* » : M.T. Danehpajouh édition, Qum, 1408h, vol 1, p (358-455). « *Al-mantiq 'inda 'l Fârâbî, al, al-guz' al-awwal* », édition, présentation et notes par Rafic El-Ajam, Beyrouth, Dar al-Machreq, 1986, p (95-129).
 - « *kitāb al-burhān* » (Livre de la démonstration) : « *Al-mantiq 'inda 'l Fârâbî* », édition, présentation et notes par Majid Fakhry, Beyrouth, Dar al-Machreq, 1986, p (19-96). « *Al-maqûlâtli-l Fârâbî* » : M.T. Danehpajouh édition, Qum, 1408h, vol 1, p (265-369).
 - « *kitāb al-ḥaṭāba* » (Livre de la Rhétorique) : textes établis par J. Langhade et M.Grignaschi, Beyrouth, Librairie Orientale, 1971.
 - « *kitāb aš-š 'r* » (Livre de la Poétique), texte édité par M. Mahdi : « *š'i' r 3* » (revue), 1959 ; p (90-95).
 - « *Risāla fi qawānin sinā 'a aš-ši 'r* » (Epître sur les règles de poétique), « Fârâbî 's Canon of Poetry », édition et traduction de A.J. Arberry, dans *Rivista degli studi orientali* 17, 1938, p (267-278).
 - « *kitāb al-alfāz al-musta'mala fi'l-mantiq* » (Livre des mots utilisés en logique). Edité avec introduction et notes par M. Mahdi, Beyrouth, Dar al-Machreq, 1968.
 - « *Naṣṣ al-tawṭi' a* » (Prologue à l'étude de la logique) : « *Al-maqûlâtli-l Fârâbî* » : M.T. Danehpajouh édition, Qum, 1408h, vol 1, p (11-17). « *Al-*

mantiq 'inda 'l Fârâbî, al, al-guz' al-awwal », édition, présentation et notes par Rafic El-Ajam, Beyrouth, Dar al-Machreq, 1986, p (55-62).

Il est bien connu que les philosophes postérieurs à Aristote ne se sont pas mis d'accord sur la division de son *Organon*, et en regardant cette liste de commentaires d'Al-Fârâbî on constate tout de suite qu'il n'a pas échappé à ce conflit puisque l'on trouve dans cette liste plusieurs commentaires mais on ne sait pas dans quel genre de division il les répartissait.

Philippe Vallat, explique dans sa thèse doctorale, qu'Al-Fârâbî, dans le *Prologue à la logique*, parle de cinq livres de logique, or la liste qu'il donne ensuite n'en compte que quatre, dans l'ordre suivant : les *Catégories*, le *De interpretatione*, les *Premiers Analytiques*, et les *Seconds Analytiques*. On remarque ici qu'Al-Fârâbî, dans son classement des quatre livres de la logique, était influencé par le classement d'*Ammonius* qui montre sa fidélité à l'égard des principes et méthodes de l'exégèse alexandrine et de son fondateur¹. Mais, il ne dit rien en ce qui concerne le cinquième livre, silence que comble Philippe Vallat avec les disciplines restantes qui sont : la dialectique, la rhétorique, la sophistique et la poétique².

Philippe Vallat explique aussi, dans sa thèse, qu'Al-Fârâbî ajoute une autre remarque dans le *Prologue à la logique* lorsqu'il indique que les trois premiers traités : les *Catégories*, le *De interpretatione*, et les *Premiers Analytiques*, contiennent déjà tout ce qui concerne ces cinq arts, c'est-à-dire selon Al-Fârâbî, les cinq arts syllogistiques qui sont : la philosophie, plus exactement la méthode démonstrative, la dialectique, la sophistique, la rhétorique et la poésie³. Or cette division en cinq parties apparaissait déjà chez Elias dans son commentaire sur les *Premiers Analytiques*, toutefois on ne trouve pas de correspondance entre lui et Al-Fârâbî, dans ses commentaires, comme le mentionne Vallat dans sa thèse⁴. Cette idée de division de la logique en cinq classes de syllogismes, est esquissée par Elias dans son commentaire sur les *Catégories*, lorsqu'il fait correspondre à chaque syllogisme un degré de véracité et de fausseté⁵ :

¹ Philippe Vallat, *op.cit.*, p. 187.

² *Ibid.*, p. 182.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 188.

⁵ *Ibid.*

- Démonstration : syllogisme apodictique : prémisses totalement vraies.
- Dialectique : syllogisme dialectique : prémisses plutôt vraies.
- Rhétorique : syllogisme rhétorique : prémisses également vraies et fausses.
- Sophistique : syllogisme sophistique : prémisses plutôt fausses.
- Poétique : syllogisme poétique (mythique) : prémisses totalement fausses.

Philippe Vallat mentionne également qu'Al-Fârâbî connaissait bien cette division que l'on trouve dans son « Canon de poésie », ainsi que dans son commentaire sur la « Rhétorique »¹. Il explique également que :

D. Gutas a recensé une partie des textes où Fârâbî expose la division de la logique en cinq classes de syllogismes correspondant aux Seconds analytiques et aux quatre autres traités qui viennent à leur suite : Topique, Rhétorique, Sophistique et Poétique. A cela, on ne peut guère ajouter quelques références qui, de fait, n'ajoutent rien à ce que nous font savoir les autres textes, sinon qu'elles confirment l'importance que Fârâbî accordait à cette division².

Il ajoute encore qu'Al-Fârâbî a expliqué, dans ses traités, que le meilleur moyen d'accéder à la perfection théorique et éthique est de lire les écrits d'Aristote suivant l'ordre qui doit conduire de la logique jusqu'à la métaphysique, ensuite de la métaphysique à la politique³, ce qui confirme l'influence d'autres traductions des traités d'Aristote, en plus de l'Organon, sur l'enseignement d'Al-Fârâbî.

3.1.2. D'autres traductions de traités d'Aristote, y compris des apocryphes, qui existent toujours et leur influence sur l'enseignement d'Al-Fârâbî

Certaines de ces traductions réalisées à l'époque Abbâsside existent encore éparpillées dans les bibliothèques du monde :

3.1.2.1. La Métaphysique

On en trouve une traduction intégrale à l'intérieur du grand commentaire (*Tafsîr*) d'Averroès. Voici les manuscrits de ce commentaire :

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 178.

- Une copie de cette traduction existe à la bibliothèque de Leiden sous le numéro 20745 Or (arabe 1692).
- Une autre copie de cette traduction se trouve à la bibliothèque de Leiden 2075 Or (1693), feuilles (35-55). Ce traité d'Aristote a été traduit avant l'année 911¹.

3.1.2.2. *Du Ciel*

Cette traduction de Yahia Ibn al-Bitriq a été corrigée par Hunayn Ibn Ishaq. Une copie de celle-ci figure au British Museum numéro 7453 oriental ADD.

3.1.2.3. *Les Météorologiques*

Il s'agit d'une traduction de Yahia Ibn al-Bitriq. Une copie de cette dernière se trouve à la bibliothèque Yeni Jami' Sarai à Istanbul. Feuilles (23-40). Une autre copie figure également dans le codex Vatican sous le numéro 378 en caractères hébreux.

3.1.2.4. *Physique*

Le seul manuscrit est celui de Leiden numéro (583 Warner) ; il comprend le texte de la traduction arabe d'Ishaq Ibn Hunayn.

3.1.2.5. *De la génération et de la corruption*

Ce livre a été traduit du grec au syriaque par Hunayn Ibn Ishaq ; du syriaque à l'arabe par son fils Ishaq Ibn Hunayn, et par al-Dimšqi. Mais jusqu'à présent aucune copie de cette traduction n'a été trouvée.

3.1.2.6. *De l'Ame*

C'est une traduction d'Ishaq Ibn Hunayn dont une copie existe à la bibliothèque Aya Sofia sous le numéro 2450, feuilles (23-40b).

3.1.2.7. *De l'âmelibus*

Il s'agit d'une traduction de Yahya Ibn al-Bitriq dont une copie se trouve à la bibliothèque de Leiden (bibliothèque de l'université de Leyde) sous le numéro 1276. Mentionnons également l'existence d'une autre copie au British Museum sous le numéro 437Or.

¹ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalâm*, Massachusetts, Harvard University Press, 1976, p. 147.

3.1.2.8. *L'Éthique à Nicomaque*

Une copie de cette traduction d'Ishaq Ibn Hunayn existe à la Mosquée de Qarawyyin, à Fès, sous la forme d'un manuscrit contenant les livres VII-X.

L'influence sur Al-Fârâbî de toutes ces traductions et d'autres qui, malheureusement, ne nous sont pas parvenues, apparaît fort clairement dans son traité intitulé « *Falsafat Aristūṭāils* »¹ (La philosophie d'Aristote), du fait que dans ce dernier, il énumère une grande partie des écrits d'Aristote selon un plan didactique qui fait de l'un la suite logique de l'autre ; cette classification a été reprise par Philippe Vallat qui indique entre guillemets les titres des ouvrages qui n'apparaissent pas, tandis que leur contenu est résumé ou seulement évoqué : *Catégorie* (p. 72), *Premiers analytiques* (p. 74), *Seconds analytiques* (p. 78), *Topique* (p. 79), *Réfutations sophistiques* (p. 83), *Rhétorique et Poétique* (cf. p. 84, 19-85, 12), *Physique* (p. 95), *Du ciel et du monde* (p. 99), *De la génération et de la corruption* (103), *Météorologique* (p. 108 et 110), *Des minéraux* (p. 111), *Des plantes* (cf. p. 111, 17-112, 6), *Histoire des animaux* (p. 112), *De l'âme* (II, 1, 412a 6 - II, 5, 416b 32) (p. 112, 15-117, 12), *De la santé et de la maladie* (p. 118, 3), *De la jeunesse et de la vieillesse* (p. 118, 9), *Du sens* (p. 119, 6), *Des mouvements locaux des animaux* (p. 120, 15), *De la respiration* (p. 120, 16-18), *Du sommeil* (p. 120, 19), *De la divination par des rêves* (p. 120, 19-121, 6), *De la mémoire* (p. 121, 7-9), *De l'âme* (II, 417b 15b 15) (p. 121, 10-14), *De l'âme* (III, 3, 427a 17 sq.) (p. 121, 17-129, 6), *Métaphysique* (p. 132, 3)².

Il a également précisé que toute la fin de ce traité est émaillée d'allusions aux œuvres d'Aristote. On peut en effet relever l'existence d'une première allusion aux *Seconds analytiques* (II, 19, 100b 13) et à *De l'âme* (430a 10) lorsqu'Al-Fârâbî parle des connaissances premières (p. 128, 1-2); d'une seconde à *L'Éthique à Nicomaque* (X, 117b 27), *Métaphysique* (XII, 7, 1072b) et *De l'âme* (429a 10-12) lorsqu'Al-Fârâbî aborde la conjonction avec l'Intellect agent (p. 128, 4-129, 6) et d'une troisième aux *Physique* (VIII) et *Métaphysique* (XII, 7 et 8) quand Al-Fârâbî traite du moteur des corps célestes (p. 130, 13 et 17-18)³.

¹ Al-Fârâbî, *Falsafat Aristūṭāils (Philosophie d'Aristote)*, trad. par Muhsin Mahdi, Dar Majallat Shi'r, Beirut, 1961a.

² Philippe Vallat, *op.cit.*, p. 135.

³ *Ibid.*

D'autre part, Badawi précise également que : « la liste des œuvres d'Al-Fârâbî démontre clairement combien celui-ci s'est attaché à Aristote »¹. Cependant, il convient également de faire remarquer que l'intérêt des traducteurs et philosophes de l'époque Abbâsside, y compris Al-Fârâbî, pour les œuvres d'Aristote, a suscité un intérêt pour les ouvrages prétendument de lui (apocryphes), qui ont été à leur tour, étudiés, enseignés et également traduits. Il est même possible d'affirmer que : « les ouvrages apocryphes à cette époque étaient très répandus, dans la philosophie islamique, certains ouvrages apocryphes dont l'influence fut si grande que les philosophes furent souvent conduits à oublier des œuvres capitales pour s'attacher à eux »².

Il est indéniable que ces apocryphes aient tous eu de l'influence sur la pensée des philosophes arabes de cette époque, cependant, seuls deux d'entre eux ont eu le plus grand effet sur la pensée musulmane et plus particulièrement sur Al-Fârâbî, dont ils ont pu profondément marquer la pensée. Il s'agit de :

1. *La théologie d'Aristote :*

Il s'agit d'une traduction d'Abd Allah Ibn Na'imah al-Himsi corrigée par Abu Yousuf Ibn Ishaq Al-Kindi pour le calife Abbâsside Ahmad Ibn al-Mu'tasim. Une copie de cette dernière figure dans la collection Frokwitsch, sous les numéros suivants : (1198, 1197 et 2173).

2. *Des causes des propriétés des éléments :*

Ces deux livres, ont joué un très grand rôle dans ce processus d'influence sur sa pensée, et plus précisément le premier, car il a fortement contribué à son façonnement. Ibrahim Madkur, dans son ouvrage sur Al-Fârâbî, confirme l'influence de ces deux livres sur la pensée musulmane de cette époque en précisant :

Ce fut, nous l'avons remarqué maintes fois, un Aristote pénétré de Platonisme, de néoPlatonisme et à qui on attribuait le Livre des causes et la Théologie apocryphe. Ces deux livres ont agi, croyons-nous, sur la partie caractéristique de la philosophie musulmane plus puissamment que certains écrits.³

¹ Voir Abdurrahman Badawi, *op.cit.*, p. 84-93.

² Hilmi Ziya Ülken, *La pensée de l'Islam*, Istanbul, Fakülteler Matbaasi, 1953, p. 376.

³ Ibrahim Madkur, *La place d'Al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1934, p. 104.

Badawi a déclaré l'existence d'une copie de la traduction du premier livre ; en revanche, en ce qui concerne le second, il déclare qu'il n'en existe de nos jours aucune copie¹. Dans ce contexte, il serait important de voir quelle a été l'influence de ces deux ouvrages sur l'enseignement Al-Fârâbî afin de comprendre ensuite l'effet de cette influence sur sa pensée. Or, il faut tout d'abord bien savoir que la *Théologie d'Aristote* est un livre qui contient les trois derniers (IV-VI) des *Ennéades* de Plotin², et a été traduit du grec à l'arabe par Abd al-Masih Ibn Nai'm al-Himsî³ ; et qu'en ce qui concerne le *livre des causes* : « qui est une partie de l'institution théologique de Proclus, il fut attribué tour à tour à Aristote, à Al-Fârâbî, à Averroès (1126-1198) et à d'autres penseurs juifs ou chrétiens »⁴.

Ainsi, chacun de ces deux ouvrages a exercé une grande influence sur Al-Fârâbî, que ce soit le livre apocryphe *la Théologie* auquel Al-Fârâbî a fait référence dans son document « *kitāb al-ğamae bayna al-hakymayne: Aflātūn al-Ilāhi wa Aristūt* » (L'Harmonie entre les opinions des deux sages, le Divin Platon et Aristote), comme nous allons le voir plus tard lorsqu'on parlera de l'influence de Plotin sur lui ; ou le *livre Des causes* qui a lui aussi influencé sa pensée, comme le fait remarquer Ibrahim Madkur : « bien que notre philosophe (Al-Fârâbî) n'ait jamais mentionné le nom de ce livre (*Des causes*), ce dernier a cependant exercé une grande influence sur sa doctrine »⁵. Il s'agit d'un thème que nous allons examiner, lorsque nous nous intéresserons à l'influence de Proclus sur l'enseignement d'Al-Fârâbî.

3.2. Les traductions en Arabe des œuvres de Platon et leur influence sur l'enseignement d'Al-Fârâbî

Soulignons le très grand intérêt que portaient les philosophes et traducteurs musulmans, à l'époque des Abbâssides, aux œuvres d'Aristote, auquel ils accordaient une plus grande attention qu'à Platon, car il était devenu leur principale référence dans leur étude de la philosophie grecque. Cependant, les chercheurs eux-mêmes, spécialistes dans ce domaine, ne parviennent pas à expliquer ce phénomène, comme l'explique Badawi :

¹ Abdurrahman Badawi, *op.cit.*, p. 84.

² *Ibid.*, p. 47.

³ Dimitri Gutas, *op.cit.*, p. 223.

⁴ Ibrahim Madkur, *op.cit.*, p. 77.

⁵ *Ibid.*

Par cet aperçu historique sur l'influence d'Aristote dans le monde musulman au Moyen Âge, on voit clairement combien celui-ci fut le maître à penser incontestablement du monde musulman et notamment arabe. C'est un fait indubitable, qu'il cherche à expliquer aussi pourquoi Platon n'a pas eu la même chance.¹

Cela ne veut pas dire que Platon n'ait pas été étudié, enseigné et traduit ; seulement le sort réservé aux traductions des œuvres de Platon était encore une fois médiocre par rapport à celui des œuvres d'Aristote car, fait étrange - d'après ce que rapporte Badawi - aucune des œuvres authentiques ne nous est parvenue dans une traduction arabe. Le bibliographe musulman Ibn al-Nadim donna une liste des œuvres de Platon traduites avec les noms de leurs traducteurs, selon les recherches de Badawi², que nous allons découvrir ici :

1. **La République** : Il a été traduit et commenté par Hunayn Ibn Ishaq. Ce traité de Platon aurait été traduit avant 873³.
2. **Les lois** : Cet ouvrage a été traduit par Hunayn et Yahya Ibn 'Addy.
3. **Le Sophiste** : Il a été traduit par Ishaq Ibn Hunayn avec le commentaire d'Olympiodore. Et selon les recherches d'Harry Austryn Wolfson, ce traité de Platon a été traduit avant 911⁴.
4. **Le Timée** : Il a été traduit par Ibn al-Bitriq et corrigé par Hunayn Ibn Ishaq. Et selon les recherches d'Harry Austryn Wolfson, ce traité de Platon a été traduit avant 806⁵.

Cette liste contient seulement les traités de Platon pour lesquels on connaît les noms des traducteurs, cependant, d'autres traductions ont été effectuées, mais nous ignorons les noms des traducteurs⁶, alors qu'elles ont aussi eu de l'influence sur l'enseignement de la pensée musulmane à cette époque, et particulièrement sur Al-Fârâbî qui a semblé particulièrement bien connaître les contenus d'un grand nombre de traités de Platon, comme l'indique son livre intitulé « *kitāb al-ğamae bayna al-hakymayne: Aflātūn al-Ilāhi wa*

¹ Abdurrahman Badawi, *op.cit.*, p. 87.

² Voir *Ibid.*, p. 35-44.

³ Harry Austryn Wolfson, *op.cit.*, p. 147.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Voir Abdurrahman Badawi, *op.cit.*, p. 35-44.

Aristūt » (L'Harmonie entre les opinions des deux sages, le Divin Platon et Aristote)¹. Le traducteur de ce traité, Dominique Mallet, a mentionné dans ses notes, des allusions à Platon dans les différents paragraphes de ce traité. Par exemple, dans la note 15, concernant le paragraphe 7 intitulé « *Le recours Platonicien aux mythes et la clarté d'Aristote* », il fait allusion à la *République* (II, 378) et au *Phèdre* (275) en affirmant qu'Al-Fârâbî connaissait ces textes². Dans la note 25, portant sur le paragraphe intitulé « *La définition des substances* », le traducteur fait référence au *Sophiste* (241d) ; et dans la note 62, à propos du paragraphe intitulé « *Le commencement de la connaissance : induction et réminiscence* », il fait référence au *Phédon* (73b) ; et dans la note 63, concernant le même paragraphe, au *Ménon* (81d)³. Par ailleurs, dans la note 87, au sujet du paragraphe intitulé « *L'éternité du monde et sa création* », il fait allusion au *Timée* (28a-28c)⁴.

Or, dans ce même traité d'Al-Fârâbî, certaines allusions ne se réfèrent pas aux traités de Platon, selon ce que déclare Philippe Vallat dans sa thèse : « Le contenu du paragraphe 41 n'est sans doute pas une allusion à *République* (VII, 539) à laquelle renvoie D. Mallet. Il y est question en fait d'une classe d'homonymes que Fârâbî appelle ailleurs les « termes transférés » (*alfaz manqula*) »⁵. Mais, il reconnaît, malgré tout, la véracité de certaines allusions faites par Al-Fârâbî dans son traité, comme par exemple :

Le paragraphe 79, qui compte deux lignes en arabe, est une évocation du mythe du Livre X de la *République* dont on ne peut dire grand-chose, sinon qu'elle est transposée en un vocabulaire spécifiquement islamique, comme le montre D. Mallet. Malgré le flou et le disparate de ces références, il est cependant à peu près assuré que Fârâbî connaissait au moins de grands extraits de la *République* [...] Fârâbî a donc vraisemblablement connu une traduction ou un résumé en arabe sinon de la *République* en entier, du moins des livres VI à IX. Si l'on ajoute à cela l'allusion à Thrasymaque dans la *Philosophie* de Platon, allusion qui renvoie semble-t-il au livre I, l'hypothèse d'une connaissance générale de la *République* s'en trouve renforcée.⁶

De même, en ce qui concerne le *Phédon*, Philippe Vallat juge ainsi la connaissance qu'avait Al-Fârâbî de ce traité, dans le passage suivant : « Au demeurant, d'autres indices

¹ Al-Fârâbî, *Kitāb al-ġamae bayna al-hakymayne : Aflātūn al-Ilāhi wa Aristūt* (L'Harmonie entre les opinions des deux sages, le Divin Platon et Aristote), Introduction, traduction et notes par Dominique Mallet, Damas, Institut français de Damas, 1989a.

² *Ibid.*, p. 100.

³ *Ibid.*, p. 106.

⁴ *Ibid.*, p. 108.

⁵ Philippe Vallat, *op.cit.*, p. 51.

⁶ *Ibid.*, p. 52-53.

montrent que Fârâbî avait une assez bonne connaissance du *Phédon*, connaissance qui devait lui permettre de distinguer entre une juste interprétation et celle de ses adversaires »¹.

Leo Strauss, pour sa part, souligne la connaissance qu'avait Al-Fârâbî des traités de Platon et leur influence sur son enseignement dans le passage suivant

Il n'avait certainement pas tous les dialogues à sa disposition, et nous ne savons pas dans quelle mesure la connaissance indirecte qu'il devait [...] à Galien, à Proclus ou à d'autres n'a pas été déformée au cours des chemins plus ou moins détournés qu'elle avait suivis avant de lui parvenir. Mais ce qu'il a cru ou pressenti de la portée de tel ou tel dialogue qu'il n'a jamais lu est sans importance. Ce qui est important, c'est ce qu'il a pensé de la philosophie de Platon dans son ensemble, dont il avait assurément connaissance par la *République*, le *Timée* et les *Lois* ².

Par conséquent, il convient de mentionner que dans les traités, d'Al-Fârâbî, apparaissent souvent des allusions à différents ouvrages de Platon tels que : *la République*, le *Phédon*, l'*Apologie de Socrate*, le *Timée* et le *Parménide*, ce qui peut être considéré comme une preuve de sa connaissance de la philosophie de Platon.

3.3. Les traductions en arabe des œuvres de Plotin et leur influence sur l'enseignement d'Al-Fârâbî

Plotin n'était pas connu sous son véritable nom « Plotinos » dans la culture musulmane, mais sous son pseudonyme « al-Sheikh al-Yunani= le maître grec ». Haarbucker fut le premier chercheur à avoir compris que Plotin était appelé « al-Sheikh al-Yunani », mais Renan se rangea non sans réserve à cet avis, tandis que Dieterich l'adopta sans aucune hésitation³.

Il se peut que cette obscurité autour de l'identité de Plotin ait eu un impact sur la diffusion de ses ouvrages, d'autant plus que cette hypothèse peut être confirmée lorsque l'on sait qu'aucun de ses livres ne nous est parvenu, et que l'on n'en a connu aucun de lui, à l'exception de résumés de son ouvrage intitulé les *Ennéades*. Par exemple, les trois derniers livres : IV-VI, ont été traduits, dans un résumé appelé *La Théologie d'Aristote*, attribué de ce fait à Aristote⁴, et traduit du grec à l'arabe par Abd al-Masih Ibn Nai'm al-Himsi¹.

¹ *Ibid.*, p. 58.

² Leo Strauss, *Le Platon de Fârâbî*, traduction et annotation Olivier Sedeyn, Paris, Allia, 2002, p. 16.

³ *Ibid.*, p. 46.

⁴ *Ibid.*, p. 47.

Les chercheurs se sont donné la peine de concentrer leurs efforts sur ce traité, tout spécialement à cause de sa grande influence sur la philosophie musulmane, afin de montrer en détail les passages des *Ennéades* et de la *Théologie* en concordance et de mettre à profit l'un pour établir le texte de l'autre. Toutefois le premier travail sérieux sur ce problème a été réalisé par Valentin Rose dans un compte rendu de la traduction allemande faite par Dieterich, paru dans le *Deutsche Literaturzeitung* (année 1883, col. 843-846), Valentin Rose remarqua le premier que cette *Théologie* du Pseudo-Aristote n'était qu'une paraphrase des *Ennéades* IV, V et VI de Plotin, qu'il qualifia de plus ou moins fidèle et intelligente². Il releva également que ce livre était également important pour une autre raison, qui concerne l'établissement critique du texte grec des *Ennéades*, ainsi que la continuation de l'influence de Plotin à travers tout le Moyen Age. Il a eu le très grand mérite de prouver par les textes la véracité de la thèse selon laquelle la *Théologie* n'est qu'une paraphrase, ce qu'avait commencé à entrevoir Munk³.

D'autres chercheurs suivirent les recherches de Valentin Rose ; mais malheureusement les leurs ne furent que des répétitions des travaux précédents. Cependant en 1930, un pas prodigieux a été fait par Borisov qui a publié un article dans la revue russe *Zapiski Kollegii Vostokovedov* (tome 7 page 83-98) sous le titre : « L'original arabe de la traduction latine de la théologie d'Aristote »⁴. Sa recherche repose sur deux faits⁵ :

- La traduction latine se base sur un texte arabe qui diffère du premier texte découvert dans *Théologie* ; les thèses d'autres chercheurs tels que Rose qui affirmaient auparavant qu'il n'y avait pas lieu de parler d'une recension différente du texte arabe ne tiennent donc plus.
- L'existence d'une recension différente du texte arabe de la *Théologie* soulève un problème important : quelle en est la recension la plus authentique ? Et à qui doit-on attribuer chacune des deux ?

Par conséquent, l'on peut dire que les recherches de Borisov ont permis aux chercheurs suivants d'introduire l'hypothèse de l'existence d'autres textes des *Ennéades* traduits en arabes. C'est Paul Kraus qui, en 1941, fit une découverte importante qui se résume

¹ Dimitri Gutas, *op.cit.*, p. 223.

² Abdurrahman Badawi, *op.cit.*, p. 49.

³ *Ibid.*, p. 49.

⁴ *Ibid.*, p. 51-53.

⁵ *Ibid.*

au fait que les *Ennéades* de Plotin ont été davantage traduites en arabe que ce qui en subsiste dans la *Théologie* dite d'Aristote¹. En réalité, cette avancée est due à la découverte d'un traité intitulé « *Épître sur la science divine* », attribué à Al-Fârâbî, dans un recueil manuscrit conservé à la bibliothèque Taimur à Dar al-Kutub al-Masryyah du Caire, pages (2-15) ; il douta, après l'avoir lu, de son attribution à Al-Fârâbî, et l'attribua plutôt à Plotin. Il annonça enfin, après l'avoir étudié, que le traducteur des fragments plotiniens de cet *Épître* était le même que celui qui avait traduit la *Théologie* et n'était autre qu'Abd al-Masih Ibn Nai'ma qui avait vécu cent ans avant Al-Fârâbî².

Le constat que ces recherches nous permettent de faire, se résume à l'idée que l'ensemble des dernières traductions tournent autour du traité la *Théologie*, et par conséquent d'une manière stricte, des *Ennéades* de Plotin, ce qui nous ramène à notre point de départ : l'absence d'autres ouvrages de ce philosophe à l'époque florissante de la civilisation musulmane (l'époque Abbâsside).

Toutefois, malgré l'obscurité de la figure de Plotin dans l'histoire de la transmission de la philosophie grecque en terre d'Islam, il paraît tout de même étrange, comme le mentionne Paul Kraus, que cela n'ait pas empêché qu'il influence la pensée musulmane en général, certes pas au point d'Aristote et de Platon, cependant son impact s'est immiscé dans la conscience des penseurs musulmans d'une manière plus profonde que la doctrine aristotélicienne si réaliste et rigide³.

Al-Fârâbî a lui aussi, succombé à l'influence de la pseudo *Théologie* d'Aristote, comme le montre clairement, dans son traité « *L'Harmonie entre les opinions des deux sages : le Divin Platon et Aristote*, le paragraphe intitulé « *L'intellect, l'âme et la nature ; le langage de la philosophie* »⁴. En effet, le passage de ce paragraphe qui fait référence à la pseudo *Théologie* n'est autre qu'une paraphrase du passage de *l'Ennéade* (IV, 8 [6], 1, 1-11) de Plotin⁵.

On peut également remarquer la trace de la présence de Plotin dans d'autres traités d'Al-Fârâbî, par exemple, son traité « *al-Sya'sa al-Madania* » (*Le Livre du Régime politique*),

¹Paul Kraus, *Plotin chez les arabes*, Le Caire, Edition du bulletin de l'Institut d'Égypte. 1941, p. 263-295.

²*Ibid.*, p. 263-295.

³*Ibid.*, p. 268-279.

⁴Al-Fârâbî, 1989a, *op.cit.*, p. 94-95.

⁵Michel Fattal, *Aristote et Plotin dans la philosophie Arabe*, Paris, Harmattan, 2008, p 108-109.

où figure un passage dans lequel Al-Fârâbî semble être d'accord avec le contenu de la Pseudo *Théologie* d'Aristote, en particulier le point de vue de Plotin, qui considère l' "Un" comme nom commun à plusieurs (*κοινῶς*), concept qui apparaît dans les *Ennéades* (VI 9 [9], 5, 32) ; en effet, Al-Fârâbî reprend cette même idée dans son livre¹, lorsqu'il place l' "Un" « parmi les noms homonymes du Premier et d'autres réalités « *al-Asma al-Mustarika* », et considère ceux qui signifient des perfections que nous reconnaissons communément comme telles « *Kamalat mašhūra* »². Si l'on peut constater ici l'influence directe de Plotin sur Al-Fârâbî, par le biais de son traité les *Ennéades*, la pseudo *Théologie* d'Aristote, on voit également que cet effet s'est aussi exercé sur Al-Fârâbî d'une manière indirecte, puisque ce dernier a réalisé un commentaire de l'*Isagoge* de Porphyre, intitulé : « *Kitâb Īsâgūġī ay' l-mudkhal* » (Livre de l'*Isagoge*, c'est-à-dire *Introduction*) : « *Al-maqûlâtli-l Fârâbî* » : M.T. Danechpajouh édition, Qum, 1408h, vol 1, p (28-40). « *Al-mantiq 'inda 'l Fârâbî, al, al-guz' al-awwal* », édition, présentation et notes par Rafic El-Ajam, Beyrouth, Dar al-Machreq, 1985, p (75-87) ; traduction espagnole Ramon Guerrero 1990.

Par ailleurs, on peut aussi remarquer qu'Al-Fârâbî fut influencé par d'autres traités de Porphyre, tels que le commentaire de Porphyre sur le *Parménide* qui apparaît dans les écrits d'Al-Fârâbî lorsqu'il parle par exemple du Un dans son ouvrage « *Ihssa'a al-Oulum* » (Dénombrement des sciences) et le présente comme « l'Étant Premier » (*al-mawagud al-awwal*), le premier principe, il faut entendre par là : « inséparablement, l'Étant identique à son Acte-être et l'acte d'être-identique-à-soi, et non pas un étant, fût-ce le premier, parmi une série d'autres Etants »³. Cette idée semble empruntée à Porphyre dans son *commentaire sur le Parménide* (VI, 19-22), lorsqu'il qualifie son premier principe de : « seul véritablement Étant (*τὸ μόνον ὄντως ὄν*), si l'on entend ce terme au sens où je le dis, - par rapport à toutes les choses qui sont après lui »⁴. Cette comparaison entre les traités d'Al-Fârâbî et les écrits de Porphyre requiert une étude bien détaillée et séparée permettant de constater l'impact considérable de ce dernier sur l'enseignement d'Al-Fârâbî et la philosophie musulmane toute entière de l'époque Abbâside.

¹ Al-Fârâbî, *Le Livre du Régime politique*, Introduction, traduction et commentaires par Philippe Vallat, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 44-75.

² Philippe Vallat, *op.cit.*, p. 226.

³ *Ibid.*, p. 70.

⁴ *Ibid.*, p. 71.

3.4. L'influence des œuvres de Proclus sur l'enseignement d'Al-Fârâbî

Le sort des ouvrages de Proclus, ce philosophe grec de l'Antiquité tardive, n'a pas été meilleur que celui des livres de Plotin, malgré tout on trouve dans l'héritage arabe l'un de ses écrits intitulé « *περὶ ἀϊδιότητος κόσμου* » (*De Mundi Aeternitate*) que l'on pensait perdu¹. Il s'agit d'un ouvrage que l'on croyait retrouver dans la réfutation qu'en fit Jean Philopon (490-570), dans son traité « *Κατὰ τῶν Πρόκλου περὶ ἀϊδιότητος κόσμου ἐπιχειρημάτων* » (*De Mundi Aeternitate contra Proclum*).

Or, ce traité de Philopon nous est parvenu dans un manuscrit unique des IX^{ème}/X^{ème} siècles, et est conservé à Venise (sous la cote Marcianus graec. 236, sur lequel ont été copiés d'autres manuscrits : Parisinus graec, 2058 ; Escorialensis ΣIII, 19, Antoniani) mais, l'édition de Venise (MDXXXV, par les soins de J. Fran. Trincaveli), est mutilée au commencement, du fait que deux *quaternions* (probablement d'une longueur de 40 pages dans l'édition de Rabe), du début, ont été perdus. Malheureusement la partie perdue contenait le texte du premier argument de Proclus, outre la préface et le titre du livre de Philopon ainsi que le début de sa réponse².

Cependant, par chance, le traité de Proclus a finalement été retrouvé dans un très précieux manuscrit arabe du XII^{ème} siècle (daté 558/1162) découvert par Badawi qui a récupéré la traduction arabe des neuf premiers arguments de ce traité. Cette traduction remonte au IX^{ème} siècle puisqu'elle a été réalisée par Ishaq Ibn Hunayn, le fils de Hunayn Ibn Ishaq, fondateur de l'école de traduction à l'époque Abbâsside. Par conséquent, cette traduction s'avère précieuse du fait qu'elle a été réalisée sur la base d'un manuscrit grec beaucoup plus ancien que le manuscrit unique de Venise³. La présente traduction a été publiée, en 1955, au Caire, dans le recueil intitulé « *NeoPlatonici apud Arabes* », entre les pages 32 et 42⁴.

Ainsi, si on peut considérer que ce traité de Proclus a eu la chance de ressurgir, bien que tardivement, et de lui être directement attribué, il existe un autre traité qui est en réalité de lui, et dont l'intitulé est « *Liber de Causis* » qui a été retrouvé mais attribué par erreur à

¹ Abdurrahman Badawi, *op.cit.*, p. 72.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

Aristote. Apparemment, l'erreur fut d'abord faite en Europe, dans le « catalogue des œuvres traduites par Gérard de Crémone (m1187) de l'arabe en grec » entre 1167 et 1187, qui a été réalisé par ses disciples ; car parmi les livres traduits de l'arabe par de Crémone, figure le traité le « *Liber Aristotelis de Expositione Bonitatis Purae* »¹.

Par conséquent, cet ouvrage a été connu, en Europe, dans le dernier quart du XIème siècle, mais attribué à Aristote et non à son véritable auteur Proclus. Et c'est à partir de cette époque que l'on commença à l'étudier en tant que l'un des textes fondamentaux de la métaphysique d'Aristote. Ce n'est qu'au XIIIème siècle que l'on commença à le connaître sous le titre de « *Liber de Causis* », peut-être parce qu'il traite de la cause première et de l'émanation².

Cependant, vers 1270, Saint Thomas d'Aquin (1224-1274) découvrit cette erreur après avoir lu la traduction des « *Eléments de Théologie* » de Proclus réalisée par Guillaume de Moerbeke le 18 Mai 1268³, car en effectuant la comparaison entre ce traité et « *Liber de Causis* », il constata que ce dernier était extrait des « *Eléments de Théologie* » de Proclus⁴. Toutefois, malgré cette découverte, il semble qu'il ait été très difficile de le retirer de la liste des ouvrages attribués à Aristote, puisqu'après Saint Thomas d'Aquin on persista longtemps à penser qu'Aristote en était l'auteur, depuis Saint Bonaventure (1221-1274) jusqu'à Dante (1265-1321), en passant par beaucoup d'autres⁵.

Cette même erreur existait déjà longtemps auparavant dans l'héritage arabo-musulman, puisque la plus ancienne source qui ait cité le texte du « Bien Pur » (*Liber de Causis*), et en ait extrait des passages, est Abd al-Latif ibn Yūsuf al-Baghdādī (mort en 1231) qui l'attribua à Aristote⁶. Ce philosophe versé dans la philosophie grecque a introduit dans son traité de métaphysique (comme cela est mentionné dans le manuscrit Taymour, n 117 hikmah, à Dar al kūtūb al-Masryyah au Caire), un résumé du « *Liber de Causis* » qui occupe le

¹ *Ibid.*, p. 60.

² *Ibid.*, 61.

³ *Ibid.*, 63.

⁴ *Ibid.*, 61.

⁵ *Ibid.*, 64.

⁶ *Ibid.*, 69.

chapitre 20, entre les pages 248 et 256, de ce traité et a été édité, au Caire, en 1955, dans le recueil intitulé « NeoPlatonici apud Arabes » d'Abdurrahman Badawi¹.

Or, à cette même époque, toujours dans l'héritage arabo-musulman, le « *Liber de Causis* », retrouva sa véritable authenticité, du fait qu'il a été mentionné par l'historien musulman Ibn al-Nadim (m1047), dans son catalogue « Fihrist », qui l'a attribué à Proclus sous le nom de « *Kiteb al-khāyr al-Awāl* » (*le Livre du Premier Bien*)². Selon Badawi, il existe toujours une relation directe entre ces deux intitulés puisque « si nous regardons le paragraphe 19 du (*Liber de Causis*) (p.20, I. 15 ; p.21, I. 1), nous voyons qu'il emploie l'expression : (le premier bien) deux fois dans deux lignes successives [...] quant à son titre : il fut désigné de deux manières différentes : chez les Latins il porta le titre de *Liber de Causis* et *Liber Bonitatis Purae* ; et chez les Arabes il s'intitula *Le Livre du Premier Bien* et *l'Exposition du Bien Pur* »³. Ainsi, selon Badawi, la traduction du *Liber de Causis* a été effectuée par Ishaq Ibn Hunayn, le traducteur du traité (*De Mundi Aeternitate*) de Proclus⁴.

C'est grâce à ces traductions des deux traités de Proclus, que le monde arabe a pu être en contact avec sa pensée, ce qui a poussé les chercheurs dans ce domaine à appeler Proclus « le Proclus Arabe » à cause de cette célèbre traduction qui a eu un grand effet sur la philosophie musulmane en général ainsi que sur la pensée d'Al-Fârâbî, du fait que le contenu de cette traduction n'est pas tout à fait identique à l'original comme c'est le cas en ce qui concerne la traduction des *Ennéades* de Plotin, selon certains chercheurs, comme l'explique Peter Adamson lorsqu'il affirme : que « Comme le Plotin Arabe, le Proclus Arabe diffère considérablement de sa source; par exemple le système métaphysique complexe de Proclus des hypostases est simplifié en quelque chose de plus comme le monde de Plotin du cosmos, l'âme, l'intellect et Dieu »⁵. On trouve les marques de cette pensée du Proclus Arabe dans les écrits d'Al-Fârâbî, comme, par exemple, dans le passage suivant :

Comme dans la précédente discussion sur les âmes célestes, on remarque des parallèles frappants entre la théorie d'Al-Fârâbî des intellects et les doctrines de Proclus Arabus. La première entité à émerger de la Cause Première est conçue, en termes similaires, par Al-Fârâbî et les adaptateurs arabes de Proclus, à savoir, comme un intellect séparé. Sur ce

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, 66.

³ *Ibid.*, 67.

⁴ *Ibid.*, 72.

⁵ Peter Adamson, *Great Medieval Thinker; Al-Kindi*, London, Oxford University., 2007, p. 27. Citation originale en anglais: « Like the Arabic Plotinus the Arabic Proclus differs considerably from its source; for example, Proclus' complex metaphysical system of hypostases is simplified into something more like the Plotinian world of cosmos, soul, intellect and God ».

point, ils partent de Proclus historique, pour qui l'Un Premier émane l'Être en premièrement, puis la Vie, puis l'Intellect. L'élimination de ces entités intermédiaires entre l'Un et l'Intellect est, ensemble avec l'équation de Dieu et Pur Être, la transformation la plus notable et radicale soutenue par le Proclus grec dans le contexte arabe. Cela étant dit, les adaptateurs arabes et Al-Fârâbî suivent d'assez près Proclus, dans leur conception de la substance, l'activité et la connaissance de l'intellect.¹

Les traces de l'effet de la pensée de Proclus sur Al-Fârâbî apparaissent par exemple dans son traité « *siyassa madaniyya* » (*Le Régime politique*) comme l'explique Robert Wisnovsky dans le passage suivant :

La distinction d'Al-Fârâbî entre la première et la seconde perfection - en fait, les termes qu'il utilise sont ceux de Themistius, « initial » (awwal) et « ultime » (akhir) - repose sur le critère du lien de causalité, distinction que Proclus a faite lui aussi. Et dans un passage de son « *siyassa madaniyya* » (*Régime Politique*) (49, 12-15), Al-Fârâbî se fait clairement l'écho de la distinction de Proclus, en disant que les termes signifiant la perfection (kamal) et l'excellence (fadila) sont divisés entre ceux qui indiquent une caractéristique que la chose en question a en elle-même, telle que "existant" et « Un » ; tandis que d'autres indiquent une caractéristique que la chose a en relation à une autre chose qu'elle, telle que « juste » et « généreux ».²

Ceci constitue un bon exemple de la présence de traces de la pensée de Proclus dans les traités d'Al-Fârâbî, or il n'est bien sûr pas suffisant pour permettre d'établir le schéma complet de l'influence de Proclus Arabus sur la pensée d'Al-Fârâbî, mais, il donne tout au moins une idée de la connaissance qu'avait Al-Fârâbî du Proclus Arabus traduit par les musulmans à cette époque, sans qu'il soit pour autant possible de déceler le niveau d'originalité de cette traduction à propos de laquelle les chercheurs émettent déjà des doutes. Un dernier point qu'il convient de souligner, est le conflit existant entre les chercheurs au

¹ Damien Janos, *Method, structure, and Development in Al-Fârâbî's cosmology*, Leiden-Boston, Brill, 2012, p. 168. Citation originale en anglais: « As in the previous discussion on the celestial souls, one notices striking parallels between Al-Fârâbî theory of intellects and the doctrines of the Proclus arabus. The first entity to emerge from the First Cause is conceived of in similar terms by Al-Fârâbî and the Arabic adaptors of Proclus, namely, as a separate intellect. On this point, they depart from the historical Proclus, for whom the One first emanates Being, then Life, then Intellect. The elimination of these intermediary entities between the One and Intellect is together with the equation of God and Pur Being, the most notable and radical transformation undergone by the Greek Proclus in the Arabic context. This being said, the Arabic adaptors and Al-Fârâbî follow Proclus quite closely in their conception of the intellect's substance, activity, and knowledge ».

² Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, New York, Cornell University, 2003, p. 169. Citation originale en anglais: « Al-Fârâbî's distinction between first and second perfection – actually, the terms he uses are Themistius', "initial" (awwal) and "ultimate" (akhir)- rests on the criterion of causation, just as Proclus' distinction has done. And in one passage in his "siyassa madaniyya" Al-Fârâbî clearly echoes Proclus' distinction, saying that terms signifying perfection (kamal) and excellence (fadila) are divided into those that point to some characteristic which the thing in question has in and of itself, such as "existent" and "one"; while others point to some characteristic which the thing has in relation to something else other than it, such as "just" and "generous" ».

sujet de l'authenticité du commentaire réalisé par Al-Fârâbî à propos du *Liber De Causis* de Proclus, évidemment de sa traduction arabe, car, selon les recherches de Cristina D'Ancona Costa :

A côté des manuscrits qui attribuent le *De Causis* à Aristote, il y en a d'autres qui ajoutent à Aristote un autre auteur, qui serait responsable des commentaires attachés aux lemmes des propositions en lesquelles le livre se subdivise. Aussi bien dans la tradition manuscrite que chez les premiers commentateurs latins, Al-Fârâbî est présenté souvent comme l'auteur de ces commentaires.¹

Ce passage suggère qu'il existait une opinion répandue chez un grand nombre de chercheurs concernant l'authenticité du commentaire du *Liber de Causis* et son attribution à Al-Fârâbî, ce qui est un peu loin de la réalité puisque une autre opinion s'oppose à la première, ce qui explique bien la confusion qui existe au sujet de l'identification du véritable commentateur du *Liber de Causis* :

Longtemps en effet ce texte (*Liber de Causis*) fut revêtu de la plus prestigieuse autorité, puisque, jusqu'au début du XVI^{ème} siècle, il sera annexé aux éditions des œuvres complètes d'Aristote en leur version latine. Certes, Albert (le Grand) impute au Stagirite les thèses seulement, attribuant leur commentaire à Al-Fârâbî, tandis que Roger Bacon reconnaît en Aristote l'inspirateur, mais interdit d'identifier le commentateur, Henri de Grand, pour sa part, se prononçant résolument en faveur d'Al-Fârâbî.²

Ceci montre bien l'existence d'un désaccord sur l'identification d'Al-Fârâbî comme étant le commentateur du *Liber de Causis* arabe bien sûr, mais le simple doute sur le fait qu'il ait été lui-même le commentateur, nous rapproche de l'idée selon laquelle la pensée et les traités de Proclus auraient influencé sa philosophie. Il serait également nécessaire de rappeler que le traducteur de ce commentaire prétendument d'Al-Fârâbî, de l'Arabe en Latin n'est autre que Gérard de Crémone (1116-1187)³, le plus fécond des traducteurs de Tolède, connu sous le nom de Cherardus Cremonensis ; et « est considéré comme le plus prolifique des traducteurs du douzième siècle, et comme le chef de file de cette entreprise dans sa seconde phase »⁴.

¹ Cristina D'Ancona Costa, *The libraries of the Neo-Platonists*, Leiden, Brill, 2007, p. 156.

² Pierre Magnard, *La Demeure de l'Être : Autour d'un Anonyme*, étude et traduction du *Liber de Causis*, Paris, Vrin, 1990, p. 10.

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ Clara Foz, *Le Traducteur, l'Eglise et le Roi : Espagne, XII^{ème} et XIII^{ème} siècle*, Ottawa, Université d'Ottawa, 1998, p. 54.

Deuxième Chapitre

Le contexte politico-culturel de l'époque d'Al-Fârâbî et l'apparition de la philosophie musulmane

Sous le règne des Abbâssides, la pratique de la désignation du successeur par le calife régnant s'est perpétuée et a tendu vers l'hérédité pure à partir de la dynastie des Omeyyades. Le calife écartait au profit de ses fils les ayants droits désignés par le calife précédent. Mais plus l'empire des Arabes s'étendit par le biais de conquêtes, plus par conséquent, les califes délèguèrent à des étrangers le pouvoir exécutif, qui appartenait jusque-là aux hommes proches de l'Etat et aux grandes familles¹. Ce qui engendra des guerres et des conquêtes continues, qui s'élevaient au-dessus des hommes puissants, énergiques, qui, conscients de leur propre valeur, refusaient l'abaissement dans lequel tendait sans cesse à les replacer la puissance théocratique des califes². Les gouverneurs de provinces tentèrent d'échapper au pouvoir terrestre des califes, et de fonder des états indépendants qu'ils pourraient transmettre à leurs fils et par conséquent, la confusion entre le religieux et le politique demeura le problème originel de l'islamisme³.

1. Les conflits politiques

On peut ainsi affirmer que l'histoire Abbâsside se déroula sur un fond presque permanent de révoltes religieuses à connotation politique. Certains mouvements furent éphémères, mais, dans l'ensemble, derrière les révoltes se retrouvaient le Chiisme et le Kharidjisme, les deux courants les plus répandus à l'époque. Tous deux avaient un fond religieux et constituaient un mouvement d'opposition au pouvoir dans la société depuis l'époque de la dynastie Omeyyade. Les Kharidjites furent ainsi nommés par le quatrième calife Alī ibn Abī Ṭālib (599-661) pour désigner tous les mouvements musulmans contestataires, quelles que soient leurs revendications et leurs méthodes, pourtant radicalement opposées. En effet, malgré les exploits du calife Alī ibn Abī Ṭālib, son califat se déroula dans un grand tumulte : un clan des Omeyyades et la veuve du prophète Mahomet

¹ M. Théodore Bachelet, *op.cit.*, p. 256.

² *Ibid.*, p. 257.

³ *Ibid.*, p. 256.

Aïcha bint abī bakr (604-678), exigèrent de ce calife qu'il punisse les meurtriers du calife Othman ben Affan (579-656) qui l'avait précédé. Le calife Ali mena donc un combat contre l'armée d'Aïcha : « la bataille du Chameau », puis « la bataille de *Siffin* », en 658, sur les rives de l'Euphrate¹.

Cependant, ce mouvement prit de l'ampleur du fait du refus de l'arbitrage entre le calife Ali et Mu'āwiya ibn 'Abī Sufyān (602-680) - le chef des Omeyyades - qui fut nommé à l'issue de cette bataille. Le calife Ali était sur le point de l'emporter quand les troupes de Mu'awiya brandirent des feuillets du Qur'an au bout de leurs épées et réclamèrent un arbitrage, que le calife Ali accepta à contrecœur. Une partie des hommes du calife Ali devinrent plus tard les Kharidjites et se révoltèrent contre lui, car ils lui reprochaient d'avoir consenti à l'arbitrage exigé par le clan de Mu'awiya².

Cette révolte fut fortement réprimée par le calife Ali et la plupart des Khâridjites moururent à « la bataille de *Nahrawan* » en 659 ; trois de leurs survivants voulurent se venger. L'un d'eux assassina le calife Ali en 661, avec une épée enduite de poison, alors qu'il faisait sa prière dans la mosquée³. Cette bataille entre musulmans avait été meurtrière et le calife Ali s'était vu obligé d'accepter l'idée d'un arbitrage pour arrêter le bain de sang. Les Alides représentent le nom donné aux descendants du calife Ali, qu'il s'agisse de descendants de Fatima fille de Mahomet ou d'autres femmes du calife Ali. Leur mouvement fut appelé le Shiisme. Ainsi, les Shiites sont les partisans du calife Ali. On leur a donné le nom de « Shiites d'Ali » après la mort du Prophète, ils étaient connus comme les partisans du calife Ali et croyaient en son droit califal. Et bien que ce soit la période Omeyyade qui ait vu naître ces mouvements, l'on peut remarquer que la période Abbâsside a connu et subi les conséquences politiques et idéologiques de l'approfondissement de ces divergences et de l'accentuation des clivages sociaux et ethniques.

Le groupe des Shiites se caractérisant par la fidélité à la descendance du calife Ali pensait que seule cette dernière méritait le pouvoir (*Imamat*) puisqu'elle était la meilleure source de connaissances à propos du Qur'an, de l'Islam, et des secrets de la mission prophétique de Mahomet. Une tradition prophétique soutient cette thèse : « Je suis la cité du

¹Abu 'Abd Allah Muhammad al-Baghdadi Shaykh Al-Mufid, *Kitab al Irshad*, trad. par I.K.A. Howard, Référence Shiite, Qom, Ansariyan, non daté, p. 335.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 336.

savoir, Ali en est la porte. Celui qui veut le savoir ainsi que la sagesse qu'il passe donc par la porte »¹.

Le kharidjisme est quant à lui une pratique puritaine de l'islam qui suit une morale rigoriste condamnant tout luxe, du fait que, pour ses adeptes, la foi n'a de valeur que si elle est justifiée par les œuvres. Selon les propos des Khâridjites, les califes doivent mener une vie exemplaire et être choisis par voie élective parmi les meilleurs musulmans sans distinction de race ni de tribu². Cependant, ses membres sont divisés sur le problème de la foi et de l'attitude à adopter à l'égard des autres musulmans ; le groupe des « *Azraqites* » représente des Khâridjites radicaux faisant usage de la violence politique. En revanche, les « *Sufrites* » condamnent pour leur part le meurtre politique et admettent la dissimulation de la foi par prudence. Pour ce qui est des « *Ibadites* », pacifistes mais intransigeants dans les domaines politique et moral, ils se montrent plus souples à l'égard des autres musulmans³. Et même si l'on relève des différences doctrinales entre ces groupes pourtant issus du même mouvement, ils s'accordent tous pour dire que tous les hommes sont égaux, et condamner les privilèges de l'aristocratie, renforcés sous le règne de la dynastie Omeyyade⁴.

Le conflit de succession entre les Khâridjites et les Shiites a engendré une scission fondamentale au sein de l'islam parce qu'au moment où les Khâridjites concevaient que l'obtention du pouvoir devait se faire selon le mérite, sans discrimination ni privilèges ; les Shiites reconnaissaient le calife Ali comme unique successeur légitime de Mahomet, ainsi que sa descendance (en premier lieu ses deux fils Hassan et Hussein qui lui succédèrent). C'est ainsi qu'a commencé à exister pour les shiites la lignée des *Imams*.

Ces deux courants religieux-politiques étaient en opposition avec celui de la majorité de la société musulmane dont les membres, qualifiés de Sunnites, ne voyaient dans le calife Ali que le quatrième calife. Le Sunnisme vient du mot (*Sunnah*), qui signifie dans la tradition religieuse, comprendre les paroles du prophète ainsi que ses actes et ses pratiques. Le Sunnisme considère que le Qur'an a été révélé et que l'univers et l'histoire sont prédéterminés. Être Sunnite implique que l'on perpétue mimétiquement la tradition du Prophète, ainsi que les

¹ Ce hadith a été commenté par des théologiens sunnites, tels qu'Al-Boukhâri qui a déclaré : « Cette parole ne possède pas de version authentique ».

² Joseph Burlot, *La Civilisation islamique*, Paris, Hachette, 1990, p. 23.

³ *Ibid.*, p. 23-24.

⁴ *Ibid.*, p.24.

législations et pratiques des premiers califes et des compagnons du Prophète ; car selon ce courant, le cycle de la prophétie s'est clos avec lui¹.

D'un autre côté, les Shiïtes affirment eux aussi suivre la tradition du Prophète, mais ils réfutent toute la législation des premiers califes et de certains compagnons du Prophète, parce que ces derniers ont gravement altéré la véritable tradition de celui-ci, car d'après les Shiïtes, la tradition du prophète n'est sauvegardée d'une manière authentique qu'à travers la législation et la pratique du calife Ali et des *Imams* de sa descendance².

Ceci se réfère à leur théorie de l'*Imamat* (pouvoir politique) que nous allons examiner dans la dernière partie de cette étude. Toutefois l'on peut expliquer ici brièvement, leur point de vue sur cette question, par le fait qu'ils croient que le pouvoir politique a été uniquement légué, après le Prophète Mohamed, au Calife Ali, à sa descendance et aux hérités de la prophétie (*Imams*); car ces *Imams* représentant le pouvoir légitime, même s'ils ne reçoivent pas de nouvelles révélations, la prophétie étant close avec Mahomet, connaissent et transmettent ses enseignements du fait qu'ils ont été choisis par Dieu pour gouverner.

Cette divergence de points de vue entre les Sunnites et les Shiïtes est due à leur façon différente d'interpréter une tradition du Prophète qui invite les musulmans à suivre « sa *sunnah* et la *sunnah* des califes bien-guidés après lui »³ ; les sunnites ont en effet compris cette tradition comme une invitation à suivre les pratiques des quatre premiers califes et de leurs compagnons dans leur ensemble, alors que selon les Shiïtes, seuls les *Imams* de la descendance du calife Ali sont désignés par la tradition⁴. Les particularités doctrinales et les différences théologiques entre ces deux courants reposent sur une querelle de succession, ce qui nous permet de conclure que ces courants religieux se sont construits sur un socle politique.

Les disputes concernant la succession au pouvoir ont entraîné l'apparition vers 750 d'un quatrième courant qui été appelé Mu'tazilisme, fondé par Wassil-ibn-Ata (700-748). Il s'agissait là d'un courant théologique spécifique qu'il édifia à Bassora qui, comme nous allons le constater, systématisait les opinions les plus radicales de mouvements antérieurs, dont les idées s'opposaient à la tradition islamique orthodoxe.

¹ Abu 'Abd Allah Muhammad al-Baghdadi Shaykh Al-Mufid, *op.cit.*, p. 336.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 337.

⁴ *Ibid.*

2. Un aspect culturel mouvementé

Des courants chrétiens, iraniens, et grecs se sont répandus dans les terres d'Islam sous la dynastie Omeyyade, mais cependant, dans ses fondements, l'Islam est demeuré ferme face aux influences étrangères. À la base, la religion musulmane ne tolère pas le syncrétisme, c'est là une première source de conflits entre les courants religieux qui se sont propagés durant cette période.

Or, le Mu'tazilisme est le courant doctrinal qui a le plus marqué les événements politiques et religieux de la fin du siècle des Omeyyades et du début de la dynastie Abbâsside, puisqu'en 827, il devient la croyance officielle à la cour du califat, après avoir été officiellement embrassé par le calife al-Ma'mûn Abd Allah ben Hârûn ar-Rachîd (786-833) qui ordonna que l'on reconnaisse la doctrine Mu'tazilite en tant que doctrine officielle du royaume¹. C'est ce même calife Mu'tazilite qui créera « *Dar al-Hikma* » pour faire office de lieu de rencontre pour les penseurs Mu'tazilites et de traduction des ouvrages philosophiques².

Leur doctrine consistait dans le refus d'admettre l'éternité du Qur'an, et leurs efforts se consacrèrent à faire descendre ce livre au rang des choses créées, le calife portait atteinte à l'unité de la foi dont il devait être le fidèle gardien et le premier défenseur, et cette atteinte était fatale au principe même de l'islamisme³. Selon les Sunnites, il livrait les dogmes immuables, émanant de Dieu par l'intermédiaire de son prophète, à l'esprit d'un froid examen. Ce calife a même voulu imposer à son peuple les nouvelles idées qu'il avait conçues sur la nature du Qur'an. C'est une sorte de déracinement de leur foi aveugle et profonde qui faisait la force des Mu'tazilites⁴.

Entre 813 et 847, le Mu'tazilisme démontra son aptitude au pouvoir grâce à un compromis fragile entre les tendances Sunnite et Shiite. Ainsi, le développement culturel sous le règne du calife al-Ma'mûn s'explique en partie par une décision politique de renforcement du courant rationaliste plutôt que par une liberté de pensée et de culte⁵. Il fut le produit d'une

¹ M. Théodore Bachelet, *op.cit.*, p. 244.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Mustapha Hogga, *Orthodoxie, subversion et réforme en Islam : Ghazali et les Seljukides*, Paris, Vrin, 1993, p. 95.

politique religieuse d'exclusion plutôt que de tolérance qui a engendré l'apparition de troubles sociaux d'ordres culturel et religieux. Une persécution (la *Mihna*) sera même organisée, durant cette période, contre les érudits qui n'adhéraient pas au Mu'tazilisme. La *Mihna* força les non-adhérents à renoncer ouvertement à la doctrine selon laquelle le Qur'an est éternel et à reconnaître qu'il avait été créé¹. Le zèle des Mu'tazilites fut visible à travers leur refus de libérer les prisonniers musulmans aux mains des Byzantins si ces derniers affirmaient la non-crédation du Qur'an, et l'on rapporta l'existence d'une forte résistance de l'opinion à ces persécutions. De fait, la *Mihna* fut sans doute en partie la cause de l'échec final du Mu'tazilisme². Cependant, des oppositions se sont également manifestées à la fin du IXe siècle par le biais du courant Aš'arite, puis, de celui Maturidite. Le calife al-Mutawakkil 'Alā Allāh Ja'far ibn al-Mu'tasim (822-861) embrassa lui aussi le Mu'tazilisme en 847 après al-Ma'mûn, puis l'abandonna peu après et revint à la doctrine traditionnelle - le Sunnisme³.

Ainsi, bien que son rationalisme ait séduit les classes éduquées de l'époque, le Mu'tazilisme ne se répandit guère parmi les masses, probablement du fait de sa nature élitiste. Après son adoption par les dirigeants et face à la persécution qui s'ensuivit, son impopularité grandit au sein de la société.

Au début, le premier objectif des Mu'tazilites était d'affronter les attaques des non-musulmans envers l'islam ; mais ensuite, ils devinrent obsédés par le débat avec les autres théologies et courants de pensée à l'intérieur de l'Islam lui-même. Les premiers Mu'tazilites ont pu être considérés comme occupant une position médiane entre les orthodoxes et les non-musulmans et spécialement les représentants de la pensée grecque⁴. En réponse au Mu'tazilisme, Abu al-Hassan al-Aš'arī (873-935), initialement lui-même Mu'tazilite, se sépara des Mu'tazilites au profit d'un retour à la foi des anciens. Il proclama sa fidélité à l'égard des Sunnites et à la thèse du Qur'an Incréé, et fonda ainsi l'école de pensée Aš'arite⁵.

¹ *Ibid.*

² Dominique Urvoy, « *La philosophie, entre raison et révélation* », *Le Point*, Hors-série, no. 5, (novembre-décembre), p. [57- 69], 2005, p. 59.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁵ *Ibid.*

3. L'influence de la philosophie grecque sur la pensée musulmane

A l'intérieur des confins de l'Islam, la discussion avait commencé, vers le VII^{ème} siècle, à se centrer sur les questions de la justice divine et de la responsabilité humaine. Des sources rapportent que les premiers théologiens s'engagèrent dans la discussion du problème du libre arbitre et de la prédestination (*qâdâr*), généralement reconnue comme étant la première question majeure abordée par ces premiers théologiens.

Les Mu'tazilites, en optant pour l'idée que le Qur'an était créé, libérèrent du même coup la réflexion rationnelle sur le Qur'an, et essayèrent de résoudre ces contradictions apparentes autour du problème de la prédestination (*qâdâr*) et du libre arbitre¹. C'est surtout face au problème de l'existence du mal dans un monde où Dieu est omnipotent, qu'ils poursuivirent la ligne de spéculation des théologiens, mirent en avant le libre arbitre des êtres humains et présentèrent le mal comme étant généré par les erreurs des actes de ceux-ci. Dieu ne fait pas le mal et demande aux hommes de ne pas le faire non plus. Si les actes maléfiques d'un homme émanaient de la volonté de Dieu, alors la notion de punition perdrait son sens, car l'homme suivrait la volonté divine, quels que soient ses actes². Ils s'opposèrent donc à l'idée de prédestination (*qâdâr*) en affirmant la liberté de l'individu d'une part, et la justice de Dieu, de l'autre.

Mais, bien que les Mu'tazilites aient naturellement appuyé leurs positions sur des citations du Qur'an, la tendance générale consistait à avancer des arguments à caractère strictement éthique ou rationnel afin d'appuyer ces positions, en particulier en ce qui concerne les passages anthropomorphiques, qui abondaient dans le Qur'an, et rendaient nécessaire de recourir à certains procédés d'interprétation allégorique afin de sauvegarder l'immatérialité de la transcendance de Dieu³. En cela aussi, les Mu'tazilites furent indubitablement des pionniers. Les références Qur'aniques concernant les attributs de Dieu, sont interprétées comme des allégories des attributs divins de majesté ou de royauté d'une part, ou comme la possibilité de les contempler mystiquement, de l'autre.

La poursuite même de discussions de ce genre exigeait un degré élevé de sophistication qui, avant l'introduction de la philosophie et de la logique grecques, était assez

¹ Majid Fakhry, *op.cit.*, p. 18.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

difficile, si ce n'est impossible à atteindre. La théologie de la première scolastique donna donc aux musulmans la stimulation nécessaire pour leur permettre de poursuivre l'étude de la philosophie grecque. Cependant, un tel développement exigeait l'adoption d'idées étrangères et une libération des entraves du dogme. C'est précisément le rôle joué par l'introduction des idées grecques et de l'esprit grec, avec sa curiosité intellectuelle, qui engendra une réaction bipolaire d'une extrême importance pour la compréhension de la pensée islamique. La division la plus radicale causée par l'introduction de la pensée grecque surgit entre l'élément du progrès, qui chercha sérieusement à soumettre les données de la révélation à l'examen minutieux de la pensée philosophique, et l'élément conservateur, qui se dissocia complètement de la philosophie parce qu'elle était soit impie, soit étrangère d'une manière suspecte.

Ces conflits intellectuels au sein de cette société ont joué un rôle majeur dans l'apparition de la méthodologie du « *Kalâm* » qui faisait, dans son premier aspect, référence à la recherche de principes théologiques à travers la dialectique (méthode théologique dogmatique ou scolastique) et l'argumentation rationnelle, puis les adeptes de cette méthode furent appelés les savants du *Kalâm* (*Mutakallimun*)¹. Dans un gros ouvrage (environ 760 pages) intitulé « *the Philosophy of the Kalâm* », paru après sa mort en 1976, Harry Austryn Wolfson a tenté de retrouver les racines grecques du terme « *Kalâm* » et en a proposé une approche plutôt convaincante :

Le terme *Kalâm*, qui signifie littéralement discours ou mot, est utilisé dans les traductions arabes des œuvres des philosophes grecs, comme une interprétation du terme (*logos* = λόγος) dans ses différents sens de mot, raison et argument. On a également recours à ce terme (*Kalâm*) dans des traductions arabes du grec, dans le sens de toute branche spéciale d'apprentissage, et le participe au pluriel (*Mutakallimun*) (au singulier : *Mutakallim*), est utilisé comme une dénomination des maîtres ou des exposants de toute branche spécifique d'apprentissage [...] Le terme grec (théologiens = θεολογία) se traduit par (maîtres de *Kalâm* divin) et (al- *Mutakallimun* fi al-ilâhiyyât). En ce sens, les termes (*Kalâm*) et (*Mutakallimun*) en sont venus à être utilisés, probablement, sous l'influence de ces traductions arabes du grec, ainsi que par des écrivains d'origine arabe.² (Nous traduisons).

¹ *Ibid.*, p. 20.

² Harry Austryn Wolfson, *op.cit.*, p. 1. Citation originale en anglais: « The term of *Kalâm*, which literally means "speech" or "word", is used in Arabic translations of the works of Greek philosophers as a rendering of the term "logos" in its various senses of "word", "reason" and "argument". The term "*Kalâm*" is also used in those Arabic translations from the Greek in the Greek in the sense of any special branch of learning, and the plural participle "*Mutakallimun*" "singular: *Mutakallim*", is used as a designation of the masters or exponents of any

Malgré cela, la méthodologie du *Kalâm* demeure une science propre à la religion musulmane, et est considérée comme ayant ouvert la porte à l'instauration de la philosophie arabo-musulmane, en dépit des différences entre les domaines de la connaissance. Elle rendait compte du phénomène de la foi en Dieu par des moyens dialectiques. Le *Kalâm*, était donc une approche défensive, ou une tentative de contrecarrer les défis imposés par la rencontre ou le choc avec les autres religions anciennes¹. Il s'agit d'une sorte de phénomène que Jean-Luc Périllié, nomme « evangelion » dans un article intitulé « Pour une synthèse des trois "EVANGILES "de l'Occident », et dans lequel il l'explique d'une manière qui s'applique à l'apparition du phénomène *Kalâm* dans le monde arabe à cette époque-là, même si dans ce passage il est question du christianisme en tant que phénomène religieux, mais l'explication est très proche de celle de l'Islam, dans le passage suivant :

Qu'est-ce qu'un evangelion au sens philosophique où nous l'entendons ? En bref, et nous ne pouvons échapper ici à la schématisation, c'est un message de salut porteur d'enthousiasme, présentant un projet messianique visant à changer l'humanité en profondeur, propageant par conséquent une vérité perçue comme ayant valeur de révélation. On reconnaît historiquement et a posteriori la pleine manifestation d'un evangelion par l'impact considérable que ce type de message a pu produire sur les mentalités, au point de transformer pour plusieurs siècles, voire plusieurs millénaires, les représentations de l'homme et du monde. C'est donc un phénomène historique de la plus haute importance et ce n'est pas sans une certaine gêne que nous l'abordons, mais le fait est qu'il aurait dû être identifié comme tel depuis déjà fort longtemps. En réalité, le phénomène est tellement connoté religieusement qu'on ne le voit pratiquement jamais sous son angle général ; plus exactement, la tendance est de n'y voir qu'une manifestation typiquement chrétienne, que l'on soit croyant ou non, sans que jamais on n'en vienne à se demander, au moins à titre d'hypothèse, s'il n'existe pas d'autres expressions possibles de bonnes nouvelles à caractère universel.²

Ainsi, contrairement à la philosophie grecque, *le Kalâm* est une science établie sur la base de la foi en Dieu³. Ses plus anciens adeptes sont les Mu'tazilite, et Abu al-Hassan *al-*

special branch of learning...the Greek term for "theologians = *θεολογία*" is translated by "masters of the divine *Kalâm*" and "*al- Mutakallimun fi al-ilâhiyyât*". In this sense the terms "*Kalâm*" and "*Mutakallimun*" came to be used, probably, under the influence of these Arabic translations from the Greek, also by original Arabic writers».

¹ Sami Aoun, *Mots-clés de l'Islam*, Québec, Médiaspaul, 2007, p. 86.

² Jean-Luc Périllié, « Pour une synthèse des trois « évangiles » de l'Occident », *Klesis-Revue philosophique/Varia*, no. 10, 2008, p. (87-106), p. 88. [En ligne :

http://www.academia.edu/11780022/_Pour_une_synth%C3%A8se_des_trois_%C3%A9vangiles_de_l_Occident]. Consulté le 5 mars 2016.

³ Sami Aoun, *op.cit.*, p. 87.

Aš'arī qui était l'un des leurs, mais se sépara ensuite d'eux sur au moins deux points essentiels¹:

- Il récuse la thèse du libre arbitre, et reprend celle de la prédestination ;
- Il réfute la thèse des Illites, selon laquelle le Qur'an est contingent et créé : il reprend alors et théorise la position de l'ensemble des traditionalistes en déclarant que le Qur'an est incréé car, en tant que Parole de Dieu lui-même, elle fait donc partie de lui.

L'usage du *Kalâm*, qui est une forme de méthodologie religieuse, consistant à rechercher des principes théologiques à travers la dialectique, était dans un premier temps l'apanage des sectes, et rares étaient les Sunnites qui pratiquaient cette méthode d'argumentation. Toutefois, l'influence du *Kalâm* grandit chez les partis appelés hétérodoxes par les sunnites, ayant à leur tête les *Aš'arītes* et les Mu'tazilite, chacun des deux utilisa le *Kalâm* afin de contrer les arguments de l'autre parti et de les réfuter méthodiquement. Ces partis développèrent leur méthodologie basée sur le rationalisme, pour essayer de résoudre un problème central dans la théologie musulmane et auquel ils se sont tous deux confrontés, afin de comprendre quel était le rapport entre le pouvoir de Dieu et la liberté de l'homme. Ils se sont en effet trouvés en présence d'une crise de conscience communautaire, à la suite des divergences surgies entre partisans et adversaires du régime politique d'alors. La question fondamentale fut de savoir si l'homme était libre d'agir – et s'il devait par conséquent être considéré comme responsable – ou si Dieu seul disposait du pouvoir, et dans ce cas, la liberté de l'homme devenait illusoire.

D'après les Mu'tazilites, l'homme est entièrement libre de ses idées et de ses actes, lorsqu'il est maître de lui-même. Il a d'abord la liberté de croire ou de ne pas croire : « Que celui qui le veut croie donc et que celui qui le veut soit incrédule » (Qur'an 18/29). Cela signifie que chacun de nous est capable de faire preuve de discernement, parce que Dieu n'oblige en aucune manière les hommes à croire en lui, il indique seulement à l'homme les deux voies, celle du bien et celle du mal².

¹ Jean-René Milot, *L'islam et les musulmans*, Québec, Fides, 1993, p. 271.

² Mahmoud Ibn Omar Al-Zamakhshari, *Al-Kašāf*, Bierut, Al-Kiteb El-Arabi, 1986, p. 718.

A l'inverse, *Al-Aš'arī* estime que l'homme dépend davantage du vouloir divin, plus que ne le prétendent les Mu'tazilites et que nous ne pouvons agir que dans les limites que Dieu autorise, et en aucun cas en dehors de sa volonté: « Vous ne voudrez que ce que Dieu veut » (Qur'an 76/30), parce que Dieu a un pouvoir sur toutes choses (Qur'an 2/20) car la croyance en un Dieu tout puissant, laisse peu de place chez les créatures, à la réalité d'actions qui échapperaient à la volonté divine, à ses décrets, en un mot, à la puissance créatrice du créateur¹. Le Qur'an révélé, dans de nombreux versets, affirme que le seigneur du monde agit comme Il le veut, fait ce qu'Il veut, qu'Il scelle les cœurs, bouche les oreilles, met un bandeau sur les yeux de qui Il veut². Le premier calife Omeyyade qui ait professé cette doctrine fut Mu'awiya, qui prétendait que ce qui arrivait était dicté par la volonté de Dieu. Il allait jusqu'à croire que Dieu l'avait fait *Imam* et souverain. Une telle idée était répandue chez tous les Omeyyades³.

Les Aš'arites mettent au point la théorie du « *Kasb* » ou acquisition des actes, selon laquelle l'homme « acquiert » mais n'est pas l'auteur ; car le seul auteur, suivant cette théorie, est Dieu. L'acte « acquis » accompagne le pouvoir contingent de l'homme, mais non le pouvoir éternel de Dieu⁴. En d'autres termes, c'est Dieu qui donne le pouvoir d'agir à l'homme et en ce sens l'homme agit effectivement. Cette notion ne peut pas être saisie, parce que son principe réside dans le fait que Dieu est actif, tandis que l'homme se montre tout à la fois actif et passif.

L'école Mu'tazilite a rejeté cette théorie parce que ses partisans constatent qu'elle ne correspond pas à l'idée de juste, car ils soutiennent que l'acte volontaire de l'homme provient directement de son âme, du fait qu'il s'agit là d'un acte de conscience, et que la responsabilité de l'homme porte sur ses actes conscients⁵. Et de ce fait, les Mu'tazilites sont convaincus que pour tout homme responsable de ses actes, la connaissance rationnelle (*Nazar*) doit être

¹ Bouamrane Sheikh, *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane (solution Mu'tazilite)*, Paris, Vrin, 1978, p. 29.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Bouamrane Sheikh, « Prédétermination et libre arbitre en islam », in Pierre-Yves Fux (dir.), *Augustinus Afer*, Suisse, Editions universitaires Fribourg, 2003, p. 229.

⁵ Bouamrane Sheikh, 1978, *op.cit.*, p. 135.

acquise parce que c'est elle qui fonde la responsabilité et que personne ne doit être considéré responsable s'il ne jouit pas de la plénitude de sa raison¹.

C'est ainsi que l'école Mu'tazilite a mis au point une méthode dialectique dans le but d'approcher la preuve, de convaincre les adversaires ou de les cerner. La discussion et la controverse doivent être liées à la connaissance pour réduire l'adversaire². Il convient de le mettre en contradiction avec lui-même en déplaçant la discussion et de montrer que l'adversaire ne parvient pas au but qu'il s'est proposé d'atteindre et, ainsi, triompher de lui. Il s'agit de préciser le sens exact de la question posée et d'éviter d'avoir recours à des principes que l'adversaire n'admet pas, comme par exemple de s'appuyer sur la prophétie alors que l'interlocuteur n'y croit pas³.

Et enfin, il faut fournir les preuves de sa démonstration par l'accord de la cause avec l'effet, réfuter la thèse par son contraire et nier sa nécessité, puis confirmer sa propre théorie à l'aide d'une doctrine admise par l'adversaire⁴. Les Mu'tazilites se sont tellement distingués par cette méthode qu'à l'époque on les appelés les « *Jadalyyûn* » (les dialecticiens) pour les différencier des *Aš'arîtes*, suivant les divers degrés d'allégeance à la philosophie et à la logique grecques. L'école Mu'tazilite représentait en effet le courant d'idées helléniques le plus distinctif, contrairement à l'école *Aš'arîte*, totalement engagée dans la défense de l'orthodoxie contre les hérétiques et les libres penseurs, qui ne pouvait plus le faire sans recourir aux armes que ses adversaires rationalistes avaient empruntées aux Grecs.

4. Les Mu'tazilites, premiers utilisateurs de la philosophie grecque dans la politique musulmane

Les biographes ont remarqué que tous les théologiens musulmans de l'époque, en particulier les grands penseurs Mu'tazilites de la période Abbâsside tels qu'Ibrahim Al-Nazzam (777-836), Al-Jahiz al-Kinany (mort en 868) et d'autres, connaissaient bien les auteurs grecs et les utilisaient suivant les besoins de leurs démonstrations⁵. Ainsi, bien que la méthodologie du *Kalâm* ait pu naître de problèmes et de circonstances purement arabes et islamiques, elle s'est retrouvée dans la nécessité d'utiliser la philosophie grecque. Cependant,

¹ *Ibid.*, p. 68.

² *Ibid.*, p. 64.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 55.

les théologiens musulmans lui auraient emprunté leurs principales méthodes et problématiques ; et ce juste après le début du mouvement Mu'tazilite. Selon Harry Austryn Wolfson, les Mu'tazilites auraient mis en œuvre le concept aristotélicien d'analogie des proportions tel qu'il est défini dans *L'Ethique à Nicomaque* et la *Métaphysique*¹.

L'analogie (*analogie*, telle que la définit Aristote, dans son *Ethique à Nicomaque* (V, 6, 1131a, 31) et (V, 6, 1131b, 5-6), signifie l'égalité des proportions² ; et c'est la même définition que l'on peut trouver dans la *Métaphysique* (V, 6, 1016b, 34-35)³. Pour leur part, les Mu'tazilites, en particulier le théologien al-Nazzam, ont utilisé cette définition dans leur dialectique, selon le chercheur J. Faur⁴, suite à la controverse autour de la primauté de la raison ou de la Révélation en matière religieuse, en se basant sur la différenciation que fit Aristote entre les lois universelles et les lois particulières dans son *Ethique à Nicomaque* (V, 6, 1134b)⁵, car suivant al-Nazzam :

Les lois rationnelles ('aqliyya) étaient les principes moraux et juridiques dérivés de la fitra, ou la raison innée, "notion proche de la raison naturelle", des Stoiciens. La raison innée comportait deux aspects : d'une part, intuitif (daruri), pour les principes logiques, et, d'autre part, démonstratif (burhani, iktisabi), pour les principes métaphysiques, tels que l'existence et les attributs de Dieu. En revanche, les données traditionnelles (sam'iyyat), telle que la législation religieuse, la prophétologie et l'eschatologie, dérivait en premier lieu d'une révélation surnaturelle, ignorée a priori par la raison, même si celle-ci pouvait la corroborer dans un second temps par des arguments apologetiques.⁶

Ainsi, la mise en égalité des deux critères (raison, révélation) permit aux Mu'tazilites de justifier la part prépondérante qu'ils accordèrent à la raison humaine dans les questions théologiques⁷.

Wolfson explique que si les traités des *Mutakallimun* en général et plus spécialement ceux des Mu'tazilites à cette époque, ont pu revêtir une si belle allure dialectique, c'est en raison de leur recours à la philosophie grecque, en se basant sur le principe suivant : le bien-fondé des thèses qui y sont avancées n'est établi que si celles de certains de leurs adversaires

¹ Harry Austryn Wolfson, *op.cit.*, p. 21.

² *Ibid.*, p. 21-22.

³ *Ibid.*, p. 22.

⁴ Paul B. Fenton, *Philosophie et exégèse dans le jardin de la métaphore de Moïse Ibn 'Ezra : philosophe et poète andalou du XIIème siècle*, Leiden-New York, Brill, 1997, p. 134.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

ont été entièrement réfutées¹. Tel est surtout le cas en ce qui concerne les interprétations des versets du Qur'an qui décrivent les attributs de Dieu en lui attribuant des mains, un visage, etc [...], contrairement à l'exégèse antérieure, non philosophique, qui consistait à simplement nier toute ressemblance entre les attributs de Dieu et ceux des êtres humains en spécifiant que celui-ci possède une essence différente de celles des humains :

On confond le problème de l'incorporité de Dieu avec le problème de l'unicité de Dieu, et donc on confond également le problème de l'anthropomorphisme avec le problème de la réalité des attributs. Mais ces deux problèmes sont indépendants l'un de l'autre. Il y avait, en Islam, ceux qui croyaient aux attributs et les interprétaient toujours en un sens non littéral. Un simple déni de la littéralité des expressions anthropomorphiques ne conduirait donc pas à un déni de la réalité des attributs.² (Nous traduisons).

Ainsi, les conflits existant à l'époque au sein de la société étaient dus à l'approche des théologiens de cette période et surtout aux Mu'tazilites de la philosophie mais lorsque la transmission de la philosophie grecque débuta en terre d'Islam, il était difficile de distinguer entre les écoles philosophiques influentes :

La connaissance philosophique a sans doute été transmise oralement aux théologiens musulmans, même avant que les travaux philosophiques aient été traduits, et elle a continué à être oralement transmise, même après que la tâche de traduction a été commencée ; comme tout ceci peut être vu à partir de l'apparition de termes et de phrases philosophiques et des apophtegmes ainsi que des extraits des rapports des enseignants musulmans du huitième siècle. Cette nouvelle connaissance philosophique, dans sa première apparition au huitième siècle, et même pendant une certaine durée après, n'était pas encore différenciée suivant les diverses écoles rivales de la philosophie grecque, à laquelle elle appartenait.³ (Nous traduisons).

Cependant, même si selon certains chercheurs tels que Wolfson, l'influence de la philosophie grecque était très forte sur la pensée musulmane et a commencé très tôt, il est important de noter que Jean Jolivet critique l'approche de Wolfson en expliquant que « les

¹ Harry Austryn Wolfson, *op.cit.*, p. 25-26.

² *Ibid.*, p. 136. Citation originale en anglais: « it confuses the problem of the incorporeality of God with the problem of the unity of God and hence confuses also the problem of anthro-pomorphism with the problem of the reality of attributes. But these two problems are independent of each other. There were those in Islam who behaved in attributes and still interpreted the attributes in a nonliteral sense. A mere denial of the literalness of anthropomorphic expressions would therefore not lead to a denial of the reality of attributes ».

³ *Ibid.*, p. 147. Citation originale en anglais: « Undoubtedly, philosophic knowledge was transmitted orally to Muslim theologians even before philosophic works were translated, and it continued to be transmitted orally even after the work of translation had begun, as all this may be seen from the appearance of philosophic terms and phrases and apothegms and excerpts in the reports of the Muslim teachers of the eighth century. This new philosophic knowledge in its earliest appearance in the eighth century, and even for some time afterwards, was not as yet differentiated according to the various opposing schools of Greek philosophy to which it belonged ».

arguments accumulés par Wolfson portent peu, les textes où il pense trouver des preuves d'ordre soit historique, soit sémantique, sont disparates et surtout sont éloignés de la période qu'il considère »¹, parce qu'il nie l'influence de la philosophe grecque sur la méthodologie du *Kalâm*. Il juge que le *Kalâm* n'est rien d'autre qu'une exégèse qui consiste en fin de compte à déterminer et développer le sens des énoncés contenus dans le Qur'an en s'aidant de la grammaire, de la sémantique, de l'analyse des figures de style, aussi bien que de justifications et réfutations destinées à garantir cette interprétation et n'a rien à voir avec la dialectique philosophique².

Or, Wolfson ne nie pas complètement ce qui a été avancé par Jean Jolivet ; mais explique dans son ouvrage que les sujets qu'ont traités les Mu'tazilites, surtout en ce qui concerne les attributs de Dieu, ont trois aspects :

Le problème des attributs divins dans le *Kalâm* a un double aspect, ontologique et sémantique. Un troisième aspect, étant logique, a été introduit, plus tard, par ceux qui ont été appelés « Philosophes » pour les distinguer de ceux qui ont été connus en tant que Mutakallimun »³. (Nous traduisons).

A partir de ce passage, on peut comprendre que les théologiens musulmans traitaient à l'époque les différents sujets de débats sous trois angles : ontologiquement, sémantiquement et logiquement. Et si les deux premiers angles ont été traités par tous les théologiens de l'époque :

Un contemporain de Wassil-ibn-Ata (700-748), cependant, Jahm ibn Safwan (696/746), a rapporté s'être exprimé d'une manière qui implique qu'il avait conscience de l'aspect sémantique du problème et a essayé de le résoudre. Jahm n'est pas inclus parmi les Mu'tazilites et, bien que, sur certains problèmes, il ne fasse qu'un avec eux, sur d'autres il diffère d'eux.⁴ (Nous traduisons).

¹ Jean Jolivet, *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris, Vrin, 1995, p. 410.

² *Ibid.*, p. 409.

³ Harry Austryn Wolfson, *op.cit.*, p. 205. Citation originale en anglais: « The problem of divine attributes in the *Kalam* has a two-fold aspect, - an ontological and a semantic aspect. A third aspect, a logical one, was introduced later by those who are called "Philosophers," as distinguished from those known as *Mutakallimun* ».

⁴ *Ibid.*, p. 220. Citation originale en Anglais : « A contemporary of Wassil-ibn-Ata (700-748), however, Jahm ibn Safwan (696/746), is reported to have expressed himself in a way which implies that he was conscious of the semantic aspect of the problem and attempted to solve it. Jahm is not included among the Mu'tazilites and, though on some problems he is at one with them, on others he differs with them ».

Le troisième angle (logique) a été traité par les grands penseurs Mu'tazilites de l'époque qui se sont servis de la logique aristotélicienne afin d'étudier tous les sujets théologiques auxquels ils étaient confrontés :

[Ces] musulmans, ayant à ce moment élevé leur propre problème d'attributs à un problème logique des universaux et de la prédication, ont commencé à appliquer la même méthode de raisonnement logique dans leurs arguments contre la Trinité, en renforçant leurs affirmations par des citations des écrits de logiques d'Aristote.¹ (Nous traduisons).

Mais bien qu'inspirée par la méthode de raisonnement rationaliste de la philosophie antique ; le *Kalâm* s'en différencie sur plusieurs points, en particulier la nature de Dieu, car du moment que la connaissance de Dieu n'est qu'une extension de la connaissance de l'univers, par conséquent elle n'a nul besoin d'être le fruit d'une révélation en philosophie². Et de ce fait, elle peut résulter uniquement de la raison et de la connaissance, or un tel point de vue s'oppose aux enseignements du Qur'an, qui insiste sur l'idée de révélation de Dieu aux hommes.

Par conséquent, les *Mutakallimun* refusèrent complètement toute atteinte à la divinité de Dieu par le biais de l'analyse ou de la critique éloignée des textes Qur'aniques, et utilisèrent le raisonnement logique afin de prouver la justesse de la révélation contenue dans le Qur'an et la Sunna, lorsque le besoin s'en faisait ressentir à l'occasion d'un débat ou d'une réfutation³. D'après les Aš'arites :

Allah est Un, Unique, Éternel et un Être existant. Il n'est ni une substance, ni un corps, ni un accident, ni limité par une quelconque direction et pas non plus contenu par un quelconque espace. Il possède des Attributs tels que l'omniscience, la toute-puissance, la vie et la volonté. Il est entendant, voyant et est doué de la parole.⁴

Cependant, bien que les *Mutakallimun* se soient rapprochés des données de la philosophie grecque, ils se sont néanmoins différenciés d'elle sur certains points pour

¹ *Ibid.*, p. 320. Citation originale en anglais: « Muslims, having by that time raised their own problem of attributes to a logical problem of universals and predication, began to apply the same method of logical reasoning in their arguments against the Trinity, bolstering up their contentions by quotations from the logical writings of Aristotle ».

² Pierre Guichard, « Averroès dans son temps », André Bazzana, Nicole Bériou et Pierre Guichard, *Averroès et l'Averroïsme*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, p. [13-26], 2005, p. 21.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

demeurer fidèles à leur propre milieu théologique et leurs mêmes croyances héritées en essayant juste de les élaborer dans leur démarche de confrontation aux autres religions :

En se tournant vers le musulman, le chrétien lui demande s'il a une quelconque objection à l'idée que la vie, la connaissance, et le pouvoir, en tant que propriétés de Dieu, sont de vraies choses inséparables de l'essence de Dieu. Après délibération le musulman répond qu'il n'y a rien dans le Qu'ran qui pourrait être pris pour signifier l'opposition à un tel point de vue et que par conséquent il est prêt à être d'accord avec les gens de croyance correcte parmi les chrétiens pour dire que la vie, la connaissance et le pouvoir, en tant que propriétés de Dieu sont des choses réelles.¹ (Nous traduisons).

Tel était le cas des *Mutakallimun* musulmans, comme l'explique al-Qabîsî Al-Mâlikî (935/1012), un théologien et juriste musulman, en expliquant la méthodologie qu'a suivie *al-Aš'arî*, l'un des leaders des *Mutakallimun*, afin de défendre sa doctrine, à savoir :

Sachez qu'Abu al-Hassan Al-Aš'arî [...] n'a pris du Kalâm que ce par quoi il voulait clarifier les traditions prophétiques, les confirmer et réfuter les problématiques créées par rapport à ces mêmes traditions prophétiques. A compris cela celui qui a été doté de la bonne compréhension par la grâce d'Allah, et cela ne peut échapper qu'à celui à qui Allâh n'a pas destiné la bonne compréhension des choses.² (Nous traduisons).

Les *Mutakallimun* retenaient de philosophes grecs tels que Platon, Aristote, et les néo-Platoniciens, les idées qu'ils jugeaient compatibles avec les principes du Qur'an³. Ainsi, en tendant à servir de soutien aux doctrines religieuses, le *Kalâm* fut au vrai sens du mot « une philosophie de la religion »⁴. Comme le déclare André Valland dans ce passage :

Le premier philosophe spéculatif fut Al-Allaf, né autour de 750 à Bassora, installé à Baghdâd en 818, où il mourut très âgé entre 840 et 850 [...] Al-Allaf se consacra à l'apologie de l'Islam contre les autres religions (dualisme, Manichéens, Zoroastriens, gnostiques divers) mais aussi contre la philosophie hellénistique (*Dahriyya*). Voulant la combattre, il l'étudia, adopta ses méthodes et certaines de ses conceptions. Il interprétait le Qur'an allégoriquement pour l'accorder avec ses interprétations rationalistes. Il insistait

¹ Harry Austryn Wolfson, *op.cit.*, p. 130. Citation originale en anglais: « Turning again to the Muslim, the Christian asks him whether he has any objection to the view that life, knowledge, and power, as properties of God, are real things inseparable from the essence of God. After some deliberation the Muslim answers that there is nothing in the Koran which could be taken to mean opposition to such a view and consequently he is willing to agree with the people of right belief among the Christians that life, knowledge and power as properties of God are real things ».

² Al-Hafid Ibn Asakir, *Tabyîn kadhib al-mouftarî*, Damas, Edition Tawfik, 1954, p. 376.

³ Bouamrane Sheikh, 1978, *op.cit.*, p. 55.

⁴ Ignaz Goldziher, *Le Dogme et la Loi dans l'Islam : Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, trad. par Félix Arin, Paris, Geuthner & L'Eclat. 2005, p. 80.

sur l'unité de la transcendance de Dieu [...] Il développa la théorie des accidents, en rangeant le Qur'an parmi les accidents créés par Dieu. Al-Allaf fut tenu en estime par al-Ma'mûn.¹

La culture traditionaliste musulmane qualifiait de matérialistes « *Dahriyya* », d'hérétiques « *zanâdiqa* », de libertins « *mouhmila* », tous ceux qui soutenaient la thèse selon laquelle le monde n'a pas été créé par Dieu et qu'il lui est coéternel². Cette doctrine adoptait la philosophie aristotélécienne pour défendre ses idées, et certains philosophes Mu'tazilites se sont confrontés à la philosophie aristotélécienne non pas directement, mais se sont en réalité retrouvés face à elle parce qu'ils réfutaient la doctrine des Dahriyya qui adoptaient cette philosophie.

Il s'agissait d'une secte dont les adeptes étaient très peu nombreux, et croyaient à l'éternité des principes primordiaux du monde et des corps, à la naissance des plantes et des animaux sous l'effet du processus du temps sur les forces naturelles, ainsi qu'à leur devenir³. Selon eux, les êtres n'ont ni artisan, ni créateur, ni personne pour les diriger, les faire vivre ou mourir, les châtier ou les récompenser, les protéger et les venger⁴. Ils n'admettent d'effort que dans la mesure où il puisse être profitable au bien de leur corps et à la force de leur âme, en leur fournissant le moyen de réaliser leurs désirs dans les plaisirs, les passions et les jeux, sans avoir d'égard pour personne, sans se préoccuper d'être courtois, sans s'abstenir de commettre des actes illicites vers lesquelles l'âme a un penchant, sans se montrer reconnaissants envers un bienfaiteur de ce qu'il a fait pour eux⁵.

Le principe de l'athéisme consiste à nier l'existence du Créateur, du prophète, et de ce fait la récompense et la punition dans l'au-delà. Selon les adeptes, la récompense et la punition consistent en la transformation en bonheur et en malheur dans ce monde présent, ce qui remplace le paradis et l'enfer, puisqu'ils n'admettent pas d'autre demeure que le monde d'ici-bas, qu'ils ne croient ni périssable ni borné à un terme fixe. Bien que cette doctrine ait été

¹ André Valland, *op.cit.*, p. 26.

² Djaffar Mohamed-Sahoun, *Les shiïtes : contribution à l'étude de l'histoire du shiïsme des origines à l'époque contemporaine*, Paris, Publibook, 2006, p. 189-190.

³ Abou Zeid Ahmed Ben Sahl Al-Balkhi, *Le Livre de la création et de l'histoire de Motahhar ben Tahir al-Maqdisi*, Tome 4, chapitre XII, Paris, Ernest Leroux, 1907, p. 3-4.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 4-5.

répandue à l'époque Abbâsside, les chercheurs font remonter ses origines à une période antérieure à l'islam :

Dans l'Arabie préislamique, certains éléments semblent avoir lié au temps (Dahr) une sorte de fatalité, une force sous-jacente dirigeant le destin humain et naturel. Il a été conçu comme un pouvoir existant éternellement et responsable du bonheur ou de l'agonie. Ainsi, le Coran fait référence à ceux qui : "disent [...] et seul le temps nous fait périr" (45/24) [...] Plus tard, il y a eu différents groupes de penseurs radicaux, ne se défendant souvent que vaguement et essentiellement connus à partir de références polémiques, qui ont affirmé "l'éternité du cours du temps". Ainsi, parce qu'ils ont nié à la fois la Création et le Jugement, le début et la fin du temps, ils ont été considérés comme athées. Le terme Dahriyya vient donc englober un large spectre de dissidents, préconisant une certaine forme d'athéisme.¹ (Nous traduisons).

Par conséquent, le fait que les origines de la doctrine Dahriyya soient bel et bien influencées par l'aristotélisme illustre l'idée d'une situation d'influence de la philosophie d'Aristote sur la pensée arabe avant même l'apparition de l'islam, même si ce dernier était loin d'être athéiste.

On peut en conclure que, bien que la tendance matérialiste, dans la pensée islamique, ait été vivement réfutée par les musulmans après la victoire de l'islam et sa prépondérance à l'époque Abbâsside, cela ne l'a pas empêchée de persister et de continuer à perdurer dans le domaine culturel. Elle a toujours existé, même si elle a modifié son apparence en adoptant une certaine tendance religieuse après l'apparition de l'islam, et qui plus est, elle fut appliquée avec force sur le terrain grâce à plusieurs théologiens, entre autres par le plus célèbre de l'époque Abbâsside, ibn al-Rāwandī (827-911), d'origine perse. Il rejoignit l'école Mu'tazilite dont il devint un membre important. Puis il s'en éloigna pour se rapprocher des Shiites et de courants non-musulmans (manichéens, juifs et peut-être chrétiens)². Il aurait été chassé de l'école Mu'tazilite du fait de son aristotélisme, et parce qu'il niait la création du monde *ex*

¹ Helaine Selin, *Encyclopaedia of the history of science, technology, and medicine in Non-Western cultures*, Berlin, Springer, 2008, p. 2132-2133. Citation originale en anglais: « In pre-Islamic Arabia some elements seem to have related to time (Dahr) as fate, an underlying force directing human and naturel destiny. It was conceived as a power existing eternally and responsible for the happiness or agony. Thus the Qur'an refers to those who "Say...nothing but time can destroy us" (45/24) [...] later there were various groups of radical thinkers, often only vaguely defend and known primary from polemic references, who asserted "the eternity of the course of time". Accordingly, because they denied both Creation and Judgment, the beginning and the end of time, they were considered atheists. The term Dahriyya, therefore, come to encompass broad spectrum of dissenters advocating some form of atheism or hedonistic materialism ».

² Jean-Claude Lamoureux, *La Gloire des athées : Anthologie de 100 textes rationalistes et antireligieux, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Les Nuits Rouges, 2006, p. 87.

nihilo ainsi que l'immortalité de l'âme. Il écrivit un livre contre ses anciens confrères, intitulé *Fadhihat al-Mu'tazila* (Ignominie des Mu'tazilites) en réponse à l'ouvrage apologétique *Fadhilat al-Mu'tazila* (L'honneur des Mu'tazilites)¹.

La pensée du théologien Ibn al-Rāwandī représentait, à cette époque, l'antithèse d'Al-Fârâbî, ce qui a été confirmé par Miller, selon lequel : « la critique d'Al-Fârâbî d'Ibn al-Rāwandī reflète principalement l'approche différente du philosophe et du théologien »² (Nous traduisons). D'autant plus que comme l'explique encore Miller, Al-Fârâbî, en tant que philosophe, était en conflit épistémologique avec la manière dialectique des Théologiens Mu'tazilites :

Le désaccord, de base des questions épistémologiques, peut avoir conduit al-Fârâbî à composer sa réfutation de l'œuvre d'Ibn al-Rāwandī dans le "Adab al-Jaddal [...] Il est, en effet, probable que la réfutation d'Al-Fârâbî sur Ibn al-Rāwandī ait été formulée en termes d'une épistémologie aristotélicienne. Il est également fort possible qu'Al-Fârâbî ait saisi cette occasion pour exprimer encore une fois son désaccord fondamental avec (Ibn al-Rāwandī), et le mépris des Mutakallimun reflète les arguments d'Ibn al-Rāwandī dans *Kiteb al-Zummurud*.³ (Nous traduisons).

Ceci a poussé Al-Fârâbî à s'attaquer directement à son adversaire, dans son traité intitulé *Kiteb al-Radd alā' Ibn al-Rāwandī fī Adab al-Jaddal* (Le traité de réfutation d'Ibn al-Rāwandī concernant la manière Dialectique)⁴. Sauf que, malheureusement, ce traité qui aurait pu être une source très importante dans l'étude du point de vue d'Al-Fârâbî sur la pensée d'Ibn al-Rāwandī et une fenêtre considérable qui aurait pu nous permettre d'avoir un regard général sur les idées de ce dernier, est considéré parmi les œuvres perdus d'Al-Fârâbî, ce qui est une chose triste et une grande perte pour l'étude de la pensée de ses deux philosophes.

¹ *Ibid.*, p. 88.

² Sarah Stroumsa, « Ibn al-Rāwandī's *sū adab al-Mujādala*: The role of bad Manners in Medieval Disputations », vol 4, p. 66-83, in Hava Lazarus-Yafēh, *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1999, p. 80. Citation originale en anglais: « Al-Fârâbî's criticism of Ibn al-Rāwandī reflects mainly the different approach of the philosopher and the theologian ».

³ *Ibid.*, p. 80. Citation originale en anglais: « the disagreement over basic epistemological issues may have led Al-Fârâbî to compose his refutation of Ibn al-Rāwandī's work on the *Adab al-Jaddal*...it is indeed probable that Al-Fârâbî's refutation of Ibn al-Rāwandī was phrased in terms of Aristotelian epistemology. It is also quite possible that Al-Fârâbî took this opportunity to express once more his basic disagreement with and contempt of the *Mutakallimuns* reflects Ibn al-Rāwandī arguments in the *Kiteb al-Zummurud* ».

⁴ Dominique Urvoy, 2006, *op.cit.*, p. 283.

5. L'apparition de la philosophie musulmane avec Al-Kindi (805/873) et son influence sur l'enseignement d'Al-Fârâbî

Al-Kindi (801-873), Abu Yūsuf Ya'qūb ibn 'Ishāq aṣ-Ṣabbāḥ, est le père de la philosophie musulmane, qui s'inspira de l'aristotélisme, grâce à son rapprochement avec des traducteurs de son époque, non pour défendre la doctrine Dahriyya comme l'avait fait ibn al-Rāwandī, mais pour mettre en place les piliers de la philosophie musulmane avec une tendance aristotélienne.

On sait bien peu de choses des jeunes années d'Al-Kindi, mais il semblerait qu'il ait émigré de Kūfa vers al-Basra, pour y réaliser des études grammaticales, puis se serait déplacé à Baghdād afin de s'installer dans la capitale de l'Empire, centre de la vie intellectuelle à cette époque. Il y bénéficia du mécénat des trois califes Mu'tazilites : al-Ma'mūn, al-Mu'tasim, al-Watiq ; dont nous avons déjà souligné l'intérêt pour la propagation du mouvement de traduction et l'enrichissement des études philosophiques¹. Sous le gouvernement d'al-Ma'mūn, Al-Kindi fut employé à la Maison de la Sagesse ; il avait pour mission de traduire les manuscrits de savants grecs, mais en raison de sa faible connaissance de la langue grecque, il était seulement chargé d'améliorer les traductions réalisées par les autres traducteurs, et a ajouté ses propres commentaires aux œuvres traduites².

La présence d'Al-Kindi à la maison de la Sagesse et sa consultation d'ouvrages appartenant à divers domaines : philosophie, mathématiques, médecine, musique, physique et astronomie, lui ont permis d'être l'un des grands partisans de l'application du procédé rationnel aux textes révélés³. L'immensité de son génie lui a valu le titre de « Philosophe des Arabes » ; sa volumineuse production philosophique et scientifique le place, selon certains chercheurs, au premier rang des auteurs encyclopédiques de l'Islam, mais, par malheur la majorité de ses ouvrages ont disparu⁴.

Sous l'influence de la philosophie grecque, de manière spécifique, Al-Kindi adopta le Mu'tazilisme ; et plusieurs de ses traités, tels que *La philosophie première* « *Al-falsafa al-*

¹ Abu Al-Faraj Ibn Al-Nadim, *op.cit.*, p. 315-316.

² *Ibid.*, p. 316.

³ *Ibid.*, p. 317.

⁴ Majid Fakhry, *op.cit.*, p. 91.

ūlá », *La Prostration du Corps céleste extrême et sa soumission à Dieu* « *suġūd al-ġurm al-aqṣá wa ṭā'atuhu li Allah* », ainsi que *La cause prochaine de la génération et de la corruption* « *al-illa al-fā'ila al-qarība li al-kawn wa al-fasād* » étaient adressés au calife al-Mu'tasim (833-842), ce qui montre son affinité avec la pensée Mu'tazilite¹. Il suffit de consulter certains des titres de ses ouvrages tels que : *La justice des Actions de Dieu*, *L'Unicité de Dieu*, et *La capacité et le moment de son commencement*, qui évoquent des thèmes favoris explorés par les théologiens Mu'tazilites, afin de prouver sa tendance théologique Mu'tazilite.

D'autre part, dans certains de ses ouvrages, l'on peut observer l'influence de l'Aristotélisme. A titre d'exemple, il commença son livre *La Philosophie première* par une introduction générale dans laquelle il citait plusieurs textes d'Aristote et suggérait l'idée que l'enseignement des philosophes était conforme à celui des prophètes. Dans ce traité, il définissait la métaphysique comme : « la science de la Cause Première (*al-illa al-ūlá*), étant donné que tout le contenu de la philosophie (*al-falsafa*) est inclus dans la science (*al-'ilam*) qu'on a de la Cause Première (*al-illa al-ūlá*)»². D'après ce traité, la connaissance métaphysique, expliquait-il de façon clairement aristotélicienne, consisterait en la connaissance des causes des choses, la connaissance physique étant simplement la connaissance des choses ; plus nous connaissons les causes d'un objet, plus notre connaissance est noble et complète³. Ces causes sont au nombre de quatre :

La cause (al-illa) matérielle (*al-māddiya*), la cause (al-illa) formelle (*aṣṣūriya*), la cause (al-illa) efficiente (*al-fā'ila*) (ou motrice) et la cause (al-illa) finale (*al-ġā'iya*). Et il distingue donc, comme Aristote, deux niveaux de réalité (*al-wāqi'*) : la réalité matérielle (*al-wāqi' al-māddī*), considérée comme mouvante et instable, sera source d'une connaissance inférieure (*al-ma'ārifa al-adnā*) ; la raison (*al-'aql*) devra se tourner vers l'immobile (*assākin*), l'immuable (*attābit*), source de la connaissance (*al-ma'ārifa*) la plus pure (*al-anqā*)⁴.

Le concept aristotélicien de la nature, en tant que principe de mouvement, a permis à Al-Kindi de faire davantage la distinction entre la physique et la métaphysique, la première

¹ *Ibid.*, p. 91.

² Abū Yūsuf ibn Ishāq Al-Kindi, *Œuvres philosophiques et scientifiques : Métaphysique et cosmologie*, vol. 2, texte établi par Rošdi Rašed et trad.par Jean Jolivet, Leiden, Brill, 1998, p. 10.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 8.

représentant la science du mobile et la seconde la science de l'immobile ; il convient de remarquer qu'il simplifiait ici l'idée aristotélicienne en reconnaissant deux sciences à la différence d'Aristote qui, quant à lui, en reconnaissait trois. D'autre part :

La double distinction entre entités (al-māhiyāt) matérielles (al-māddiya) et immatérielles (ḡayr māddiya) est élargie pour correspondre à la distinction entre les choses (al-ašiyā) « divines » (al-ilāhiya) et les choses (al-ašiyā) « créées » (al-maḥlūqa), et les deux divisions majeures de la philosophie (al-falsafa) sont nommées « sciences divines » (al-'ulūm ilāhiya) et « sciences des objets créés » (ulūm al-maḥlūqāt).¹

En ce qui concerne ce sujet spécifique, Al-Kindi demeura complètement imprégné de l'esprit du dogme islamique, en croyant que la vérité révélée qui est supérieure à la sagesse humaine donne la preuve du statut privilégié des Prophètes, par le fait qu'ils sont les porte-parole de Dieu et détiennent par conséquent la science divine qui transcende la capacité humaine². Ainsi, il considérait que la prophétie et la philosophie sont deux manières différentes d'accéder à la vérité, et les distingua l'une de l'autre en quatre points :

1. Toute personne est soumise à une longue période de formation et d'étude pour devenir un philosophe. Or, la prophétie est représentée comme étant un don divin, pour un être humain choisi³. On peut remarquer que cette idée est bel et bien inspirée par Platon. Contrairement à l'aspect général de la tendance Aristotélicienne d'Al-Kindi, elle signifie le surgissement du caractère divin (theion) que l'on trouve dans le livre de la *République* (493a1-2) ; et dans lequel il est précisé qu'il existe une catégorie de gens qui bénéficient de la « faveur du dieu » (*theou moira*).⁴
2. Le philosophe peut avoir accès à la vérité mais avec beaucoup de difficultés, alors que le Prophète est pour sa part guidé vers la vérité par Dieu⁵.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p.92.

³ Peter Adamson, *Al-Kindi and the reception of Greek philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 46.

⁴ Jean-Luc Périllié, « Sophistes et Philosophes : deux types de Paroles, deux types de possession », in Alonso Tordesillas et Michele Corradi (dir.), *La Vérité : Platon et les Sophistes, Section méditerranéenne de l'International Plato' society*, Aix-en-Provence, 2015. [En ligne : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01250333v2>]. Consulté le 13 Février 2016.

⁵ Peter Adamson, 2006, *op.cit.*, p. 46.

3. La compréhension de la vérité du Prophète s'avère plus claire et plus complète que celle du philosophe¹.
4. La capacité du Prophète à expliquer la réalité aux gens ordinaires, est meilleure que celle du philosophe².

On a bien remarqué précédemment qu'à cette époque-là les théologiens réfutaient les idées des Dahriyya qui défendaient la thèse selon laquelle la Révélation était superflue, en raison du fait que cette notion contrecarrait toute la pensée théologique basée sur le principe que les Prophètes sont les porteurs du message divin pour les êtres humains.

Al-Kindi, à sa manière, se servait de la philosophie, pour invoquer l'autorité du Qur'an afin d'interpréter ses énoncés d'une manière allégorique. Il se mit à critiquer les Dahriyya pour réfuter leurs arguments dans son ouvrage *La Réfutation des arguments des athées* «*Radd ḥuġag al-mulḥidīn*»³. Leur théorie *ex nihilo* fut catégoriquement refusée par Al-Kindi parce qu'elle niait l'existence d'un Dieu Eternel auquel il croyait fortement, c'est la raison qui le poussa à se préoccuper plus particulièrement de la relation entre les deux catégories de la philosophie que sont les sciences divines et les sciences des objets créés.

Son exposé sur la création *ex nihilo*, dans un traité intitulé *Le Vrai et le Parfait Agent Premie* «*Al-fā'il Al-ḥaq al-Awwal Attam*», souligne en toute clarté son lien intellectuel avec les théologiens musulmans de son époque. Ses efforts le conduisirent, pour défendre ses idées théologiques, à étudier les rapports entre le mouvement et l'origine de l'univers, puisqu'un mouvement instaurateur dut présider à la création du monde. Ce mouvement est par conséquent une preuve de l'existence du créateur⁴. Selon cette doctrine, basée sur la création dans le temps, l'acte créateur est essentiellement le mouvement du passage du potentiel à l'actuel. Ainsi, dans le chapitre qui traite du sujet de la création, Al-Kindi ajouta «l'acte créateur» (*al-fi'al al-ḥaliq*)⁵ aux six mouvements postulés par Aristote.

D'après lui, cet acte créateur provient d'un créateur qui l'exerce pour créer, il le considéra comme le Principe Premier de toutes choses, qu'il appelait parfois l'Eternel. Il le

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 47.

³ Abu Al-Faraj Ibn Al-Nadim, *op.cit.*, p. 316.

⁴ Paul B. Fenton., *op.cit.*, p. 119.

⁵ *Ibid.*

défini comme celui que l'on ne peut concevoir comme non existant ou comme ayant une cause pour son être autre que lui-même¹. Cet Eternel est immuable et indestructible, puisque le changement en général et la destruction impliqueraient un genre commun aux deux contraires (*Catégories*, 6, 6 a17-18), qui surviennent pour le même sujet, tels que le chaud et le froid. Or, l'Eternel n'a pas de genre, donc la corruption ne le touche pas². Du moment que l'Eternel n'a ni genre ni espèce, il n'est susceptible ni de subir un changement ni une destruction, car c'est un être par soi, et il ne peut cesser d'être, ni non plus se changer en un être qui est plus ou moins parfait que lui du moment où il se trouve dans un état permanent de perfection et d'excellence³.

En tant que cause de toutes choses, l'Eternel doit être supérieur à tout le reste et n'a d'analogie avec rien de ce qui est créé⁴. Il doit particulièrement posséder le caractère de l'unicité, qui est l'absence de toute pluralité, de toute composition ou de toute corrélation avec quoi que ce soit d'autre. Il lui faut également être simple, du fait qu'il n'a ni matière ni forme, et est indépendant de chacune des quatre formes aristotéliennes du mouvement⁵. De ce fait, Dieu est la seule cause de la création du monde. Cette conviction profonde chez lui, faisait qu'il était suffisamment imprégné de l'esprit grec pour reconnaître la nécessité d'énoncer la grande chaîne causale des êtres, davantage dans l'esprit de l'aristotélisme que dans celui du néo-Platonisme, qui devait connaître plus tard davantage de succès.

La conception aristotélienne s'avère bien présente dans d'autres sujets de la philosophie d'Al-Kindi, par exemple dans son traité portant sur l'intellect, qui joua un rôle majeur dans l'histoire des discussions médiévales. Il distingua quatre sens de l'intellect « *'aql* » :

« le premier (al-awwal) est l'intellect (al-'aql) qui est toujours en acte (bi al-fi'al) ; le second (attaleī) est l'intellect (al-'aql) qui est en puissance (al-quwwa) et qui est dans l'âme (annafas) ; le troisième (ale troiest) l'intellect (al-'aql) qui est passé de l'état de puissance (al-quwwa) dans l'âme (annafas) à celui d'acte ; le quatrième (arrābi') est l'intellect (al-'aql) que nous nommons le manifeste (azzāhir) »⁶. (Nous traduisons).

¹ *Ibid.*

² Abū Yūsuf ibn Ishāq Al-Kindi, *op.cit.*, p. 105.

³ Majid Fakhry, *op.cit.*, p. 97.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Mohamed abdūl hādi Abu Rida, *Rasa'il Al-Kindi al-Falsafiyya*, Le Caire, Dar al-fikr al-'arabi, 1950, p. 302.

L'influence aristotélicienne paraît claire, en particulier en ce qui concerne l'« intellect patient » (passif) et l'« intellect agent » (actif), qui sont vus tels qu'Aristote les présente : « Il y a d'un côté l'intelligence *νόησις* caractérisée par le fait qu'elle devient toutes choses, et, de l'autre, celle qui se caractérise par le fait qu'elle produit toutes choses, comme une sorte d'état comparable à la lumière (*φῶς*)»¹.

On sait que les perpétuelles tentatives des philosophes du Moyen Age pour éclaircir et affiner la conception d'Aristote au sujet de l'intellect, surtout en ce qui concerne sa capacité active, ont fait couler beaucoup d'encre. Al-Kindi semblait réaffirmer dans son étude, en suivant la même méthode, la théorie aristotélicienne de l'intellect en relation avec sa théorie générale de la connaissance, sans l'exploiter, comme le firent les néoPlatoniciens arabes postérieurs.

Madjid Fakhri, dans sa recherche, souligne bien l'influence aristotélicienne sur la pensée d'Al-Kindi qui apparaît généralement dans ses traités, du moins dans ceux qui nous sont parvenus et montrent bien cette influence aristotélicienne sur lui, en ce qui concerne divers sujets, tels qu'un traité sur les cinq principes ou essences, c'est-à-dire la matière, l'espace, la forme, le mouvement et le temps ; car là aussi il expose le point de vue d'Aristote sur les cinq concepts fondamentaux de la physique². Dans un autre traité, il démontre également que la Nature de la sphère diffère de celle des quatre éléments, il soutient, de même, que les corps célestes ne sont pas composés des quatre éléments premiers et ne les possèdent pas³. D'après lui, les corps célestes se constituent d'une « cinquième nature », cependant, il ne nomme pas celle-ci d'une manière claire, ce qui laisse pourtant supposer qu'elle ne peut être que l'éther d'Aristote⁴.

D'autre part, il faut bien reconnaître que la contribution d'Al-Kindi au développement subséquent du vocabulaire philosophique fut le grand facteur qui a engendré le développement de la terminologie originale à l'époque Abbâsside. Grâce à lui, certains termes ont été abandonnés et d'autres s'y sont substitués, acquérant avec le temps le caractère de termes classiques. Tel fut le cas des termes : « *tina* » (matière) qui fut remplacé par

¹ Aristote, *De l'âme*, III, 4, 430 a, [10-15], trad. par Richard Bodéüs, Paris, Garnier-Flammarion, 1999a.

² Majid Fakhry, *op.cit.*, p. 111.

³ *Ibid.*, p. 112.

⁴ *Ibid.*

« *madda* ». Par ailleurs, il a aussi pu créer des termes invraisemblables, tels que « *hawwa* » et « *tahawwi* » (faire venir et le fait de venir à l'être) à partir du pronom « *huwwa* » à la troisième personne du singulier, pour tenter d'expliquer le concept de création¹.

Al-Kindi, premier véritable philosophe, fut plus qu'un philosophe à penchant théologique ; il s'est agi dans une certaine mesure d'un théologien éprouvant un intérêt indéniable pour la philosophie, ce qui nous permet de dire qu'il se situe toujours à la frontière entre la philosophie et la théologie, que les philosophes postérieurs essayèrent de franchir audacieusement. L'influence d'Al-Kindi s'est étendue assez précisément à deux ou trois générations de philosophes. Citons, outre Ahmad b. al-Tayyib al-Sarhsi, mort en 899, philosophe et mathématicien, Abu Zayd Ahmad b. Sahl al-Balhi, né vers 850 et mort en 934, bien peu connu mais qui semble avoir possédé un savoir étendu et porté un intérêt particulier aux sciences naturelles, à la médecine, à la géographie. Son élève Abu l-Hassan Muhammad b. Yusuf al'Amiri, mort âgé en 991, commenta Aristote et fut à l'origine de certains ouvrages qui témoignent d'un intérêt pour la religion et la morale philosophique, comme c'est le cas dans son livre intitulé « *Al-amad 'ala l-abad* » (titre qu'on traduirait assez exactement par « De l'eschatologie »), dont les premiers chapitres évoquent plusieurs philosophes grecs (Empédocle, Pythagore, Socrate, Platon, Aristote). Ceci étant dit, il conviendrait surtout ici d'examiner si Al-Kindi avait eu ou non une influence sur l'enseignement d'Al-Fârâbî, d'autant plus que les traités d'Al-Kindi étaient très répandus à cette époque. Il s'agira également de se demander s'ils existaient tous deux pendant la même ère ?

Suivant les recherches effectuées sur ce sujet, on peut admettre le grand désaccord entre les avis concernant l'influence d'Al-Kindi sur l'enseignement d'Al-Fârâbî, du fait que cette dernière semble tantôt possible et tantôt non. Cette situation quelque peu ambiguë ne nous permet pas de croire que la pensée d'Al-Kindi avait véritablement eu de l'effet sur Al-Fârâbî, mais ne nous permet pas non plus de nier cette possibilité que certains chercheurs admettent.

Albert le Grand rejette toute possibilité d'existence de cette influence dans le passage suivant : « la doctrine des quatre intellects d'al-Kindî présente avec celle d'Al-Fârâbî des dissemblances de structure si profondes qu'il ne peut être sérieusement question d'envisager

¹ *Ibid.*, p. 113.

une influence de l'une sur l'autre »¹. Mais, à l'inverse de cet avis qui nie toute influence, un autre point de vue suppose la possibilité d'une influence limitée d'Al-Kindi sur Al-Fârâbî, expliqué par D. M. Dunlap, dans l'extrait suivant : « L'influence d'Al-Kindi sur Al-Fârâbî semble avoir été limitée [...] il est peu probable qu'Al-Fârâbî n'était pas familier avec les œuvres d'Al-Kindi, qui étaient dans toutes les mains, et peuvent être trouvées dans tous les lieux. »² (Nous traduisons).

D'autres chercheurs adhèrent également à cet avis et se demandent pourquoi Al-Fârâbî n'a pas mentionné les titres des livres d'Al-Kindi dans ses écrits s'il avait connaissance de leurs contenus, comme c'est le cas d'Ibrahim Madkur dans le passage suivant : « Il a eu vraisemblablement une influence sur al Fârâbî, bien que celui-ci n'en parle jamais. Toutefois les vues philosophiques d'al Kindî ne sont qu'à l'état d'ébauche et ses recherches sont fragmentaires »³. Ce chercheur semble expliquer dans ce passage que l'absence de référence à Al-Kindi dans les écrits d'Al-Fârâbî découle du fait que ceux d'Al-Kindi n'étaient pas vraiment élaborés et simplement fragmentaires. Cependant d'autres chercheurs admettent la présence de cette influence chez Al-Fârâbî, mais refusent d'adhérer à cette thèse concernant les œuvres d'Al-Kindi, c'est le cas de Fawad Ehwany qui déclare :

Al-Kindi est considéré comme le premier écrivain, qui a écrit sur divers sujets scientifiques parmi les Arabes. Il a divisé les connaissances en deux sections, sujets religieux et philosophiques. Plus tard, tous les philosophes et penseurs musulmans d'Al-Fârâbî jusqu'à Ibn Khaldun (1332-1406) l'ont suivi dans cette classification.⁴ (Nous traduisons).

D'autres chercheurs confirment cette possibilité, tels que John C. Pllot, qui présente Al-Kindi avec une certaine éloquence dans le passage suivant :

¹ Alain De Libera, *Albert le Grand : Métaphysique et noétique*, Paris, Vrin, 2005, p. 315.

² Al-Fârâbî, *The Fusul al-Madani (Aphorisms of the statesman)*, traduction, introduction et annotation par D. M. Dunlap, Cambridge, Cambridge University Press, 1961b, p. 5. Citation originale en anglais: « Al-Kindi influence on Al-Fârâbî seems to have been limited...Its unlikely that Al-Fârâbî was not familiar with Al-Kindi's works, wich were in every hand, and to be found in every place ».

³ Ibrahim Madkur, *op.cit.*, p. 8.

⁴ Hamid Nasseem, *Muslim Philosophy science and Mysticism*, New Dellhi, Srup ans Sons, 2001, p. 47. Citation originale en anglais: « Al-Kindi is considered the first writer, who wrote on various scholarly subjects among the Arabs. He divided knowledge into two sections, religious and philosophical subjects. Later on all the Muslim philosophers and thinkers ranging from Al-Fârâbî to Ibn Khaldun followed him in this classification ».

Al-Kindi n'est pas seulement un philosophe, mais un esprit encyclopédique, comme c'est le cas avec presque tous les grands penseurs islamiques après lui. La poésie, la médecine, la jurisprudence, l'astronomie, la biologie - tout après lui est devenu pratiquement des conditions préalables à l'étude de la philosophie [...] Il a également contribué à la science de la musique et en cela aussi et bien d'autres choses, il a été suivi par Al-Fârâbî (qui semble avoir éclipsé Al-Kindi à pratiquement tous les égards bien qu'il ait été influencé presque uniquement par lui). Al-Kindi a essayé de suivre en même temps deux voies, celle de la philosophie et celle de la religion, et n'a jamais prétendu que l'une avait absorbé l'autre. Il semble penser qu'elles conduisent à la connaissance des mêmes réalités.¹ (Nous traduisons).

Tous ces extraits admettent la possibilité de l'influence d'Al-Kindi sur l'enseignement d'Al-Fârâbî, mais, pour en avoir la certitude, une étude comparative entre ces deux philosophes s'avèrerait nécessaire afin d'affirmer que cette influence était possible ainsi que de déterminer le degré de son impact sur la pensée d'Al-Fârâbî.

¹ John C. Plott, *Global History of Philosophy: The Period of scholasticism (part one)*, vol. 4, Delhi, Motilal Banarsidass., 1984, p. 206. Citation originale en anglais: « Al-Kindi is not just a philosopher but an encyclopedic mind, as becomes the case with almost all of the great Islamic thinkers after him. Poetry, medicine, jurisprudence, astronomy, biology- all after him became virtually prerequisites to the study of philosophy...He also contributed to the science of music and in this as well as other things was followed by Al-Fârâbî (who seems to have eclipsed Al-Kindi in virtually every respect although he was influenced almost solely by him). Al-Kindi tried to follow at the same time two paths, that of philosophy and that of religion, and never does he claim that one has absorbed the other. He seems to think that they lead to knowledge of the same realities ».

Troisième Chapitre

L'influence du Néoplatonisme sur l'enseignement d'Al-Fârâbî

Les traditions scientifiques et philosophiques sont en effet historiquement cruciales pour le développement ultérieur de la philosophie et de la science dans le monde islamique, puisque ce sont les penseurs et commentateurs alexandrins qui transmirent aux musulmans les livres ainsi que la tradition de la lecture de ces derniers¹. De ce fait, Al-Fârâbî apparaît, historiquement, comme le premier philosophe arabe à avoir rétabli dans toute son étude le cursus alexandrin des études aristotéliennes, c'est pourquoi il est présenté comme le premier philosophe arabe à avoir poursuivi l'étude d'Aristote au-delà du chapitre huit des *Premiers analytiques*².

Cependant, comme le montrent les études récentes portant sur le cursus d'études au sein de cette école, les Alexandrins faisaient de la lecture des œuvres d'Aristote la nécessaire introduction à l'étude des dialogues de Platon³, ce qui nous amène à nous demander si Al-Fârâbî a suivi ce même cursus.

1. Le cursus d'Al-Fârâbî

Selon Philippe Vallat, le cursus d'Al-Fârâbî s'est déroulé dans le sens contraire car il rassemblait, d'après lui, les œuvres de Platon pour en résumer les dialogues, afin de s'en servir en guise d'introduction à la lecture de la philosophie d'Aristote⁴ ; Vallat s'appuie sur l'argument suivant :

Si Al-Fârâbî avait donné de la philosophie de Platon un exposé plus précis faisant de celui-ci plus qu'un simple précurseur d'Aristote, il aurait de ce fait été dans l'obligation d'en commenter les écrits, comme dans le cas d'Aristote. Or, cette tâche n'aurait pu être menée à bien, car nous allons voir qu'il ne disposait vraisemblablement d'aucune traduction complète ne serait-ce que d'un seul dialogue.⁵

¹ Philippe Vallat, *op.cit.*, p. 80.

² *Ibid.*, p. 14.

³ *Ibid.*, p. 43.

⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁵ *Ibid.*, p. 44.

Mais, contrairement à ce qu'a soutenu ce dernier, Leo Strauss affirme que l'approche d'Al-Fârâbî de la philosophie de Platon ne peut être établie comme une simple introduction à la philosophie d'Aristote sous prétexte de l'existence d'une préférence pour la philosophie de celui-ci : « Fârâbî n'a pas seulement suivi Platon du point de vue de la manière de présenter l'enseignement philosophique dans ses livres les plus importants. Il soutenait que la philosophie de Platon était la philosophie de la philosophie vraie »¹.

Pour en être convaincu, il suffit en effet d'examiner l'intitulé de son livre *kitâb al-ğamae bayna al-hakymayne: Aflātūn wa Aristūt* (L'Harmonie entre les opinions des deux sages, le Divin Platon et Aristote), pour constater qu'Al-Fârâbî semble, comme le montre bien le titre de son traité, privilégier une conception assez différente des rapports entre ces deux philosophes, en donnant une appréciation spéciale de Platon, qui est doublement qualifié de « sage » et « divin » alors qu'Aristote est simplement présenté comme « sage ». Cette appréciation ne peut être citée par Al-Fârâbî par hasard, mais fait allusion à une tendance philosophique plutôt NéoPlatonicienne très répandue à cette époque.

Or, la tendance religieuse de cette même époque qui appréciait beaucoup plus le NéoPlatonisme que l'Aristotélisme n'était autre que le Shiisme. Ceci nous mène à nous poser la question suivante : Al-Fârâbî était-il un Shiite et appréciait-il quelque peu le NéoPlatonisme comme les Shiites de son époque ? Les explications d'Henry Corbin permettent de répondre à cette question :

Et tout indique, conformément à une opinion courante en Iran, que ce grand philosophe était shiite. En effet, on le voit, en 330/941, quitter Baghdâd pour Alep où il jouit de la protection de la dynastie shiite des Hamdânides, Sayfoddawleh Hamdâni² ayant pour lui une extrême vénération. Cette protection shiite spéciale n'est pas un hasard. Elle prend tout son sens, si l'on relève dans la 'philosophie prophétique de Fârâbî ce qu'elle a de commun avec celle qui (fut) fondée sur l'enseignement des Imams du shiisme.³

¹ Leo Strauss, *op.cit.*, p. 11.

² Ali ibn Abu'l-Hayja 'Abdallah ibn Hamdan ibn al-Harith Sayf al-Dawla al-Taghlibi (915-967), est le fondateur de l'émirat d'Alep, recouvrant la grande majorité du nord de la Syrie et certaines régions occidentales de la Djézireh. Homme cultivé, de théologie Ismaélite, il protège les lettrés comme les poètes Abu Firas et al-Mutanabbi, et le philosophe Al-Fârâbî. Voir : AL-ZIRIKLY Khayrou Al-Din, *Al-A'lâm, Qāmuss Tarājum*, Volume 4, Beirut, Dar al-'Ilm lil Malāyin, 2002, p. 303-304.

³ Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 226.

D'autres auteurs soutiennent cette thèse, comme par exemple Ian Richard Netton qui déclare : « Les propres penchants shiites d'Al-Fârâbî ont été notés à plus d'une occasion »¹.

Antony Black partage lui aussi ce même point de vue :

Lentement mais sûrement, on a l'impression qu'Al-Fârâbî, probablement un chiite et écrivant maintenant dans une cour chiite, avait en partie à l'esprit, le peuple chiite et ses dirigeants. Le Shiisme Imamite éclaire beaucoup de ce qu'il a à dire, à propos des règles, de la prophétie et de la législation ; son expérience la plus directe du gouvernement chiite pourrait bien avoir stimulé ses principaux écrits politiques.² (Nous traduisons).

Ces points de vue convergent tous vers une seule grande probabilité selon laquelle Al-Fârâbî était un Shiite avec un petit détail crucial ajouté par le dernier point de vue d'Antony Black qui explique qu'Al-Fârâbî était influencé par le Shiisme « *Imamite* » « *Ismaélite* ». Ce même détail a bien été confirmé par Diane Steigerwald : « Al-Fârâbî, comme nous avons constaté que souvent sa pensée s'inspire de l'ismaélisme, il cherche à établir des parallèles entre sa pensée et celle de l'ismaélisme originel »³.

Ceci étant dit, il faut savoir, pour connaître le rapport entre cette probabilité et la préférence de Platon chez Al-Fârâbî, que les théologiens Ismaélites se distinguaient par leur tendance philosophique néoPlatonicienne, c'est pourquoi il serait vraisemblablement nécessaire de s'intéresser aux caractéristiques du NéoPlatonisme Ismaélite afin de pouvoir examiner ensuite, dans les prochaines parties de notre étude, le degré d'influence de cette tendance philosophique sur la pensée d'Al-Fârâbî.

2. Les caractéristiques du NéoPlatonisme Ismaélite

En tirant les leçons de toutes les révoltes manquées contre la dynastie Omeyyade, les Abbâssides avaient procédé, peu après leur accession au pouvoir, à la persécution des partisans Shiites, qui les avaient aidés à renverser les Omeyyades au moyen de violentes

¹ Ian Richard Netton, *Al-Fârâbî and his school*, Richmond, Curzon, 1992, p. 4. Citation originale en Anglais : « Al-Fârâbî's own Shiite leanings have been noted on more than one occasion ».

² Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh University Press, 2011, p. 67. Citation originale en Anglais: « Slowly but surely one gains the impression that Al-Fârâbî, probably a Shiite and writing now at a Shiite court, had partly in mind the Shiite people and its leaders. Imami Shiism illuminate much of what he has to say about rulers, prophecy and legislation; his more direct experience of Shiite government may well have stimulated his major political writings ».

³ Diane Steigerwald, 1999, « La pensée d'al-Fârâbî (259/872-339/950) : son rapport avec la philosophie ismaélienne », in *Laval théologique et philosophique*, Vol. 55, n° 3, p. 455–476, Laval, Université Laval, p. 457. [En ligne : id.erudit.org/iderudit/401256ar]. Consulté 27 may 2016.

révoltes¹. Cette trahison incita les Shiites à se rattacher aux groupes soutenant des thèses anti-abbâssides. En Irak, ils se rassemblèrent autour de Ja'far al-Sâdiq (702-765) ou de Mohamed al-Nafs al-Zakiyya (m 762), du fait qu'ils étaient les principaux prétendants de la révolte des Shiites. Cependant, du fait de l'élimination du mouvement de Mohamed al-Nafs al-Zakiyya, Ja'far al-Sâdiq devint le principal symbole religieux vers lequel se tournait la majorité des Shiites de diverses origines².

Le long *Imamat* (34 ans) du sixième *Imam* Shiite Ja'far al-Sâdiq fut indiscutablement une période de renforcement des rangs Shiites. Contrairement aux *Imams* qui l'avaient précédé, Ja'far al-Sâdiq représentait en effet la haute figure intellectuelle des *Imams* Shiites et se refusait à toute action politique, attitude qui a, d'une certaine manière, servi la doctrine shiite, du fait qu'elle n'exigeait plus de l'*Imam* de se révolter contre le régime en place pour faire valoir ses prétentions³.

Au cours de la dernière décennie de son *Imamat*, Ja'far al-Sâdiq avait réussi à réunir autour de lui un important groupe de théologiens Shiites parmi lesquels figuraient quelques-uns des plus éminents juristes traditionalistes et théologiens de l'époque, tels que : Hicham ibn al-Hakam (mort en 795), le plus remarquable représentant de la théologie scolastique Shiite ; et cette réunion visait à élaborer les concepts fondamentaux de la doctrine de l'*Imamat*, qui fut essentiellement retenue par les futurs Shiites⁴.

A la mort de Ja'far al-Sâdiq en 765, sa succession divisa la communauté Shiite, car une partie de celle-ci revendiquait pour Ismaël, fils de Ja'far al-Sâdiq, décédé prématurément en 762, la charge de septième et dernier *Imam*, malgré le fait que Ja'far avait désigné pour lui succéder Musa al-K'azem (745-799), son fils cadet. Quoiqu'il en soit, trois des autres fils de l'*Imam* Ja'far al-Sâdiq réclamaient simultanément sa succession. Par conséquent, les Shiites se scindèrent en six groupes, dont deux peuvent être identifiés comme étant les premiers groupes composant les Ismaélites⁵.

¹ Farhad Daftary, *Les Ismaéliens*, trad. par Zarién Rajan Badouraly, Paris, Fayard, 2003, p. 62.

² *Ibid.*, p. 63.

³ Djaffar Mohamed-Sahnoun, *op.cit.*, p. 262.

⁴ Farhad Daftary, *op.cit.*, p. 63.

⁵ Jean-Marc Aractingi et Christian Lochon, *Secrets initiatiques en Islam et rituels maçonniques*, Paris, Harmattan, 2008, p. 50.

A cette même époque, le mouvement Ismaélite apparaissait comme un mouvement de protestation religieuse et sociale contre les Abbâssides et leur ordre, qui comprenait surtout les classes urbaines privilégiées et l'administration centrale de leur Etat¹. Ce ne fut pas un pur hasard si ce mouvement révolutionnaire apparut sur la scène historique précisément à cette époque du fait que des événements importants s'étaient déjà déroulés au siège du pouvoir califal en Iraq et dans les possessions provinciales, annonçant la fragmentation de l'Etat Abbâsside.

Les problèmes complexes générés par les esclaves-soldats turcs et leurs commandants, qui jouaient un rôle très important dans les affaires centrales de l'Etat Abbâsside, contribuèrent à l'affaiblissement de l'autorité califale et à la perte du contrôle des provinces. Ces difficultés ont permis à de nouveaux pouvoirs, qui s'appuyaient sur la force militaire, de s'imposer dans les régions éloignées de l'Etat. Ces derniers en vinrent à fonder des dynasties à partir de 861, ce qui engendra une sécession de vastes territoires de l'Empire². C'est dans ce contexte que les Ismaélites lancèrent leurs hostilités contre les Abbâssides. Et par conséquent :

Au début des années 890, un mouvement Ismaélite uni avait complètement remplacé les premiers groupes disparates établis à al-Kûfa. Les dirigeants de ce nouveau groupe prirent toutes leurs précautions pour dissimuler leur identité, en propageant un message messianique révolutionnaire au nom de l'Imam-Mahdi caché.³

La doctrine des Ismaélites, découle du shiisme dans ses multiples facettes, mais s'en différencie sur certains points. Les traditions doctrinales ismaélites avaient acquis des expressions distinctes dès 899⁴.

Selon les traditions doctrinales Ismaélites, l'Islam renferme deux principes complémentaires : l'un exotérique « *Zâhir* » représenté par la « *Šarî'a* » (loi religieuse), l'autre ésotérique « *bâtin* » transmis dans l'exégèse spirituelle de l'*Imam* de l'époque.

Ainsi, seuls les *Imams* sont les dépositaires de ces connaissances qu'ils reçoivent directement de Dieu et qui représentent le reflet de la sagesse prophétique⁵. Ils soutenaient

¹ Farhad Daftary, *op.cit.*, p. 63.

² *Ibid.*, p. 76.

³ *Ibid.*, p. 82.

⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁵ Mohammad Ali Amir-Moezzi, *La religion discrète : croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris, Vrin, 2006, p. 338.

que l'exotérique « *Zâhir* », ou loi religieuse énoncée par le prophète, subissait des changements périodiques, tandis que l'ésotérique « *bâtin* », qui contenait les vérités spirituelles « *haqâ'iq* », demeurait immuable et éternel. Ces vérités cachées devenaient apparentes par le biais de l'exégèse ésotérique « *ta'wil* » ; un tel processus d'extraction du « *bâtin* » consistait à ramener les théories intelligibles à leur origine¹. C'est ainsi que du fait qu'ils prônaient le « *bâtin* » et les vérités spirituelles « *haqâ'iq* » qu'il contenait, « les premiers Ismaélites finirent par être considérés par le reste de la société musulmane comme la communauté Shiite la plus représentative parmi celles qui prêchaient l'ésotérisme en Islam »², d'autant plus que

Les Ismaélites professaient que les vérités spirituelles (*haqâ'iq*) cachées dans l'ésotérique (*bâtin*) constituaient en fait le véritable message commun au Judaïsme, au Christianisme et à l'Islam. Et parfaitement conscients de leur approche « œcuménique », les Ismaélites composèrent plus largement ces vérités dans le cadre d'un système de pensée gnostique décrivant un monde ésotérique de réalité spirituelle harmonieux.³

Cette tradition ésotérique éloignée du rationalisme régna sur la pensée de la communauté Ismaélite jusqu'au début du IXème siècle avec la conjonction de plusieurs données, la plus importante étant la mise par écrit des traditions des *Imams*. Les milieux Shiites pro-Mu'tazilites, y compris des Ismaélites, apprécièrent le volumineux recueil de Kulayni (m941)⁴. Pourtant, cette évolution et l'ouverture au Mu'tazilisme n'inauguraient pas encore l'apparition de pensées vraiment originales. A cette époque :

Les théologiens Ismaélites se situent par rapport aux thèses en présence au sein du Kalâm, prétendant tout au plus tenir une voie intermédiaire entre les Mu'tazilites qui défendaient l'idée de la liberté de l'homme dans ses actes et les Aš'arites qui défendaient l'idée que l'homme n'est pas l'auteur de ses actes. Et plus précisément en ce qui concerne le sujet de l'obligation pour Dieu d'accomplir ses promesses et celui de la prédestination.⁵

Du fait que les Ismaélites, avaient été influencés par diverses traditions des religions révélées, ils étaient adeptes de l'interprétation allégorique des textes qui devait amener les croyants à la connaissance des vérités spirituelles, qui se déployait graduellement par couches

¹ *Ibid.*

² Farhad Daftary, *op.cit.*, p. 92.

³ *Ibid.*, p. 93.

⁴ Dominique Urvoy, 2006, *op.cit.*, p. 303.

⁵ *Ibid.*

successives, parce que des processus similaires d'exégèse ou d'herméneutique avaient existé au sein des premières traditions judéo-chrétienne et gnostique¹. L'élément majeur du système des vérités spirituelles de l'Ismaélisme était une conception cosmologique tout à fait originale et développée au cours de la seconde moitié du IX^{ème} siècle, qui semble s'être propagée oralement dans les milieux ismaélites :

Selon cette doctrine cosmologique, Dieu existait alors qu'il n'y avait ni espace, ni éternité, ni temps ; c'est par son intention « Irâda » et sa volonté « mšî'â » qu'il créa tout d'abord une lumière « nûr » et s'adressa à celle-ci par l'impératif créateur Qur'anique (Sois) « kûn », appelant ainsi la création à l'existence.²

Heinz Halm a soutenu que la doctrine primitive de l'Ismaélisme était une sotériologie de type « gnostique » et « mythique » ; qui aurait été reformulée en Iran par les auteurs de « l'école persane », et fut adoptée par l'ensemble du mouvement ismaélite avant d'être remplacée au X^{ème} siècle par une nouvelle cosmologie tirant son origine de la philosophie grecque³.

L'étude effectuée par Paul Walter sur le Néoplatonisme Shiite, l'a conduit à la conclusion que la théologie Ismaélite a été fortement influencée par la philosophie grecque, et plus spécialement par le « Néoplatonisme ». Ainsi il affirme que « [le] Néoplatonisme a alors donné aux ismaéliens une route alternative pour en philosopher »⁴ (Nous traduisons).

Cependant, il convient de préciser que l'appellation « Néoplatonisme » est tardive, puisque, à cette époque, ce courant philosophique représentait le Platonisme tardif qui tentait de concilier la philosophie de Platon avec certains courants de la spiritualité orientale, et que d'ailleurs les néoplatoniciens de l'époque se qualifiaient eux-mêmes, simplement de Platoniciens. Ainsi, si l'on attribue cette dénomination à ce courant, c'est uniquement pour le distinguer du Platonisme antique, puisqu'il existe différents types de néoplatoniciens au sein de l'école d'Alexandrie.

¹ Farhad Daftary, *op.cit.*, p. 100.

² *Ibid.*, p. 97.

³ *Ibid.*

⁴ Paul E. Walker, *Early Philosophical Shiism: The Isma'ili Neoplatonism of Abu Ya'qub Al-Sijistani*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 152. Citation originale en anglais: « Neoplatonism, then, gave the Ismailis an alternate road to philosophy-on, that they did not need to fear ».

Parmi ces derniers les moyens-Platoniciens ont accordé une attention particulière aux enseignements politiques de Platon et intégré une grande partie de la logique et de la métaphysique d'Aristote dans la tradition Platonicienne, ainsi que le Néoplatonisme de Plotin, qui s'attaque aux problèmes posés par les deux grands maîtres que sont Platon et Aristote.

A la différence de ce type de Néoplatonisme, le Néoplatonisme de l'école d'Athènes se caractérisait quant à lui, tout du moins pendant une partie de son existence, par les enseignements de Proclus ainsi que de ceux qui s'engagèrent dans l'élaboration d'une cosmologie métaphysique basée sur l'existence de plusieurs niveaux d'anges ainsi que des esprits. Or, cette cosmologie n'existait pas chez Plotin¹ ; toutefois, des échanges ont de tout temps existé entre ces deux écoles, c'est pourquoi on ne peut affirmer qu'elles représentaient deux traditions hermétiques l'une à l'autre, même si on ne peut nier que l'école d'Athènes semble avoir opté pour une orientation radicale en soutenant le paganisme contre le christianisme, alors que l'école d'Alexandrie tenta de relever le défi de son époque, représenté par le christianisme, et réussit à concilier quelques-unes des différences fondamentales entre la philosophie et le christianisme², ce qui a engendré une différence radicale entre elles concernant la manière de traiter les questions cruciales de l'époque comme, par exemple, le rapport entre la philosophie et la religion.

L'influence du Néoplatonisme sur la doctrine Shiite est confirmée par les écrits d'Abu-Ya'qub al-Sijistani (mort en 971), l'un des philosophes ismaélites les plus réputés de l'histoire³. D'ailleurs, un autre philosophe ismaélite fameux, Hamid Adin al-Kirmani (996–1021), semble avoir eu accès au commentaire de Proclus sur le *Timée* et le *Parménide*⁴, mais avant eux, Abu Al-Hasan Anasafi (mort en 943) représente une étape importante en ce qui concerne l'adoption des idées néoplatoniciennes⁵. Cependant, c'est surtout à la lumière des nombreux écrits qui subsistent du philosophe Ismaélite al-Sijistani que les chercheurs contemporains ont commencé à étudier les origines et les états de développement de la pensée Ismaélite philosophique, ainsi que sa cosmologie suivant son élaboration au cours du Xème siècle.

¹ Muhsin Mahdi, *op.cit.*, p. 78-79.

² *Ibid.*, p. 79-80.

³ Dominique Urvoy, 2006, *op.cit.*, p. 306.

⁴ Daniel De Smet, « Les Bibliothèques Ismaéliennes et la question du Néoplatonisme Ismaélien », in Cristina D'Ancona Costa, *The libraries of the Neo-Platonists*, vol. 107, Leiden, Brill, 2007, p. 489.

⁵ Dominique Urvoy, 2006, *op.cit.*, p. 308.

Dans le traité d'Al-Sijistani, intitulé « *le Kitâb al-yanabi* » (livre des sources) et dans d'autres traités, Dieu est décrit « comme étant absolument transcendant, au-delà de la compréhension humaine, au-delà de tout nom ou attribut, au-delà de l'être et du non-être, et donc inconnaissable. Cette conception de Dieu rappelle l'Un ineffable des néoPlatoniciens grecs »¹, dont l'objectif était de résoudre l'un des grands problèmes figurant au cœur de la pensée grecque antique, à savoir celui de l'Un et du multiple. Il s'agissait pour eux, plus particulièrement, de comprendre comment articuler l'Un au Multiple. Cette philosophie, qui avait pour point de départ le Platonisme, s'est consacrée à la résolution des apories de la pensée de Platon.

Souad Ayada, dans sa thèse doctorale « *L'Islam des théophanies : Structures métaphysiques et formes esthétiques* », a montré dans son étude consacrée au traité de Sijistani « *le Kaşf al-Mahjûb* » (Le dévoilement des choses cachées)², que ce philosophe donne un aperçu synthétique de l'ontologie Ismaélite. Il s'agit d'une ontologie qui propage la triade néoPlatonicienne de l'Un au-delà de l'être, de l'Âme et de la Nature et respecte un modèle de pensée émaniste, qui place les trois ordres de réalités dans un rapport de hiérarchie³.

Cette même ontologie sollicite également le modèle du miroir, parce qu'elle conçoit que les réalités naturelles appartiennent bel et bien au niveau inférieur du flux de l'être, puisqu'elles se situent au terme du processus qui a commencé avec l'Un et qui s'achève aux confins du multiple pur qu'est la matière. Pourtant, elles reçoivent « l'assistance de l'Âme » et, à travers cette assistance, celle de l'Un. L'émanatisme NéoPlatonicien, par le jeu d'« assistance » et de miroir qu'il instaure entre les divers degrés de l'être, confère à la Nature et à l'ensemble des objets sensibles, une positivité⁴. C'est que « le sensible est le miroir de

¹ Farhad Daftary, *op.cit.*, p. 133.

² Souad Ayada, *L'Islam des théophanies : Structures métaphysiques et formes esthétiques*, Thèse doctorale, Poitiers, Université de Poitiers, 2009, p. 411.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

l'intelligible, son lieu d'apparition, le réceptacle de son émanation. Le sensible est l'épiphanie de l'invisible »¹.

Ainsi, si selon Plotin et son école, ce processus émanait d'une manière directe et involontaire de l'Un, d'après le système religieux des Ismaélites, Dieu créa l'existence par son commandement « *Amr* », suivant un acte d'instauration créatrice « *'Ibdâ'* » extra-temporel, primordial, à partir du néant ou *ex nihilo*². C'est ainsi que Dieu instaura la création et il est donc qualifié d'instaurateur « *Mubdi'* »³ et par conséquent, son commandement avait endossé un rôle intermédiaire entre Lui et Sa création.

3. Al-Fârâbî et *Ikhwân al-Şafâ'*

A cette même époque, un groupe Ismaélite apparut et fut nommé « *Ikhwân al-Şafâ'* » (les Frères de la Pureté). Il est connu historiquement comme : « un groupe secret philosophico-politique, dont les membres appartenaient à l'élite sociale, et dont l'activité était centrée sur Basra »⁴. Ce groupe élaborait un système assez confus en rassemblant les tendances les plus divergentes : gnosticisme, pythagorisme, Platonisme et surtout néoPlatonisme, magie et sciences occultes, astrologie et mystique au sens large⁵, pour mettre en place des conceptions politiques⁶. Or, le manque de sources historiques constitue l'un des obstacles principaux empêchant une bonne compréhension de ce groupe.

Cependant, ce groupe avait rédigé un unique ouvrage, une sorte d'encyclopédie qui est considérée comme le principal document pouvant fournir un certain nombre d'informations à propos de ses propres conceptions sur différents sujets concernant sa doctrine et sa vision politique. Cette encyclopédie, composée de cinquante-deux Epîtres (52) « *Rasâ'il* » de longueurs variables, est divisée en quatre tomes dont chacun porte sur différentes matières :

¹ *Ibid.*

² Farhad Daftary, *op.cit.*, p. 133.

³ *Ibid.*, p. 134.

⁴ Dominique Urvoy, 2006, *op.cit.*, p. 309.

⁵ Abdurrahman Badawi, « Philosophie et Théologie de l'islam à l'époque classique », in François Chatelet (dir.), *Histoire de la philosophie*, Paris, Hachette, 1972, p. 130.

⁶ Dominique Urvoy, 2006, *op.cit.*, p. 309.

- Les sciences mathématiques (14 épîtres) incluent la théorie du nombre, la géométrie, l'astronomie, la géographie, la musique, les arts théoriques et pratiques, l'éthique et la logique.
- Les sciences de la nature (17 épîtres) comprennent la matière, la forme, le mouvement, le temps, l'espace, le ciel et l'univers, la génération et la corruption, la météorologie, les minéraux, les plantes, les animaux, le corps humain, la perception, l'embryologie, l'homme en tant que microcosme, le développement des âmes dans le corps, la limite de la connaissance, la mort, le plaisir et la langue.
- Les sciences psychologiques et rationnelles (10 épîtres) comprennent les principes intellectuels (ceux de Pythagore et ceux développés par les Frères de la Pureté), l'univers en tant que macrocosme, l'intelligence et l'intelligible, les périodes et les époques, les différentes sortes de mouvements, la cause et l'effet, les définitions et les descriptions.
- Les sciences théologiques (11 épîtres) incluent les doctrines et les religions, le chemin menant à Dieu, la doctrine des Frères de la Pureté, l'essence de la foi, la loi religieuse et la révélation, l'appel à Dieu, la hiérarchie, les êtres spirituels, la politique, la magie et le talisman.

Signalons à ce sujet qu'Yves Marquet a réalisé une thèse doctorale sur la philosophie des Ikhwân al-Şafâ' en se basant sur l'étude et l'analyse de leur encyclopédie. Cette thèse, intitulée *La Philosophie des Ikhwân al-Şafâ': de Dieu à l'Homme*, nous permet de nous rapprocher de la pensée de ce groupe historiquement mystérieux. Ainsi, Yves Marquet explique que les Ikhwân al-Şafâ' étaient influencés non seulement par certaines tendances religieuses mais aussi par le néoPlatonisme, car ils « avaient donné une place beaucoup plus grande au néoPlatonisme [...]. Dans ce néoPlatonisme, Platon (vu à travers une optique néoPlatonicienne), a une place de premier plan, et il semble que les Ikhwân le considèrent comme un *Imam* d'un cycle passé »¹. D'après les explications d'Yves Marquet, leur connaissance de Platon est due à leur approche de ses œuvres, ainsi ce chercheur précise :

¹ Yves Marquet, *La Philosophie des Ikhwân al-safâ de Dieu à l'Homme*, Lille, Université de Lille III, 1973, p. XXXII.

La République a exercé sur maints aspects de leur doctrine une influence primordiale, même si elle était vue à travers une interprétation néoPlatonicienne. Ils ont d'ailleurs connu d'autres œuvres de Platon qu'ils ne mentionnent pas, entre autres le Timée a manifestement influencé l'ensemble de leur système.¹

On peut remarquer, dans l'encyclopédie des Ikhwân al-Şafâ', l'effet concret de cette influence Platonicienne sous l'angle néoPlatonicien, ils paraissent également très influencés par Plotin, alors que, chose étrange, selon les recherches d'Yves Marquet, ils ignoraient l'existence même de celui-ci :

Leur théorie émaniste est singulièrement proche de celle de Plotin dont ils ne connaissaient pourtant pas l'existence ; mais l'ouvrage connu sous le nom de "Théologie d'Aristote", attribué à ce dernier, mais en réalité résumé des Ennéades, leur était familier ; ils en citent un passage.²

Ainsi, grâce à leurs épîtres, et en examinant en profondeur leur théologie, l'on constate qu'elle se base sur la théorie de l'émanation, du fait que la création, selon eux, se déploie en deux stades : d'abord, Dieu crée *ex nihilo* l'Intellect ; après l'émanation « *al-fayḍ* » de ce dernier, il procède graduellement, en donnant forme à l'univers actuel³.

Par conséquent Dieu, ce créateur, tel qu'Il est nommé dans le Qu'ran « *Al-Bârî'* », et suivant la conception des Ikhwân al-Şafâ', d'après l'analyse de leur encyclopédie réalisée par Yves Marquet, peut être défini de la façon suivante :

avant tout créateur *ex-nihilo* (*al-mubdi'*), il est celui qui amène à l'existence (*al-mûğid*), à l'être (*al-mukawwin*) ; il est agent non agi, substantialisant, inventeur (*al-muḥtari'*), initiateur (*al-munşî'*) de la première création (le monde de l'intellect et de l'Ame) et créateur *ex nihilo* de la deuxième création (le monde corporel), créateur de tous les êtres, il donne la vie aux êtres vivants; il est d'ailleurs créateur de tous les attributs qui, on l'a vu, sont chez eux contradictoires; il est donc créateur de l'existence et de l'inexistence, de la mort et de la vie, de la science et de l'ignorance etc.⁴

2

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ Ikhwân Al-Şafâ', *Rasâ'il Ikhwân al-Şafâ'*, Tome 1, Bombay, Nokhbat al-Akhyâ'r, 1887, p. 27.

⁴ Yves Marquet, *op.cit.*, p. 20.

De ce fait, on peut en conclure que le Premier être qui provient de Dieu est « *Al-'aql* » (l'Intellect), Il est lui aussi un en nombre tout comme Dieu Lui-même est unique¹. L'Intellect appelé aussi, selon les Ikhwân al-Şafâ' :

Intellect (al-'aql) premier (al-awwal), Intellect (al-'aql) actif, est défini comme une substance (al-ġawhar) simple (al-basīṭ) et spirituelle (arrūḥānī) ou même au comble de la vertu, de la plénitude (attamâm) et de la perfection (al-kamāl) [...] Défini aussi comme une substance simple percevant la réalité des choses, une substance simple et lumineuse comportant la forme de toutes choses.²

C'est parce que Dieu créa dans l'Intellect toutes les formes des êtres subséquents, et que l'Âme Universelle et la Matière Première ont émané de ce dernier. Il est donc clair, selon l'opinion des Ikhwân al-Şafâ', que l'Intellect est le meilleur représentant de Dieu³.

De Dieu émane également une deuxième création *ex nihilo*, une essence simple qui est appelée « *Al-Nafs al-Kulliyya* » (l'Âme Universelle) et est l'Âme de l'univers entier⁴. Les Ikhwân al-Şafâ' la qualifient d'Ame universelle deuxième « *Ibdâ'* »⁵ (deuxième création) dont : « la substance (*al- ġawhar*) est impérissable, ses facultés sont immortelles (*ḥālida*) et ses actes (*al-af'āl*) ininterrompus, parce que la fourniture que lui donne l'Intellect (*al-'aql*) en la soutenant est inépuisable »⁶.

Cependant, bien que tous deux, Intellect et Ame universelle, aient été créés *Ex nihilo*, cette dernière est représentée au-dessous de l'Intellect dans la hiérarchie parce qu'elle vient en second dans la création, c'est pourquoi l'Intellect la soutient⁷. Toutefois, on peut remarquer, concernant l'analyse d'Yves Marquet sur l'Ame universelle, que l'on ressent une certaine ambiguïté dans son analyse qui est le reflet d'une certaine contradiction. Puisque d'un côté, et comme cela apparaît dans l'encyclopédie des Ikhwân al-Şafâ', l'Ame universelle est créée *ex nihilo*, ce qui signifie à partir de rien, mais d'un autre côté, cette Ame universelle émane de l'Intellect, selon les analyses d'Yves Marquet : « l'Ame (*Annafs*) émanant de l'Intellect (*al-'aql*), est directement soumise à sa poigne ; son cercle à lui englobe son cercle à elle, et l'Ame

¹ Ikhwân Al-Şafâ', *op.cit.*, p. 27.

² Yves Marquet, *op.cit.*, p. 36.

³ Ikhwân Al-Şafâ', *op.cit.*, p. 27.

⁴ *Ibid.*, p. 72.

⁵ Yves Marquet, *op.cit.*, p. 53.

⁶ *Ibid.*, p.54.

⁷ *Ibid.*, p.55.

est par rapport à l'Intellect, comme l'Intellect est par rapport à Dieu (*Allah*). Elle est toute proche de lui, orientée vers lui avec nostalgie »¹.

Il semble qu'Yves Marquet ait lui aussi prêté attention à cette ambiguïté, c'est pour cette raison qu'il essaie d'expliquer la relation qui relie les trois éléments suivants : Dieu, Intellect et Ame universelle de manière à éliminer cette ambiguïté, en expliquant que l'Ame universelle : « n'a que deux causes (*al-'ilal*) : dieu cause efficiente (*al-fā'ila*), et l'Intellect (*al-'aql*) cause formelle (*aṣṣūriya*) qui verse sur elle les formes, et donc lui donne sa forme »². Cela signifie que l'Ame universelle reçoit son énergie de l'Intellect³, ce qui la rend savante par puissance⁴. Or, elle est dotée d'une autre faculté qui est l'activité par nature⁵, ce qui montre qu'elle a deux activités, l'une savante et l'autre active, et donc :

Par sa faculté (*al-qudra*) savante (*al-'ālima*), elle abstrait l'image des objets de connaissance (*al-ma'ārifa*) de la (matière) qui la porte, et la représente dans son essence (*aḍḍāt*), qui, pour sa part, tiendra lieu de matière (*al-mādda*) pour cette image, celle-ci y étant comme la forme (*aṣṣūra*). Par sa faculté (*al-qudra*) active (*al-fā'ila*), elle extrait les formes (*aṣṣūar*) qui sont dans sa pensée et les grave dans la matière corporelle, le corps devenant alors comme son objet fabriqué. Ce sont ces deux facultés, qui circulent dans tous les corps depuis la sphère extérieure jusqu'au bas de la sphère de la lune, de la même façon que la lumière solaire circule dans toutes les parties de l'air.⁶

Cependant, de l'Âme Universelle émane la Matière Première qui reçoit les différentes formes. La Matière Première est une forme arabisée du mot grec « *ύλη* »⁷. Elle a été créée par un mouvement de l'Ame universelle et par l'intermédiaire de l'Intellect⁸. De ce fait : « la Matière Première (*Al-Hayûlâ al-Ûlâ*) n'a donc que trois causes : Dieu (cause efficiente), l'Intellect (*Al-'aql*) (cause formelle) et l'Ame universelle (*Annafas Al-kulliya*) (cause finale) »⁹. A un moment donné : « l'Ame meut la Matière Première, qui se trouve alors dotée des trois dimensions et devient le Corps absolu, Corps universel, Corps du monde »¹⁰.

¹ *Ibid.*, p.57.

² *Ibid.*, p.56.

³ Ikhwân Al-Şafâ', *op.cit.*, p. 72.

⁴ Yves Marquet, *op.cit.*, p. 56.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Ikhwân Al-Şafâ', *op.cit.*, p. 55.

⁸ Yves Marquet, *op.cit.*, p. 71.

⁹ *Ibid.*, p. 72.

¹⁰ *Ibid.*, p. 76.

Ainsi, lorsque l'Âme universelle opère la transformation de la Matière Première, cette dernière obtient ses propriétés physiques et devient « *Al-Jism al-Mutlaq* » le Corps absolu, ou la substance physique par l'intermédiaire de laquelle notre monde est réalisé¹. Le Corps absolu est donc le premier être à avoir quatre causes :

Dieu (cause efficiente), la Matière Première (cause matérielle), l'Intellect (cause formelle, parce que c'est de lui qu'il tient les trois dimensions ou « formes intellectuelles ») et l'Âme universelle (cause finale, parce que la Matière Première, objet de son action, a été créée pour elle)².

Il importe également de savoir que les différentes âmes partielles « *al-anfus al-juz'iyya* », sont la représentation des puissances infinies de l'Âme Universelle. Pendant très longtemps, elles ont eu pour mission de remplir le monde des sphères, puis, elles ont été à l'origine de la constitution des anges pour qu'ils animent les corps célestes³. Au début, les âmes partielles ont contemplé l'Intellect et rendu un culte à Dieu, mais, après un certain temps, certaines de ces âmes ont commencé à oublier leur origine et leur position. Leur inattention a causé la chute des âmes sur terre, ce qui explique l'origine métaphysique de la vie sur terre⁴. Selon le concept des Ikhwân al-Şafâ', les âmes partielles sont :

Lumière, clarté, illumination, jaillies de l'Âme universelle et qui se répandent dans le Corps universel, qui est la totalité du monde [...] Elles ont commencé par le haut de la sphère extérieure, se dirigeant vers le centre du monde ; elles circulèrent d'abord dans les sphères et les astres, puis dans les quatre éléments (le monde d'ici-bas) [...] puis parvenues au centre du monde, elles s'y rassemblèrent toutes, ce qui sera la cause de l'existence des corps particuliers, sujets à la génération et à la corruption (animaux, végétaux et minéraux) ; puis elles remonteront progressivement jusqu'à leur but final, revenant ainsi vers la sphère extérieure, ce qui provoquera la résurrection des âmes particulières humaines.⁵

En ce qui concerne l'être humain, les Ikhwân al-Şafâ' le conçoivent comme étant composé de deux parties : l'âme qui représente la partie la plus noble de l'être humain, est la pulpe ; le corps en est l'écorce⁶. Suivant ce partage le corps humain (et animal) est une

¹ Ikhwân Al-Şafâ', *op.cit.*, p. 75.

² Yves Marquet, *op.cit.*, p. 78.

³ Ikhwân Al-Şafâ', *op.cit.*, p. 76.

⁴ *Ibid.*

⁵ Yves Marquet, *op.cit.*, p. 106.

⁶ *Ibid.*, p. 321-322.

seule et même substance ; et l'âme, elle aussi, est une seule et même substance¹. Mais, ce qui distingue l'âme humaine de l'âme animale, est le fait qu'à la différence de cette dernière, l'âme humaine a trois grandes facultés :

L'âme végétative (nutrition et croissance), qui a pour siège le foie et pour voies de circulation les veines ; l'âme animale (sensation et mouvement), qui a pour siège le cœur et pour voies de circulation les artères ; l'âme parlante (pensée et discernement), qui a pour siège le cerveau, et pour voies de circulation les nerfs. L'âme parlante a un appétit insatiable de sciences et de connaissance.²

Cette âme affamée de savoir, prend donc le chemin de la connaissance dans le but de se rapprocher de son Dieu ; et en suivant ce chemin, elle se trouve confrontée au souci de comprendre sa quiddité et son haecceité (*ânnîyya'*) pour connaître l'ipséité de Dieu, parce que :

Pour connaître Dieu, pas d'autre voie que de se connaître soi-même ; comment l'homme pourrait-il connaître son Seigneur sans se connaître lui-même ? [...] La connaissance de soi est en effet l'introduction à toutes les sciences réalisées ; sans elle il est absurde de prétendre connaître la réalité des choses et de s'adonner à la sagesse.³

Par conséquent, s'il est facile de passer de soi au reste de la création, c'est parce que l'homme est un microcosme, et que par la connaissance de son corps, et de la manière dont l'âme agit sur lui :

On peut connaître tout ce que recèle le macrocosme et aussi l'unité et l'absence de défauts du Créateur [...]. Ainsi le microcosme aide à connaître le macrocosme, mais la connaissance du macrocosme et du monde des esprits, aide à comprendre les choses particulières du monde bas.⁴

Ce constat pousse Yves Marquet à conclure que la notion de macrocosme et microcosme ne peut se concevoir que dans le cadre d'une philosophie émaniste⁵.

L'un des objectifs de ce groupe de penseurs professant l'éclectisme, était de concilier la religion et la philosophie et pour y parvenir, il était nécessaire de rationaliser la religion

¹ *Ibid.*, p. 324.

² *Ibid.*, p. 325-326.

³ *Ibid.*, p. 348.

⁴ *Ibid.*, p. 360.

⁵ *Ibid.*, p. 350.

pour lui donner un sens positif en la libérant des conceptions anthropomorphistes¹. De ce fait, selon ce groupe, les expressions crues du Qur'an doivent être comprises dans un sens spirituel, surtout en ce qui concerne les attributs de Dieu, qui est le Premier et le seul Être éternel, et auquel aucun attribut anthropomorphique ne doit être attribué; car d'après les Ikhwân al-Şafâ', Dieu est au-dessus de la hiérarchie²; et du moment qu'il dépasse toute description, qu'elle soit faite par comparaison avec des êtres corporels ou spirituels : « Dieu n'a pas les attributs des êtres corporels perceptibles par les sens; ses attributs sont en réalité spirituels, mais non pas tels que dans les êtres spirituels créés »³.

Ceci étant mentionné, il convient de faire remarquer que les recherches ont confirmé le rapprochement qui peut être établi entre la philosophie des Ikhwân al-Şafâ' et celle d'Al-Fârâbî, du fait qu'ils étaient contemporains ; à ce sujet, Yves Marquet, suivant les recherches effectuées dans sa thèse, propose les explications suivantes :

Frappante, en effet, est la parenté de la doctrine des Ikhwân avec celle de Fârâbî, mais frappantes en sont aussi les différences. Fârâbî a, tout comme eux, subi l'influence de Platon et notamment de la République, mais les conclusions qu'il en tire sont sensiblement différentes. C'est surtout l'aspect néo-Platonicien de sa doctrine qui se distingue de celui des Ikhwân.⁴

Apparemment, Dominique Urvoy confirme lui aussi cette parenté entre ces deux philosophies tout en soulignant quelques différences : « le système élaboré par les *Ikhwân* est très proche de celui de Fârâbî, dont il se sépare en premier lieu par l'ajout (chez les Ikhwân al-Şafâ') de l'idée Ismaélienne de cycles astrologiques et prophétiques. Il y a également quelques divergences de détail »⁵. Un autre chercheur a constaté, en plus de la parenté entre la philosophie des Ikhwân al-Şafâ' et celle de Fârâbî, l'influence de la philosophie de ce dernier sur la leur; constat qui a été fait à partir de l'analyse de leur Encyclopédie par Aldo Mieli qui adopte ce point de vue : « Nous noterons encore que nous trouvons dans cet écrit (Encyclopédie des Ikhwân al-Şafâ') une tentative de classification des sciences, dérivée d'Aristoteles mais à travers les élaborations de Philiponos et d'Al-Fârâbî »⁶.

¹ Abdurrahman Badawi, 1972, *op.cit.*, p. 132.

² Ikhwân Al-Şafâ', *op.cit.*, p. 27.

³ Yves Marquet, *op.cit.*, p. 13.

⁴ *Ibid.*, p. XXXIV.

⁵ Dominique Urvoy, 2006, *op.cit.*, p. 311.

⁶ Aldo Mieli, *La science Arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leiden, Brill, 1938, p 129.

Or, Philippe Vallat soutient, dans le passage suivant, une hypothèse plus précise que les points de vue précédents, selon laquelle Al-Fârâbî s'est attaqué aux *Ikhwân*¹ :

Il nous semble donc possible d'avancer que Fârâbî visait sinon les Frères eux-mêmes, du moins des thèses qui se trouvent incontestablement dans leur Encyclopédie [...] d'un point de vue chronologique, dans la mesure où les (Frères) connaissaient Fârâbî, rien n'interdit qu'ils se soient fait appeler ainsi « Amis de Dieu » avant de se manifester publiquement.²

Il convient de noter que cette hypothèse se réfère à des passages d'Al-Fârâbî dans lesquels il critique les soi-disant « Amis de Dieu », et d'après Vallat, Al-Fârâbî fait allusion aux « Frères de la pureté », en les appelant par ce pseudonyme. Ce surnom « Amis de Dieu » qui se rapproche de l'expression « Frères de la Pureté », était attribué aux élites Shiites, y compris aux « Frères de la Pureté » et aux Mystiques (*Sûfistes*) de l'époque.

En ce qui concerne le mysticisme (*le sûfisme*), c'est une tendance religieuse qui représente historiquement la purification de soi de toute chose autre que l'obéissance à Allah. C'est la réalisation de « *l'Ihsân* » (excellence), par le « *Zuhd* » (ascétisme) combiné à la « *ma'rifa* » (la connaissance d'Allah), et le total abandon du monde matérialiste³. La majorité des mystiques (*sûfistes*) appartiennent à l'Islam Sunnite à tel point que pour beaucoup l'idée de soufisme renvoie à celle de l'Islam sunnite comme étant son lieu naturel⁴. Mais, ce qui nous permet de confirmer qu'Al-Fârâbî faisait bel et bien mention non aux mystiques mais aux Shiites, et peut-être aux *Ikhwân al-Şafâ'* eux-mêmes, est la conception religieuse Shiiite du mot (*Walaya*) qui signifie amitié (en perse *Dusti*).

Ce mot fait référence, d'une part, à la dilection, l'amour, que doivent professer les adeptes aux *Imams* qui sont les successeurs du prophète Mohamed, et d'autre part, à la prédilection divine par laquelle, dès la prééternité, ils sont sacralisés comme étant les « Amis de Dieu », les Proches ou les Aimés de Dieu (*Awliya' Allah*)⁵.

A savoir, cette expression (Amis de Dieu) paraît empruntée à Platon qui emploie le terme « *theophilès* » dans le *Cratyle* (394e), *Gorgias* (507e 5), *Banquet* (212a), *Timée* (60e),

¹ Philippe Vallat, *op.cit.*, p. 54-58.

² *Ibid.*, p. 55.

³ René Guénon, *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, vol. 182, Paris, Gallimard, 1973, p. 18.

⁴ Henry Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Tome I « *Le Shi'isme duodécimain* », Paris, Gallimard, 1971, p. 130.

⁵ Henry Corbin, 1986, *op.cit.*, p. 53.

Philèbe (39e) et les *Lois* (716c, 822c)¹, qui signifie dans son utilisation Platonicienne « l'aimé –des-dieux »².

Cette même signification apparaît chez les Ikhwân al-Şafâ', du fait que ce mot exprime, dans leur philosophie, la qualification de ceux qui, après la disparition des prophètes (les *Nabi*), sont désignés comme les « Amis de Dieu », et dont le charisme spirituel permet d'initier leurs adeptes, leurs « amis », au sens vrai des « Révélations prophétiques »³.

Dans la pensée Shiite figure même l'idée que : « les soufis (mystiques) sont ceux à qui revient le nom de Shiites au sens vrai (*al-Shi'at al-haqiqiya*) et de fidèles éprouvés (*mu'min mumtahan*) »⁴. On comprend par ce passage que, selon les Shiites, le véritable mysticisme est exclusivement le mysticisme Shiite, ce qui permet à Henry Corbin de commenter cette idée en déclarant :

Spontanément se présente alors ce type de spirituels Shiites déjà évoqué ici et qui le sera encore : ces spirituels, ces mystiques, qui pratiquent la spiritualité du soufisme, s'expriment dans la langue technique du soufisme, et cependant n'appartiennent à aucune des congrégations soufies.⁵

Cela nous amène, donc, à comprendre qu'il existe dans l'Islam Shiite de grands mystiques qui ne sont pas forcément des « soufis » au sens spécifique du mot dans l'Islam majoritaire⁶.

Il est donc certain que cette dénomination est bel et bien propre à la pensée Shiite. Et du fait que les Ikhwân al-Şafâ' étaient des Shiites de souche, il est très probable qu'ils aient adopté cette dénomination comme pseudonyme, d'autant plus que leur nom complet qui contient le mot (Amis) « *Ikhwân al-safâ wa khillan al-wafa* » (Les Frères de la Pureté et les Amis de l'honnêteté) laisse entendre que c'est à eux qu'Al-Fârâbî fait allusion.

Déjà, Al-Fârâbî, lui-même, avait un mode de vie mystique, selon la présentation qu'en font des chercheurs tels qu'Henry Corbin :

¹ Jean-Yves Chateau, *Philosophie et Religion : Platon, Euthyphron*, Paris, Vrin, 2005, p. 295.

² *Ibid.*, p. 296.

³ Henry Corbin, 1971, *op.cit.*, p. 41.

⁴ *Ibid.*, p. 129.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 130.

Ce grand philosophe était un esprit profondément religieux, et un mystique. Il vivait dans la plus grande simplicité et portait même le vêtement des soufis. Nature essentiellement contemplative, il se tenait à l'écart des mondanités [...] Or, l'on peut constater que la terminologie du soufisme est répandue un peu partout dans l'œuvre d'Al-Fârâbî.¹

De plus, le mysticisme se base sur l'idée d'illumination, qui signifie une inspiration intérieure directe de la divinité, car l'illuminisme propose une lecture des textes religieux à la lumière du Néoplatonisme et des sciences occultes. Ainsi, il est possible de remarquer que la théologie des Ismaélites, y compris celle des Ikhwân al-Şafâ' et celle d'Al-Fârâbî, se construit sur cette base, or chacun d'eux avait sa conception théologique personnelle basée sur sa propre conception illuministe. En ce qui concerne al-Fârâbî, Henry Corbin a expliqué son point de vue à ce propos :

La théorie d'illumination d'Al-Fârâbî recèle un élément mystique indéniable, à condition d'admettre que la mystique ne postule pas nécessairement « Ittihad » (la fusion unitive) entre l'intellect humain et l'intelligence agente, car « ittisal » (atteinte, conjonction sans identification) est, elle aussi une expérience mystique.²

La conception théologique d'Al-Fârâbî demeure tout de même différente de celle des Ikhwân al-Şafâ' étant donné les points de divergences théologiques entre elles deux, mais cela n'implique pas pour autant que ce soit à eux qu'Al-Fârâbî ait fait allusion selon l'hypothèse de Philippe Vallat. Ainsi, on ne peut pas juger avec certitude qu'il s'agisse bien d'eux en se basant uniquement sur quelques passages d'Al-Fârâbî qui ne les désignent pas clairement³.

Il reste à préciser, ici, en tant que conclusion de cette première partie de notre étude, que nous sommes en face d'un penseur enraciné dans son temps et ses conflits intellectuels. Bien qu'il ait été influencé par la théologie Ismaélite mystique, ait eu une profonde connaissance des travaux des principaux néoplatoniciens, et ait lu durant son enseignement les travaux des philosophes néoplatoniciens les plus éminents, il inaugura dans la philosophie islamique une tradition de retour aux deux sources premières de la philosophie, Platon et Aristote, comme le souligne en effet Muhsin Mahdi :

¹ Henry Corbin, 1986, *op.cit.*, p. 226-227.

² *Ibid.*, p. 228.

³ Sarah Stroumsa, *op.cit.*, p. 80.

Il n'était pas un traducteur ou un historien de la philosophie, ni un transmetteur de la tradition philosophique, mais un philosophe de plein droit ; et si l'on devait en croire des penseurs tels qu'Avicenne (970/1037), Averroès (1126/1198) et Mollâ Sardâ (1571/1635), il était un philosophe de même rang qu'Aristote lui-même.¹

Il serait donc nécessaire de se rapprocher plus profondément de la pensée d'Al-Fârâbî dans le but de saisir comment il comprit, interpréta et élaborait sa propre conception de la philosophie basée sur une méthode d'harmonisation entre Platon et Aristote suivant sa propre doctrine religieuse chiite, afin de mettre en avant le thème de la relation entre la philosophie et la politique dans le but de soulever la question des liens entre la religion et la politique, entre la philosophie de la religion et la philosophie politique, car il s'est trouvé dans un contexte socio-culturel dominé par le problème de la relation trinitaire entre philosophie, religion et politique.

¹ Muhsin Mahdi, *op.cit.*, p. 80.

DEUXIEME PARTIE

La Théologie d'Al-Fârâbî

En terre d'Islam, la spéculation philosophique a cherché à être le prolongement de la philosophie classique dans un contexte différent de celui des écoles philosophiques de l'Antiquité, pour la simple raison du triomphe de la théologie. Et quand bien même subsiste une réflexion proprement philosophique, le statut de la philosophie se trouve radicalement modifié, ce n'est plus celui de la philosophie classique. Le penseur musulman qui se livrait à la réflexion rationnelle, ne pouvait pas ne pas tenir compte des doctrines communément tenues pour révélées. D'ailleurs, comme l'explique Muhsin Mahdi :

Quand on observe les débuts de toute communauté religieuse, on s'aperçoit qu'elle est entièrement immergée dans la révélation et le message divin. Elle ne se trouve pas dans une situation propice à la réflexion sereine ou à la déduction des implications de la révélation. Il faut du temps pour passer à l'étape suivante ; et c'est là que la théologie s'octroie une place importante.¹

Henry corbin explique ce phénomène religieux par le fait que :

Le phénomène du Livre saint, règle de vie en ce monde et guide au-delà de ce monde. La tâche première et la dernière est de comprendre le sens vrai de ce Livre. Mais le mode de comprendre est conditionné par le mode d'être de celui qui comprend ; réciproquement, tout le comportement intérieur du croyant dérive de son mode de comprendre. La situation vécue est essentiellement une situation herméneutique, c'est-à-dire la situation où pour le croyant éclot le sens vrai, lequel du même coup rend son existence vraie [...] d'où l'on peut dire que le phénomène du « Livre saint révélé » implique une anthropologie propre, voire un type de culture spirituelle déterminée, et partant aussi posture, en même temps qu'il stimule et oriente, un certain type de philosophie.²

Par conséquent, la philosophie grecque transmise à la terre d'Islam n'a pas été utilisée telle qu'elle l'était habituellement dans sa culture originale, mais les philosophes musulmans ont fourni des efforts énormes pour l'harmoniser avec leur théologie, et de ce fait cette philosophie, qui était grecque et païenne par nature, est devenue en terre d'Islam une philosophie arabe et monothéiste qui tente de résoudre philosophiquement les problématiques de sa théologie. Tel fut le cas d'Al-Fârâbî, qui durant sa vie s'est évertué à démontrer que la philosophie grecque, et spécialement la philosophie de Platon et d'Aristote, est propice à l'étude des religions révélées³, en particulier si l'on prend en considération le milieu politico-

¹ Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 71.

² Henry Corbin, 1986, *op. cit.*, p. 21-22.

³ Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 11.

culturel dans lequel il vivait, et afin de comprendre par la suite pourquoi il lui tenait à coeur d'essayer d'aboutir à des solutions aux problématiques de son époque, ce qui paraît bien décrit dans ce passage :

Lorsque je vis la plupart des gens de notre époque se disputer et discuter à propos de la création du monde et de son éternité et prétendre qu'entre les deux principaux sages éminents (Platon et Aristote) il y a une opposition dans l'affirmation de l'existence (*al-wuğūd*) du premier Créateur (*al-mawğūd al-awal*) et dans l'existence des causes (*al-asbāb*) secondes à partir de lui, puis à propos de l'âme (*annafas*) et de l'intellect (*al-'aql*), à propos de la rémunération des actions (*al-af'āl*), les bonnes et les mauvaises, et à propos de nombreuses questions politiques (*assiyāsia*), morales (*al-aḥlāqia*) et logiques (*al-mantiqia*), j'ai voulu, dans ce traité, établir l'harmonie entre leurs opinions et exposer en termes clairs ce que signifie le contenu véritable de leurs discours (*al-ḥitābāt*), pour qu'apparaisse l'accord entre ce dont ils étaient convaincus, que le doute et l'hésitation se dissipent dans le cœur de ceux qui étudient leurs livres et que s'éclairent les endroits de leurs traités qui laissent place aux incertitudes et aux doutes.¹

Ce long passage émotionnel d'Al-Fârâbî montre à quel point il était engagé dans sa tentative de conciliation entre les deux grands philosophes grecs, par conviction qu'à eux deux ils représentaient toute la philosophie en mesure de résoudre les grandes problématiques de sa culture mais ensemble, car il pensait qu'ils ne se contredisaient pas dans leurs conceptions mais bien au contraire, qu'ils proposaient tous deux les mêmes idées différemment. Mais jusqu'à quel niveau pouvaient-ils jamais être contredits ? Ce point demeure à étudier surtout sur la base de nos connaissances. Comme nous l'avons vu dans la première partie, Al-Fârâbî a étudié et commenté davantage de livres d'Aristote que de Platon.

¹ Al-Fârâbî, 1989a, *op. cit.*, p. 57-58.

Premier Chapitre

Les efforts d'Al-Fârâbî pour concilier religion et philosophie

La philosophie de la terre d'islam est donc grecque avant d'être arabe, elle s'est toute entière transmise aux Arabes depuis les Grecs, comme le fait remarquer Al-Fârâbî dans ce passage : « La philosophie (*al-fâlsafa*) qui existe aujourd'hui chez les Arabes leur vient des Grecs »¹ (Nous traduisons). Il ajoute qu'ils la nommaient science : « Les Grecs qui ont possédé cette science (*al-'ilam*) avaient coutume de l'appeler sagesse (*al-hikma*) et plus haute sagesse. Ils nommaient science (*al-'ilam*) sa possession et philosophie (*al-fâlsafa*) l'attitude de l'esprit scientifique »². Cette science (*ἐπιστήμη/al-'ilam*) est la principale parmi toutes les autres, car « elle explique les êtres (*al-mawğūdāt*) que l'intellect (*al-'aqal*) aperçoit par des démonstrations (*al-barāhīn*) certaines »³.

Cette science dont il était le dépositaire, à son époque, serait en effet, selon Al-Fârâbî, celle-là même qui s'est propagée sans solution de continuité des Chaldéens jusqu'aux Arabes en passant notamment par le peuple d'Égypte, puis les Grecs et les Syriens, comme il l'explique dans le passage suivant : « On dit que cette science (*al-'ilam*) a existé dans l'Antiquité chez les Chaldéens, qui sont le peuple de l'Irak, puis qu'elle est parvenue au peuple de l'Égypte, d'où elle fut transmise aux Grecs, où elle demeura jusqu'à ce qu'elle fût transmise aux Syriens et ensuite aux Arabes »⁴.

Il parle ici bien sûr de la philosophie grecque dont il se présente comme l'héritier et le porteur de son flambeau. Muhsin Mahdi, montre la place qu'occupait Al-Fârâbî dans l'histoire de la philosophie islamique et explique que :

La tradition principale de la philosophie islamique telle que nous la connaissons aujourd'hui a été fondée par Al-Fârâbî. Le respect dont il a été entouré par ses successeurs n'était pas toujours accompagné d'une claire appréhension de son rôle de fondateur ni d'une évaluation exhaustive de son apport philosophique.⁵

¹ Al-Fârâbî, *Kitāb al-hūrūf (Livre des lettres)*, Introduction et Annotation par Muhsin Mahdi, Beirut, Éditions Dar al-Machreq, 1990a, § 156, 1-2, p. 159.

² Al-Fârâbî, *Tahsīl asa'āda (De l'obtention du bonheur)*, trad. par Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, Paris, Éditions Allia, 2010, § 53, p. 80.

³ *Ibid.*, § 50, p. 77.

⁴ *Ibid.*, § 53, p. 80.

⁵ Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 69.

Bien sûr le rôle d'Al- Fârâbî autant que fondateur de la philosophie islamique est reconnu par les spécialistes contemporains, qui ont pu évaluer sa participation principale à la procédure de transmission de la philosophie grecque à la culture musulmane. Il a laissé son empreinte bien marquée dans cette culture revigorée par la présence vivace de la philosophie grecque par laquelle elle a été rationalisée, et lui a donné le mérite d'être nommé le second maître.

1. L'harmonie entre la religion et la philosophie

En se présentant ainsi en tant que légitime héritier de la philosophie grecque, Al-Fârâbî déclare que cette philosophie est celle qui « répond à cette description (qui) nous a été transmise par les grecs, par Platon et Aristote seulement. Tous deux nous ont donné une présentation de la philosophie (*al-fâlsafa*) »¹. De ce fait, il s'impliqua totalement dans les cours qu'il donnait dans son école de Bagdad pour enseigner l'héritage de ses deux maîtres, tout en se battant pour montrer qu'ils représentaient tous deux une seule philosophie : « Qu'il te soit donc clair que leur but est le même dans ce qu'ils ont transmis et qu'ils n'ont cherché à exposer qu'une seule et même philosophie (*al-fâlsafa*) »². C'est ce qu'explique Muhsin Mahdi lorsqu'il dit que : « Ainsi, l'importance d'Al-Fârâbî dans l'histoire de la philosophie tient-elle, notamment, au fait qu'il a été le premier philosophe à développer une philosophie Platonico-aristotélécienne en général »³, car comme le montre aussi Mahdi :

« Al-Fârâbî inaugura dans la philosophie islamique une tradition de retour à ce qu'il appelle les deux sources premières de l'enquête philosophique, Platon et Aristote, sans pour autant ignorer les développements philosophiques postérieurs et leurs contributions éventuelles à la science humaine et naturelle »⁴.

Ainsi, comme il se doit, c'est à Al-Fârâbî lui-même qu'il convient de demander de présenter sa propre détermination de la philosophie et de définir les termes de sa conciliation entre Platon et Aristote, tout en restant fidèle à sa doctrine religieuse musulmane, car il a fourni beaucoup d'efforts pour concilier la philosophie et la religion, ce qui nous conduit d'abord à nous rapprocher de sa propre définition de la religion pour pouvoir comprendre ensuite sa méthode de conciliation entre elle et la philosophie.

¹ Al-Fârâbî, 2010, *op. cit.*, § 63, p. 95.

² *Ibid.*, § 64, p. 95.

³ Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 11.

⁴ *Ibid.*, p. 12.

1.1. La définition de la religion

Al-Fârâbî présente sa conception de la religion par un discours philosophique dans lequel il essaie de concilier la religion et la philosophie qui figure dans son livre intitulé « *Kitâb al-milâ* » (Traité de la religion), dans lequel il présente en premier lieu sa propre définition de la religion (*al-milâ*) qui consiste « en opinions (*al-ārā'*) et en actions (*al-af'āl*) »¹. Cela signifie que les composantes de la religion (*al-milâ*) sont : les opinions et les actes, ce qu'il explique dans le passage suivant de son ouvrage :

En effet, la religion (*al-milâ*) se compose de deux parties : la définition (*al-ta'arīf*) d'opinions (*al-ārā'*) et la détermination d'actions (*al-af'āl*). La première espèce des opinions (*al-ārā'*) définies de la religion (*al-milâ*) comprend elle-même deux espèces : soit qu'une opinion (*al-rāy*) est désignée par son nom qui lui est propre et qui, selon la coutume, la signifie elle-même, soit qu'une opinion (*al-rāy*) est désignée par le nom de sa représentation qui l'imite.²

En partant de cette présentation des opinions (*δόξαι / al-ārā'*), qui peuvent être connues soit par elles-mêmes soit par leur représentation qui les imite, Al-Fârâbî va plus loin dans sa définition, en expliquant qu'à partir de cette présentation l'on peut identifier deux types de religions (*al-milâ*) à savoir celle vertueuse (*al-fāḍila*) et celle de l'égarement (*aḍalāla*). Pour ce qui est de celle vertueuse (*al-fāḍila*), « les opinions (*al-ārā'*) déterminées de la religion vertueuse (*al-milâ al-fāḍila*) sont donc soit des vérités (*al-ḥaqāiq*), soit des représentations de la vérité (*al-ḥaq*) »³.

De ce fait, et pour bien argumenter ce qu'il vient de présenter, Al-Fârâbî doit définir ce qu'est pour lui la vérité (*ἀλήθεια*) : « La vérité (*al-ḥaq*), en général, est ce que l'homme connaît avec certitude (*al-yaqīn*) soit par soi, par une science (*al-'ilam*) première (*al-awal*), soit par une démonstration (*al-borhān*) »⁴. C'est à partir de cette définition de la vérité (*ἀλήθεια / al-ḥaq*), qu'il parvient à distinguer entre la religion vertueuse (*al-milâ al-fāḍila*) et celle de l'égarement (*milat aḍalāla*) en montrant que

¹ Al-Fârâbî, *Kitâb al-milâ (Traité de la religion)*, in Deux traités philosophiques : *Kitâb al-ġama'e bayna al-hakīmāyine : Aflātūn wa Aristūt (L'Harmonie entre les opinions des deux sages : le Divin Platon et Aristote)* et *Kitâb al-milâ (Traité de la religion)*, Introduction, traduction et notes par Dominique Mallet, Damas, Institut Français de Damas, 1989b, § 1, p. 119.

² *Ibid.*, § 4, p. 123.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

Toute religion (*al-milā*) dont les opinions (*al-ārā'*) de la première espèce ne comprennent ni ce que l'homme peut connaître avec certitude (*al-yaqīn*), soit par soi, soit par une démonstration (*al-borhān*), ni ce qui est représentation d'une chose que l'homme peut connaître avec certitude (*al-yaqīn*) par l'une de ces deux voies, est une religion de l'égarement (*milat aḍalāla*).¹

Al-Fârâbî veut montrer que le chemin qui mène vers la religion vertueuse (*al-milā al-fāḍila*) est bel et bien l'opinion vraie, dont la vérité (*ἀλήθεια/al-ḥaq*) est connue soit en elle-même soit en une représentation d'elle.

D'autre part, la vérité est ce que l'homme peut connaître avec certitude grâce à l'une des trois méthodes suivantes : ou bien par soi-même, ou bien par le biais d'une science première (*al-'ilam al-awal*), ou d'une démonstration (*ἀπόδειξις/al-borhān*). Ici apparaît la tendance Platonicienne d'Al-Fârâbî puisqu'il déclare que la vérité est connue chez l'homme par soi avant tout, ce qui veut dire qu'elle est un critère d'exactitude qui permet de distinguer entre, non seulement les jugements et les discours, mais aussi entre les savoirs et les sciences, selon leur exactitude et la vérité de leurs propos, ce qui explique que la vérité est toutefois le critère d'exactitude du savoir. Une telle influence Platonicienne est clairement exprimée dans le passage suivant :

Les opinions vraies (*αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς*), tout le temps qu'elles restent en place, sont une bonne affaire, et produisent toutes sortes de biens (*ἀγαθά*) ; mais elles ne veulent pas rester longtemps en place, et elles s'échappent de l'âme humaine (*τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου*) : en sorte qu'elles n'ont guère de valeur, à moins que par le raisonnement on ne les rattache à leurs causes (*αἰτίας λογισμῶ*). Or c'est en cela que consiste, mon cher Ménon la réminiscence (*ἀνάμνησις*), comme nous sommes convenus tout à l'heure. Mais lorsqu'on les a attachées, elles deviennent d'abord sciences (*ἐπιστήμαι*), et puis sciences stables (*μόνιμοι*). C'est donc pour cela que la science (*ἐπιστήμη*) est plus précieuse que l'opinion droite (*ὀρθῆς δόξης*), et la science se distingue de l'opinion droite par ses liens.²

Par conséquent, selon la conception de Platon, lorsque les opinions sont vraies elles deviennent des opinions droites, mais leur problème consiste en ce qu'elles échappent facilement à la pensée humaine, et pour cette raison, il n'existe pas d'autre moyen que le raisonnement qui puisse les rattacher à leurs causes ; ce qui explique qu'avant le raisonnement, bien qu'étant droites, les opinions demeurent inférieures à la science. C'est pourquoi il explique : « *Οὐκ ἤσθησαι τὰς ἀνευ ἐπιστήμης δόξας, ὡς πᾶσαι αἰσχραί ; ὧν αἱ*

¹ *Ibid.*, § 5, p. 123.

² Platon, *Ménon*, 98a, traduction, annotation et commentaires de Bernard Piетtre, Paris, Éditions Nathan, 2004.

βέλτισται τυφλαί » « À quel point sont viles toutes les opinions qui sont dépourvues de science ? Les meilleures d'entre elles sont aveugles »¹.

Ainsi, la science (*ἐπιστήμη/al-'ilam*), d'après ces deux philosophes, se définit par son rapport aux opinions vraies (*αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς/al-ārā'*) puisque tous deux cherchent la vérité, comme l'explique en effet Platon :

« Ὅρθως δέ γε ἡγεῖσθαι δύο ὄντα ταῦτα μόνα, δόξαν τε ἀληθῆ καὶ ἐπιστήμην, ἃ ἔχων ἄνθρωπος ὀρθῶς ἡγεῖται – τὰ γὰρ ἀπὸ τύχης τινὸς ὀρθῶς γινόμενα οὐκ ἀνθρωπίνη ἡγεμονία γίγνεται ».

Il y a deux choses seulement qui permettent de se diriger correctement : l'opinion vraie et la science ; en les possédant, l'homme se dirige correctement. Car le hasard n'intervient pas dans la façon dont les hommes dirigent leur conduite².

N'oublions toutefois pas que les opinions droites sont inférieures à la science, et ne peuvent devenir science qu'une fois qu'elles sont suivies par le raisonnement.

Cependant, Al-Fârâbî déclare que l'on peut aboutir à la vérité par la science (*al-'ilam*) première, qui n'est autre que la philosophie (*πρώτη σοφία/al-fālsafa*) sous l'influence du Platonisme et de l'Aristotélisme, du fait qu'Aristote pense lui aussi que le but de la philosophie est la recherche de la vérité telle que la menaient tous les philosophes anciens :

« Ὅμως δὲ παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας ».

Écoutons encore ceux qui, avant nous, se sont engagés dans l'examen des êtres et ont recherché la vérité en philosophes³.

Aussi, il déclare toujours dans la *Métaphysique* que : « Ἡ σοφία περὶ τινὰς ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη » « La sagesse est une science qui traite de certains principes et de certaines causes »⁴.

Par conséquent, selon ces trois philosophes, c'est la science qui nous permet d'atteindre la vérité, mais du fait qu'Aristote cite un moyen supplémentaire qui permettrait d'aboutir à la vérité qui est la démonstration, Al-Fârâbî le suit et adopte la démonstration

¹ Platon, *La République*, VI, 506c, introduction et traduction Georges Leroux (sous la direction de Luc Brisson), Paris, Flammarion, 2008d.

² Platon, *Ménon*, 2004, 99a, *op.cit.*

³ Aristote, *Métaphysique*, A, 3, 983b [1-3], présentation et trad. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, Éditions GF Flammarion, 2008.

⁴ *Ibid.*, 1, A, 982a [2].

(*ἀπόδειξις/al-borhān*) en guise de moyen d'atteindre la vérité. Cependant, Aristote fait la distinction entre la science et la démonstration, met la science au premier rang, et constate que la démonstration ne vient qu'en seconde place. Cette distinction nous semble claire chez lui lorsqu'il considère la démonstration comme un outil et non comme un ensemble de propositions et un état du sujet comme l'est la science, parce que :

« Ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτικῆ, καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορίζομεθα ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς ».

La science est donc un état qui permet de démontrer. Elle présente aussi tous les autres caractères que nous ajoutons à sa définition dans les Exposés de résolutions¹.

Ainsi, Al-Fârâbî prend cette distinction en considération dans sa définition de la religion vertueuse puisqu'il se sert de la démonstration pour la définir en expliquant que ce sont les opinions vraies qui constituent cette religion, et que ces opinions sont acquises par la science qui n'est autre que la philosophie.

Cependant, c'est en appliquant la philosophie qu'Al-Fârâbî en vient à decrier que les opinions de la religion vertueuse se caractérisent par deux catégories : « Parmi les opinions (*al-ārā'*) de la [...] religion (*al-milā*) [vertueuse (*al-faḍīla*)], il en est qui portent sur des choses (*al-ašyā'*) spéculatives (*annaḏarya*), d'autres sur des choses (*al-ašyā'*) [...] [pratiques (*al-'amalya*)] »². Il est clair ici que ce sont les choses spéculatives (*annaḏarya*) et les choses pratiques (*al-'amalya*) qui constituent la religion vertueuse (*al-milā al-faḍīla*), mais pour se rapprocher de sa propre conception de ces choses, il est nécessaire de mieux comprendre comment il concilie la religion vertueuse et la philosophie.

1.2. Comment réalise-t-il l'harmonie entre la religion et la philosophie ?

Al-Fârâbî assimile religion et philosophie en montrant que toutes deux se composent de deux parties, la partie spéculative et celle pratique : « La religion vertueuse (*al-milā al-faḍīla*) est semblable à la philosophie (*al-fālsafa*), de même que la philosophie comprend des choses spéculatives (*annaḏarya*) et des choses pratiques (*al-'amalya*) »³. Il en résulte que c'est la religion vertueuse spécifiquement, et pas n'importe quelle religion, qui est semblable à la

¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 3, 1139b 30, trad. Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004.

² Al-Fârâbî, 1989b, *op. cit.*, § 2, p. 120.

³ *Ibid.*, § 5, p. 123.

philosophie. Mais quels sont donc leurs points de similitude dans les choses spéculatives et les choses pratiques ?

Afin de répondre à cette question, il convient d'abord de définir les constituants spéculatifs et pratiques de la religion vertueuse, pour voir ensuite s'il existe véritablement une ressemblance avec ceux de la philosophie à partir de ce passage :

Les qualités (*aṣifāt*) de Dieu (*Allah*) ; celles des êtres (*al-mawğūdāt*) spirituels (*arruḥānyun*), leur hiérarchie si on les considère en eux-mêmes et leur dignité par rapport à Dieu, quelle est l'action de chacun d'eux ; puis la génération du monde (*takwin al-'alam*) ; les qualités du monde et ses parties (*al-ağzā'*), leur hiérarchie, comment furent produits les corps premiers ; que, parmi eux les corps premiers, il en est qui sont les principes des autres corps qui sont produits peu à peu et se décomposent ; comment tous les autres corps résultent de ceux qui, parmi les corps, sont des principes ; leur hiérarchie ; comment les choses que contient le monde se lient les unes aux autres et s'ordonnent, que tout s'y déroule justement, et qu'il n'y a là aucune injustice ; comment chacune d'entre elles est liée à Dieu et aux êtres (*al-mawğūdāt*) spirituels (*arruḥānyun*) ; puis la génération de l'homme (*takwin al-'insan*), la présence de l'âme (*ḥuṣul annafes*) en lui ; l'intellect (*al-'aql*), son rang par rapport au monde et sa dignité par rapport à Dieu (*Allah*) et aux autres êtres spirituels (*arruḥānyun*).¹

Par conséquent, les choses spéculatives (*al-ašyā' annaḏaryā*) sont la première partie des opinions vraies constituant la religion vertueuse, qui ne sont autres que les croyances divines auxquelles doit croire un être humain pour avoir une religion vertueuse. Et pour la seconde partie, ce sont les choses pratiques (*al-ašyā' al-'amalyā*) qui constituent la religion vertueuse et qui se manifestent dans les actes (*attaṣarofāt*), qu'Al-Fârâbî présente ainsi :

Quant aux actions (*attaṣarofāt*), les premières d'entre elles sont les actions (*al-af'āl*) et les discours (*al-ḥitābāt*) par lesquels Dieu est magnifié (*yu'aẓim*) et glorifié (*yumajid*), puis ceux par lesquels sont magnifiés les êtres (*al-mawğūdāt*) spirituels (*arruḥānyun*) et les anges (*al-malā'ika*) ; puis ceux par lesquels sont magnifiés les prophètes (*arruṣul*), les rois très vertueux, les chefs édifiants et les guides de la direction droite qui vécurent dans le temps passé ; puis ceux par lesquels sont décrits les rois très vils (*ašrār*), les chefs débauchés et les guides de l'égarément (*aḍalāla*), qui vécurent dans le temps passé et par lesquels leurs œuvres sont vilipendées ; puis ceux par lesquels sont magnifiés les rois très vertueux (*al-foḍalā*), les chefs édifiants et les guides de la direction droite du temps présent et par lesquels sont décriés leurs contraires du temps présent. Après tout cela, elles comprennent la détermination des actions (*al-af'āl*) dont résultent les relations sociales entre les habitants des cités, soit pour les devoirs de l'homme à son propre endroit, soit pour la manière dont il doit traiter un autre que lui, et l'explication de ce qui est juste dans chacune de ses actions (*al-af'āl*).²

¹ *Ibid.*, § 2, p. 121.

² *Ibid.*, § 3, p. 122-123.

Cette définition nous explique que les actes suivent un certain ordre commençant par :

- Les actions et les discours par lesquels Dieu est magnifié et glorifié.
- Les actions et les discours par lesquels les êtres spirituels sont magnifiés et glorifiés.
- Les actions et les discours par lesquels les prophètes et les rois vertueux sont magnifiés et glorifiés.
- Les actions et les discours par lesquels les chefs édifiants du passé et du présent sont magnifiés et glorifiés, en négligeant les actions par lesquels sont décrits les chefs de l'égarement du passé et du présent.
- Les actes qui constituent les relations sociales.

Cependant les deux parties de la religion vertueuse, les choses spéculatives et pratiques qu'il vient d'exposer dans ces deux passages diffèrent sur le plan de la pratique car : « les spéculatives (*annazarya*) [sont celles qui] ne peuvent être objet des actions (*al-af'āl*) quand l'homme les connaît ; les choses pratiques (*al-'amalya*) [sont] celles qui sont objet de son action quand il les connaît, de même la religion (*al-milā*) »¹. Cela nous amène à dire que les choses spéculatives se concentrent sur le côté théologique de l'être humain, alors que les choses pratiques se concentrent sur le côté rituel et relationnel dans la société, mais une remarque très importante attire notre attention dans le passage précédent qui montre qu'Al-Fârâbî croyait que les choses spéculatives et pratiques de la religion vertueuse sont semblables à celles de la philosophie, et même s'il paraît satisfait de ce constat, à notre sens, il nous met dans une situation inconfortable, car comment une philosophie grecque peut-elle ressembler à la religion monothéiste d'Al-Fârâbî dont les opinions émanent du Livre sacré (al-Quran), et qui se manifeste par les actions rituelles prescrites par le prophète Mahomet ? Ce d'autant plus lorsqu'Al-Fârâbî parle de choses spéculatives, qui sont « la caractérisation de ce qu'est la prophétie (*annubuwa*), ce qu'il en est de la révélation sacrée (*al-wahay*) et de la manière dont

¹ *Ibid.*, § 3, p. 123.

elle advient »¹. Il en est de même pour les choses pratiques dont il parlait, et qui, comme nous les a présentées Al-Fârâbî, sont issues de la religion musulmane.

Penchons-nous tout d'abord sur la conception d'Al-Fârâbî des choses spéculatives : « la mort (*al-mawt*) et la vie (*al-haye't*) dans l'au-delà, ainsi que le bonheur (*asa'āda*) atteint par les vertueux (*al-afādil*) et par les pieux (*al-abrār*) et le malheur (*ašaqā*) atteint par les vicieux (*al-arādil*) et les libertins (*al-fujār*) dans la vie de l'au-delà »². Malgré la spécificité de ces propos qui tendent vers sa religion monothéiste musulmane, on trouve une certaine proximité entre cette dernière et la philosophie de Platon dans les *Lois*, notamment dans le passage suivant :

Pour l'homme de bien (*τῷ ἀγαθῷ*), sacrifier aux dieux (*θεοῖς*) et entrer constamment en relation avec eux par la prière, en leur adressant des offrandes et en leur rendant l'ensemble du culte qu'on doit leur rendre, c'est la chose la plus belle, la meilleure et la plus efficace pour atteindre le bonheur (*κάλλιστον καὶ ἄριστον καὶ ἀνυσιμώτατον πρὸς τὸν εὐδαιμόνα βίον*), et comme de juste cela convient de façon exceptionnelle (*διαφερόντως πρέπον*) à l'homme de bien. À l'inverse, pour le méchant, c'est tout le contraire. Oui, en effet, le méchant est impur en son âme alors que l'homme de bien est pur, et pour un homme de bien (*ἄνδρ' ἀγαθόν*) comme pour un dieu (*θεόν*), recevoir des présents de mains souillées ne saurait être droit. Toute la peine que se donnent les impies pour mettre les dieux de leur côté est vaine, alors que c'est une chose des plus opportunes pour les hommes pieux. Voilà donc le but que nous devons viser.³

Nous pouvons donc dire que même s'il existe plusieurs dieux de Platon et si le Dieu d'Al-Fârâbî est unique, la manière dont chacun d'eux se rapproche de ses ou de son dieu(x) est la même, ce qui diffère sont les détails rituels de chacun. Ceci peut nous amener à dire qu'il peut y avoir des points communs entre la philosophie grecque et la religion musulmane, y compris en ce qui concerne les choses pratiques ou les actes (*ἔργα/attaşarofāt*) de la religion vertueuse qui sont

Ces universaux (*al-kolyāt*) assortis de conditions (*aşarāyit*) qui les déterminent [dans la philosophie (*al-fālsafa*) pratique (*al-'amalya*)], car ce qui est assorti de conditions (*aşarāyit*) est plus particulier que ce qui est exprimé sans conditions (*aşarāyit*) ; [...] les [...] lois religieuses (*aşarāy'e*) vertueuses (*al-fāḍila*) sont toutes subordonnées aux universaux (*al-kolyāt*) de la philosophie (*al-fālsafa*) pratique (*al-'amalya*).⁴

¹ Al-Fârâbî, *Kitāb al-milā (Le Livre de la religion)*, in Al-Fârâbî, *Philosopher à Bagdad au X^e siècle*, trad. par Stéphane Diebler, p. 42-93, Paris, Editions du Seuil, 2007, p. 47.

² *Ibid.*

³ Platon, *Les Lois*, IV, 716d-717a, trad. par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2006.

⁴ Al-Fârâbî, 1989b, *op. cit.*, § 5, p. 124.

Dans ce passage, Al-Fârâbî montre que la partie pratique de la religion est conditionnée par celle de la philosophie, et souligne que c'est parce qu'elle est plus spécifique que celle de la philosophie, qu'elle est conditionnée par elle. La philosophie est donc plus vaste, car elle nous présente « les causes (*al-asbāb*) des conditions (*ašarāyit*) par lesquelles les actions (*al-af'āl*) sont déterminées : pourquoi ces conditions (*ašarāyit*) sont prescrites et quel est le but que l'on cherche à atteindre par ces conditions (*ašarāyit*) »¹.

Ainsi, pour harmoniser la partie spéculative de la religion avec celle de la philosophie, Al-Fârâbî donne l'argumentation suivante : « Quant aux opinions (*al-ārā'*) spéculatives (*annažarya*) de la religion (*al-milā*), leurs démonstrations (*al-barāhīn*) appartiennent à la philosophie (*al-fālsafa*) spéculative (*annažarya*) et elles sont prises sans démonstration (*al-borhān*) dans la religion (*al-milā*) »². Et de ce fait, la partie spéculative de la philosophie, selon lui, a pour tâche de démontrer les opinions spéculatives de la religion qui sont prises sans démonstration, puisqu'elle ne peut pas les démontrer. C'est pourquoi « c'est la philosophie (*al-fālsafa*) qui donne les démonstrations (*al-barāhīn*) de ce que contient la religion (*al-milā*) vertueuse (*al-fāḍila*) »³.

C'est là que réside le point essentiel de la philosophie chez Al-Fârâbî, car cette argumentation est une sorte de réponse aux théologiens de son époque visant à leur montrer l'utilité de la philosophie, et que c'est grâce à elle que nous pouvons démontrer les opinions (*δόξαι / al-ārā'*) de la religion qui demeure incapable de réaliser cela, parce qu'elle n'a pas les moyens d'opérer une démonstration (*ἀπόδειξις/al-borhān*). De ce fait, la philosophie, selon lui, est l'instrument de démonstration des choses spéculatives de la religion, et un outil de conditionnement des choses pratiques de la religion. Voici le commentaire de Tiziano Dorandi concernant l'effort d'Al-Fârâbî pour concilier la philosophie et la religion :

Ainsi, la religion suit la philosophie, selon la propre expression d'Al-Fârâbî [...] En un certain sens, il n'y a donc – pour Al-Fârâbî – pas de contradiction entre la philosophie et la religion pourvu que l'on prenne celle-ci pour ce qu'elle est : le vêtement fabuleux d'une structure intellectuelle.⁴

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Tiziano Dorandi, *Le commentaire entre tradition et innovation*, Paris, Vrin, 2000, p. 403.

Un effort par lequel il contribua à rationaliser la religion de l'islam qui auparavant était connue en sorte de religion spirituelle limitée par sa lecture religieuse des théologiens qui interdisaient toute infiltration de la philosophie grecque à leur religion par peur qu'elle perde sa sacralité. Ainsi, Al-Fârâbî s'est servi de la philosophie pour donner une conception logique à la religion par le biais de la démonstration et l'argumentation.

1.3. La philosophie en tant que science

Historiquement, la science et la philosophie (*φιλοσοφία/al-fâlsafa*) étaient indissociables, toutes deux recherchant la compréhension du monde par son analyse. Le terme « science » (*ἐπιστήμη/al-'ilam*) désigne étymologiquement le fait de savoir. On peut constater ceci chez Platon, lorsqu'il conçoit la philosophie en tant qu'acquisition de la science lorsqu'il dit : « *Ἡ δε γε φιλοσοφία κτήσις ἐπιστήμης ὄχ οὕτως ;* » « Or l'amour du savoir consiste bien en l'acquisition d'une science ; n'en est-il pas ainsi ? »¹.

Ce que l'on peut entendre par cette définition c'est que l'acquisition du savoir : « n'est donc pas une science de l'acquisition de la science, ce qui supposerait une science préalable à la science »², mais aussi une science de l'usage, ce qui signifie que la philosophie est, selon Platon, le plaisir de vivre un désir divin qui n'est autre que le désir de connaître la réalité dans son ensemble, car « ce désir est celui qui porte certains hommes vers la sagesse, qui doit être comprise à la fois comme cette expérience de la pensée qui trouve son accomplissement dans la connaissance »³.

Aristote définit pour sa part la philosophie, comme un moyen d'échapper à l'ignorance lorsqu'il déclare :

« Ὡστ' εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερόν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἔνεκεν ».

Par conséquent, s'il est vrai qu'ils [les premiers philosophes] ont philosophé pour échapper à l'ignorance, ils cherchaient manifestement à avoir la science pour savoir et non en vue de quelque utilité⁴.

¹ Platon, *Euthydème*, 288d, trad. par Monique Canto-Sperber (sous la direction de Luc Brisson), Paris, Flammarion, 2008b.

² Monique Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin., 2001, p. 44.

³ Luc Brisson et Jean-François Pradeau, *Dictionnaire de Platon*, Paris, Ellipses, 2007, p. 120-121.

⁴ Aristote, *Métaphysique*, 2008, 2, A, 982b [19-21], *op. cit.*, trad. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

Il explique ici que c'est pour échapper à l'ignorance que les anciens philosophes se sont livrés à la philosophie qui n'est autre que la science qui a la connaissance pour but ultime. Cette science :

Est une disposition interne du sujet connaissant qui rend capable de saisir ce fait d'une certaine façon, et d'en rendre raison en satisfaisant à certaines exigences ; elle est donc inséparable de l'exercice d'une pensée. La notion de science ainsi entendue s'applique très naturellement à l'ensemble des activités réfléchies de l'être humain.¹

Mais, étant donné les efforts d'Al-Fârâbî pour opérer une approche religieuse qui mène selon lui à ce que la religion vertueuse ne soit autre que la philosophie, on comprend que la philosophie (*al-fâlsafa*) est pour lui « la science des sciences »² (*'ilam al-'ulūm*) et même plus, « la mère des sciences »³ (*ūm al-'ulūm*), et c'est ce même aspect que l'on retrouve chez Platon et plus encore chez Aristote dans l'un des passages de sa *Métaphysique* lorsqu'il conçoit :

« Καὶ τῶν ἐπιστημῶν δὲ τὴν αὐτῆς ἕνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἰρετὴν οὕσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαινόντων ἕνεκεν, καὶ τὴν ἀρχικωτέραν τῆς ὑπηρετούσης μᾶλλον σοφίαν· οὐ γὰρ δεῖν ἐπιτάττεσθαι τὸν σοφὸν ἀλλ' ἐπιτάττειν, καὶ οὐ τοῦτον ἐτέρῳ πεῖθεσθαι, ἀλλὰ τούτῳ τὸν ἥττον σοφόν ».

Qu'entre les sciences, celle qu'on choisit pour elle-même, et pour l'amour du savoir est plus sagesse que celle qu'on choisit pour ses applications ; que celle qui commande est plus sagesse que celle qui obéit, car il ne faut pas que le sage reçoive des ordres, mais qu'il en donne, ni qu'il obéisse à un autre, mais que le moins sage lui obéisse.⁴

Donc, la philosophie est une science mère ; et c'est à elle que revient d'encadrer les autres sciences. De ce fait, il en résulte que :

« Τούτων δὲ τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ἀναγκαῖον ὑπάρχειν (οὗτος γὰρ οἶδε πως πάντα τὰ ὑποκείμενα) ».

Parmi ces conceptions, <il en est une selon laquelle> la science de toutes choses appartient nécessairement à qui possède au plus haut point la science de l'universel, car celui-là connaît, d'une certaine manière, tous les substrats⁵.

¹ Michel Crubellier et Pierre Pellegrin, *Aristote : Le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil, 2002, p. 38-39.

² Al-Fârâbî, 2010, *op. cit.*, §53, p. 81.

³ *Ibid.*

⁴ Aristote, *Métaphysique*, 2008, A, 2, 982a [14-20], *op. cit.*, trad. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

⁵ *Ibid.*, A, 2, 982a [21-23].

La philosophie (*φιλοσοφία/al-fālsafa*) est donc, selon ces deux philosophes, la science des sciences et c'est à elle seule que doivent obéir les autres sciences. Le philosophe qui la détient, possède par conséquent les autres sciences, pour la raison que :

« Ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετοῦσης, ἢ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκὲν ἐστὶ πρακτέον ἕκαστον ».

La science la plus propre à commander, et plus propre à commander que celle qui est à son service, est celle qui acquiert la connaissance de la fin en vue de laquelle chaque chose doit être faite¹.

Dans un autre passage, Al-Fârâbî présente la philosophie pareillement et déclare que : « Telle est la science (*al-'ilam*) suprême et la plus ancienne et celle qui exerce l'autorité la plus parfaite. Les autres sciences (*al-ūlūm*) architectoniques lui sont subordonnées »². Cette comparaison montre à quel point Al-Fârâbî s'est battu pour expliquer qu'Aristote ne contredisait pas fondamentalement son maître, mais qu'au contraire, il cherchait surtout à modérer son propos. Et il tenait, en fait, à défendre la philosophie (*φιλοσοφία/al-fālsafa*) face à la sophistique, en montrant que la philosophie est universelle et objective.

Aristote, tout comme Platon, a voulu défendre une philosophie qui est une manière de penser pure, qui doit garder sa spécificité théorique qui la préserve des bassesses de l'application. Si elle se laissait influencer, elle ne serait plus la recherche objective de la sagesse (*σοφία / al-hikma*) en tant que vérité, mais une sagesse utile qui pourrait basculer vers l'opinion, soumise au sentiment et à l'individuel. Dans ce même contexte, Aristote explique que : « Οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὕσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκὲν ἐστὶν » « elle est la seule science libre, car cette science est la seule à avoir sa fin en elle-même »³.

Même, Platon explique, de son côté que :

« Ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία [...], ὥστε ἀναγκαῖον ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς ».

Il va de soi, en effet, que le savoir compte parmi les choses qui sont les plus belles [...]. Par suite, Eros doit nécessairement tendre vers le savoir, et, puisqu'il tend vers le savoir, il doit tenir le milieu entre celui qui sait et l'ignorant⁴.

¹ Ibid., A, 2, 982b [4-6].

² Al-Fârâbî, 2010, *op.cit.*, § 52, p. 80.

³ Aristote, *Métaphysique*, 2008, A, 2, 982b [26-27], *op. cit.*, trad. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

⁴ Platon, *Le Banquet*, 204b, trad. par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008e.

Ceci implique que la philosophie est pour Platon comme un état intermédiaire entre le savoir et l'ignorance et plus encore, qu'elle représente un amour profond qui anime ce qu'il y a de divin chez l'humain.

Ces deux philosophes grecs voulaient préserver la liberté de la philosophie, qui signifie sa liberté de penser, et furent suivis plus tard par Al-Fârâbî qui était convaincu qu'au moment où la religion utilise la persuasion : « la philosophie (*al-falsafa*) donne une explication des principes (*al-mabâdy*) ultimes c'est-à-dire de l'essence (*addât*) du premier principe (*al-mabda' al-awwal*) et des essences des seconds principes incorporels tels qu'ils sont saisis par l'intellect (*al-'aqal*) »¹. Du fait que :

Toutes les deux exigent de l'homme qu'il recherche quelque chose de plus élevé que soi, devienne divin, s'attache à ce qui est au-dessus et au-delà de soi [...] de plus, ni la philosophie ni la loi divine ne sont conçues au service de l'homme ; c'est plutôt l'homme qui est à leur service [...] Désormais, l'humanité de l'homme est définie ou redéfinie par une aspiration supérieure.²

Ainsi, la religion vertueuse est subordonnée à la philosophie, car cette dernière représente le moyen d'explication par la démonstration (*âpóδειξις/al-borhân*) des convictions religieuses qui ne peuvent, comme il l'explique ici, être démontrées que par la philosophie :

La philosophie (*al-fâlsafa*) quant à sa définition (*ta'arîf*) et à sa quiddité (*al-mâhyât*), est la science (*al-'ilam*) des êtres (*al-mawğūdāt*) comme ils sont. Ces deux sages (Platon et Aristote) furent les deux sources de la philosophie *al-fâlsafa*, les fondateurs de ses premiers éléments (*al'anāşir*) et de ses principes (*al-mabādī'*), ceux qui parachevèrent ses ultimes conséquences et ses ramifications. C'est à eux que l'on se fie dans ce qui est de peu d'importance comme dans ce qui est important, c'est à eux que l'on se rapporte dans ce qui secondaire comme dans ce qui est fondamental. Ce qui provient d'eux dans chaque branche est le fondement sur lequel on s'appuie parce qu'il est exempt d'obscurités et de confusion.³

Al-Fârâbî adopte par conséquent la philosophie en tant que moyen d'interprétation de la religion, qui représente le plus important sujet dans la société musulmane, et par conviction qu'elle constitue le meilleur moyen pour réaliser cela, en prenant en considération celle de Platon et celle d'Aristote parce qu'ils sont, selon Al-Fârâbî, les maîtres de la philosophie ; et ce en se référant à leur définition pour l'assimiler à une science de la vie humaine qui fait que

¹ Al-Fârâbî, 2010, *op. cit.*, § 55, p. 84.

² Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 29.

³ Al-Fârâbî, 1989a, *op.cit.*, p. 58.

l'être humain représente le centre des préoccupations de la religion ainsi que de la philosophie, du moment que la religion est destinée à la race humaine et la philosophie n'est autre qu'une activité humaine visant à chercher à comprendre la religion.

Dans cette situation, il serait préférable de se rapprocher de la théorie linguistique d'Al-Fârâbî, car on ne peut comprendre clairement sa propre approche philosophique que si l'on comprend sa théorie linguistique sur laquelle il a construit toute sa pensée philosophique puisque, comme l'explique Jacques Langhade dans sa thèse doctorale et dit :

En comparant en effet la langue philosophique arabe et la langue arabe dans ses grandes manifestations littéraires et religieuses, nous pouvons de fait espérer arriver à dégager des éléments qui nous permettent de mieux discerner quels étaient les traits caractéristiques de ces deux langues manifestées par les textes. Al-Fârâbî occupe justement une place privilégiée dans la philosophie arabe, la *falsafa* a joué un rôle important dans la formation et la fixation du vocabulaire philosophique arabe.¹

Ainsi, Al-Fârâbî se base sur l'importance du discours philosophique pour défendre ses opinions et affirme que :

L'enseignement (*al-ta'lim*) particulier se fait par le moyen des méthodes démonstratives (*asālīb borhāniya*), tandis que l'enseignement (*atta'alīm*) commun, qui est identiquement l'enseignement général, se fait par le moyen des méthodes dialectiques (*asālīb ḡadali'a*), rhétoriques (*balāḡiya*) ou poétiques (*al-ši'ariā*), si ce n'est que les méthodes rhétoriques (*balāḡiya*) et poétiques (*al-ši'ariā*) qui sont l'une et l'autre aptes à être utilisées quand on enseigne à la foule des opinions (*al-ārā'*) bien établies et les choses (*al-ašiya*) spéculatives (*annaẓariya*) et scientifiques vérifiées par des arguments (*al-barāhīn*).²

Ainsi, selon Al-Fârâbî, toute démonstration est donc un syllogisme, sans que cela signifie que tout syllogisme soit une démonstration, du fait qu'il inclut la dialectique, la rhétorique ainsi que la sophistique parmi les « arts syllogistiques » qui sont, selon lui : les arts démonstratifs, dialectiques, sophistiques, rhétoriques et poétiques, comme l'explique Muhsin Mahdi lorsqu'il commente cette idée d'Al-Fârâbî : « la religion correcte est la religion basée sur une philosophie qui est pleinement développée une fois que tous les arts syllogistiques se sont distingués les uns des autres »³. Et de ce fait, la démonstration dont Al-Fârâbî se sert, est basée sur les arts syllogistiques, conformément à la définition proposée par Aristote :

¹ Jacques Langhade, *Du Coran à la Philosophie : La Langue Arabe et la Formation du Vocabulaire Philosophique de Fârâbî*, Damas, Institut Français d'études Arabes de Damas, 1994, p. 10.

² Al-Fârâbî, 1990a, *op. cit.*, § 143, p. 152. J'ai adopté la traduction de Jacques Langhade, *Ibid.*, p. 280.

³ Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 292.

« Ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν· ἐπιστημονικὸν δὲ λέγω καθ' ὃν τῷ ἔχειν αὐτὸν ἐπιστάμεθα. Εἰ τοίνυν ἐστὶ τὸ ἐπίστασθαι οἷον ἔθεμεν, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος ».

J'appelle « démonstration » un syllogisme scientifique, et j'appelle « scientifique » un syllogisme dont la possession fait que nous avons un savoir scientifique. Si, donc, le savoir scientifique est bien ce que nous avons posé, il est nécessaire aussi que la science démonstrative procède des choses vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures à elle et causes de la conclusion.¹

Ceci contient une affirmation que la philosophie est un enseignement qui n'est pas destiné à la foule qui comprend mieux le message par les méthodes rhétorique et poétique, alors que la méthode de la philosophie est démonstrative, ce qui inclut que tout domaine d'étude doit être présenté dans un discours philosophique pour être compris scientifiquement, et nous pousse à nous rapprocher de sa théorie linguistique.

2. La théorie linguistique d'Al-Fârâbî

À l'époque Abbasside, la langue arabe a subi, à son tour, l'influence de la philosophie grecque, ce qui a engendré l'émergence de deux écoles linguistiques distinctes, l'école de Basra et celle de Kûfa. En ce qui concerne l'école de Basra, Henry Corbin a bien décrit sa conception linguistique comme suit :

Pour l'école de Basra, le langage est un miroir qui réfléchit fidèlement les phénomènes, les objets et les concepts. On doit donc y observer les mêmes lois que dans la pensée, dans la nature et dans la vie. D'où il importe que chaque son, chaque mot, chaque phrase, soient rigoureusement fondés quant à la variété de leurs formes et des positions qu'ils occupent. Montrer la relation réciproque du langage et de l'intellect fut la tâche principale, la plus difficile aussi, de l'école des grammairiens de Basra. Il lui fallut faire rentrer tout le langage dans les catégories rationnelles et logiques, en montrer les lois, et démontrer que les dérogations et les écarts n'étaient qu'apparences, ayant leur motivation rationnelle.²

L'école de Basra étudiait donc la langue arabe d'une manière rationnelle et logique du fait qu'elle représentait pour elle, le système d'expression de la pensée, à la différence de l'école de Kûfa qui était à l'opposé de l'école de Basra puisque toujours selon Henry Corbin :

¹ Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 2, 71b [16], trad. par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014c.

² Henry Corbin, 1986, *op. cit.*, p. 205.

Pour l'école de *Kûfa*, la tradition, avec toute sa richesse et sa diversité foisonnante, vaut comme la première et la principale source de la grammaire. L'école admet aussi la loi d'analogie, mais à condition qu'elle n'exige pas le sacrifice de formes attestées dans la tradition. C'est pourquoi l'on a pu dire que, comparé au système rigoureux de l'école de *Basra*, celui des grammairiens de *Kûfa* n'en était pas un. C'est plutôt une somme de décisions particulières, prononcées devant chaque cas, parce que chaque cas devient un cas d'espèce.¹

Ces deux tendances linguistiques distinctes étaient le fruit des oppositions des différents courants de pensée à l'époque Abbasside, on peut donc comprendre facilement que l'école de Basra représentait pour sa part le courant rationnel des Mutakalimun et des philosophes alors que l'école de Kûfa représentait le courant traditionnel des théologiens scolastiques. Le point de divergence entre ces deux courants tournait autour du statut de la langue, et sur la question de savoir si elle était révélée ou conventionnelle, question déjà très ancienne dans la société musulmane mais alimentée ensuite par les conflits culturels et religieux².

2.1. L'origine de la langue

Al-Fârâbî, de son côté, était lui aussi confronté au conflit tout à la fois philosophique et linguistique dans lequel avaient lieu les débats de son époque sur l'origine de la langue, bien que Dominique Urvoy semble mentionner dans le passage suivant qu'Al-Fârâbî ignorait ce conflit : « Tout en utilisant la langue arabe, il (Al-Fârâbî) ignore délibérément la question, déjà ancienne alors, de son statut, langue révélée, ou conventionnelle. Pour lui, elle est un instrument de la pensée, instrument spécifique, certes, du fait de son oralité, mais sans aucun privilège »³. Jacques Langhade affirme en revanche le contraire dans sa thèse, de ce qu'avance Urvoy et déclare que :

Fârâbî réfléchit sur la question de la langue, aussi bien son origine que sa formation. Il a réfléchi aussi sur l'évolution de la langue : formation des termes aussi bien que formations des premiers langages techniques. Il en est ainsi arrivé à la formation de la langue et du vocabulaire philosophiques.⁴

On retrouve la même idée dans un passage où il montre le point de vue d'Al-Fârâbî sur ce conflit et explique que :

¹ *Ibid.*, p. 206.

² Dominique Urvoy, 2006, *op. cit.*, p. 284.

³ *Ibid.*

⁴ Jacques Langhade, *op. cit.*, p. 189.

Fârâbî ne prend pas explicitement position sur le problème qui agissait la linguistique de son époque, problème qui est celui de *tawqîf* de l'*istilâh*. Ou plus exactement, il évite de se laisser enfermer dans une antinomie qui ne pouvait se résoudre que par le rejet de l'un des deux termes de cette antinomie.¹

Dans son traité « *Alfāz al most'amalā fi al-mantiq* » (Les termes utilisés dans la logique), Al-Fârâbî fait allusion à ce conflit et explique que :

Les choses (*al-ašiyā*) dont le propre est d'être connues sont les choses (*al-aš'ā*) dont le propre est d'être identiques chez tous, alors que les termes (*al-alfāz*) qui les désignent ne sont pas identiques en eux-mêmes chez tous ; il est donc évident que ce dont on cherche à obtenir la connaissance (*al-mā'rifa*) dans les choses (*al-aš'ā*), ce ne sont pas les termes (*al-alfāz*) qui désignent ces choses. Et par conséquent, ce au sujet de quoi l'esprit se met en branle n'est pas non plus des termes (*al-alfāz*) ordonnés puisque ces termes eux aussi doivent avoir été appris auparavant. Et de plus, les choses (*al-aš'ā*) dont le propre est d'être ordonnées de cette façon sont les choses dont le propre est d'être considérées dans l'esprit selon la nature (*tawqîf*) et la nécessité (*aḍarūra*), alors que les termes (*al-alfāz*) sont considérés en vertu d'une convention (*al-istilāh*).²

Suivant ce passage, Al-Fârâbî semble suivre sa méthodologie de conciliation et refuse de trancher la question de l'origine de la langue Arabe, car d'un côté il défend la thèse selon laquelle la langue est naturelle lorsqu'il parle de « choses », mais d'un autre côté, il valide le sujet de la convention de la langue lorsqu'il parle de « termes ». Jacques Langhade qualifie dans sa thèse cette situation d'Al-Fârâbî comme suit :

Ce qui va caractériser la problématique de Fârâbî [...] c'est le refus de se laisser enfermer, comme nous le disions, dans l'alternative imposée par l'antinomie qui se présente aux linguistes. Tant que le problème est posé en termes d'origines, l'antinomie est inévitable, et si elle n'aboutit pas à l'adoption de l'une des deux thèses à l'exclusion de l'autre, elle aboutit à une situation de refus de choix qui ne fait pas davantage avancer la question. Mais, dans la mesure où Fârâbî ne pose plus la question en termes d'origine mais en termes de connaissances, d'aptitude à la connaissance et de communication, il peut dépasser l'antinomie et proposer une solution qui fasse intervenir aussi bien le *tawqîf* que la convention (*Istilāh*).³

Donc, Al-Fârâbî ne donne pas trop d'importance à l'origine des termes mais concentre son effort à chercher après leurs concepts et les connaissances qu'ils portent et celles qu'ils

¹ *Ibid.*, p. 211.

² Al-Fârâbî, *al-alfāz al most'amalā fi al-mantiq* (Les termes utilisés dans la logique), § 56. Texte en arabe, introduction et notes par Mohsin Mahdi, Beirut, Dar al-Machreq, 1968, p. 101.

³ Jacques Langhade, *op. cit.*, p. 213.

produisent, suivant une démonstration argumentative philosophique. Cependant, cette position d'Al-Fârâbî nous renvoie directement à celle de Platon dans le *Cratyle* lorsqu'il dit :

« Κρατύλος φησὶν ὅδε, ὃ Σώκρατες, ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστω τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν, καὶ οὐ τοῦτο εἶναι ὄνομα ὃ ἂν τινες συνθέμενοι καλεῖν καλῶσι, τῆς αὐτῶν φωνῆς μόριον ἐπιφθεγγόμενοι, ἀλλὰ ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων πεφυκέναι καὶ Ἑλληνισι καὶ βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἄπασιν [...] Καὶ μὴν ἔγωγε, ὃ Σώκρατες, πολλακίς δὴ καὶ τούτῳ διαλεχθεὶς καὶ ἄλλοις πολλοῖς, οὐ δύναμαι πεισθῆναι ὡς ἄλλη τις ὀρθότης ὀνόματος ἢ συνθήκη καὶ ὁμολογία. ».

Socrate ! D'après *Cratyle* que voici, il existe une dénomination correcte naturellement adaptée à chacun des êtres ; un nom n'est pas l'appellation dont sont convenus certains en lui assignant une parcelle de leur langue qu'ils émettent, mais il y a, par nature, une façon correcte de nomer les choses, la même pour tous, Grecs et Barbares [...] Je n'ai pu me laisser persuader que la rectitude de la dénomination soit autre chose que la reconnaissance d'une convention.¹

Platon, de sa part, était aussi convaincu, de l'importance des charges épistémologiques que portent les termes plus que leur origine, parce qu'il s'interessait plus à la conventionnalité de la langue. Ici, je trouve important de citer, ici, l'analyse de Jacques Langhade concernant ce passage :

Je ne pense pas que Platon se laisse enfermer dans cette antinomie et dans ce qu'elle pourrait avoir de simpliste, à la différence sans doute de ceux qui reprendront indéfiniment le problème, en cherchant une description des débuts de la langue qui serait caractérisée par l'objectivité. Il ne cherche pas à résoudre le problème de l'origine de la langue, car il pressent que cette origine échappe à toute saisie et à toute description, comme toute origine d'ailleurs. Car le recul nécessaire à toute saisie d'une origine suppose nécessairement que le stade de l'origine soit dépassé : il ne peut plus y avoir alors de saisie ou de description objective, mais tout au plus reconstitution.²

Par conséquent Al-Fârâbî, en suivant son maître Platon, n'a pas essayé de décrire un phénomène de formation de la langue, mais a tenté d'expliquer la nature du langage telle qu'elle est saisie dans l'opération de dénomination. Et par ce fait, Al-Fârâbî a lié le langage à l'acte de la connaissance. Ainsi, il serait possible de constater que sa réflexion sur la question de l'origine du langage démarre du fait qu'elle n'est pas la description d'une origine supposée mais une analyse de la langue en tant qu'instrument de connaissance. En effet, on remarque qu'il s'agit d'une tentative de sa part de se rapprocher de l'essence même du phénomène

¹ Platon, *Cratyle*, 383 [a-b] et 384d, trad. par Catherine Dalimier (sous la Direction de Luc Brisson), Paris, Flammarion, 2008a.

² Jacques Langhade, *op. cit.*, p. 210.

linguistique, et ceci suscite notre curiosité pour comprendre comment Al-Fârâbî a fait le lien entre le langage et la connaissance.

Dans son traité « *itāb al-Hurūf* » (*Livre des Lettres*), Al-Fârâbî examine le thème du rapport entre la langue et la connaissance, et il s'agit là d'un livre qui mérite une étude spécifique à ce sujet. Ainsi, lorsqu'il parle de l'apprentissage d'une langue sans précision dans n'importe quelle société, il dit :

Celui qui est né parmi eux (les gens d'une société) est élevé selon leur habitude de prononcer leurs lettres (*al-hurūf*) et termes (*al-alfāz*) formés de ces lettres et leurs énoncés (*al-'ibārāt*) formés de ces termes, sans avoir à multiplier leurs habitudes (*al-hay'āt*) d'utiliser. Cela leur permet de s'y habituer dans leur esprit et leur langue (*al-loġa*) au point de n'en pas connaître d'autres.¹

Cette représentation faite par Al-Fârâbî nous permet de progresser encore vers sa façon de concevoir le lien entre le langage et la connaissance, car il explique que l'être humain apprend le langage dans son milieu et le maîtrise ensuite par habitude sans pouvoir maîtriser un autre langage qu'il n'a pas appris, ce qui nous permet de comprendre que connaître un langage est une mission d'apprentissage directement reliée à la connaissance et que cette connaissance n'existe pas par nature. Cela nous fait penser qu'Al-Fârâbî adopte la thèse de la convention du langage au détriment de celle qui défend l'idée de son origine et sa nature.

Mais, dans un autre extrait, Al-Fârâbî explique, sous l'influence de la pensée de Platon, qu'apprendre un langage est lié à l'apprentissage qui est réalisé grâce à la connaissance qui est elle-même naturelle chez un être humain lorsqu'il dit :

C'est cela même que dit le sage Platon : l'apprentissage (*al-t'allūm*) est une réminiscence (*al-taḍakūr*). L'apprentissage (*al-mumārāsa*) est un effort pour savoir (*al-'ilam*), la réminiscence (*al-taḍakūr*) un effort pour se souvenir (*attaḍakkur*) et celui qui recherche, qui désire, s'efforce : chaque fois qu'il trouve, dans ce qu'il cherche à connaître (*ya'arif*), des indices (*al-iṣārāt*), des signes (*al-'alāmtā*) et des concepts (*al-mafāfīm*) de ce qui était auparavant dans son âme (*annafas*), c'est comme s'il s'en ressouvenait.²

A vrai dire, suivant ce passage, Al-Fârâbî refuse, comme nous l'avons précisé plus haut, de trancher au sujet de la nature ou la convention de la langue, tout comme Platon

¹ Al-Fârâbî, 1990a, *op. cit.*, § 128, p. 141. J'ai adopté la traduction de Jacques Langhade, *op.cit.*, p. 207.

² Al-Fârâbî, 1989a, *op. cit.*, p. 83.

d'ailleurs par lequel on le voit influencé par ce qu'il décrit dans le *Phédon* lorsqu'il refuse lui aussi d'être obligé d'opter pour un choix par rapport à un autre quand il affirme :

« Ὡστε, ὅπερ λέγω, δυοῖν θάτερα, ἦτοι ἐπίσταμενοί γε αὐτὰ γεγόναμεν καὶ ἐπιστάμεθα διὰ βίου πάντες, ἢ ὕστερον, οὓς φαμεν μανθάνειν, οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἀναμνησκονται οὗτοι, καὶ ἡ μάθησις ἀνάμνησις ἂν εἴη ».

Par conséquent- voici exactement ce que je veux dire - de deux choses l'une : ou bien nous sommes nés avec ce savoir-là des réalités, et nous conservons ce savoir notre vie durant, nous tous ; ou bien après la naissance, ceux dont nous disons qu'ils apprennent ne font rien d'autre que se ressouvenir ; et en ce cas l'acte d'apprendre serait une réminiscence.¹

Al-Fârâbî explique cette même idée en ces termes :

C'est à savoir que l'apprentissage (*al-mumārāsa*) est une réminiscence (*al-tadākūr*). Il (Platon) donne de cela des preuves qu'il rapporte de Socrate dans ses questions et ses réponses à Simmias à propos de l'égal (*mosāwi*) et de l'égalité (*mosāwāt*): l'égalité est cela même qui est dans l'âme (*annafes*) ; l'égal, comme le morceau de bois (*al-ḥaṣāb*) ou une autre chose égale à une autre quand l'homme en a la sensation, est une réminiscence (*al-tadākūr*) de l'égalité (*mosāwāt*) qui est dans l'âme (*annafas*). Il sait que cet égal n'est égal que par une égalité (*mosāwāt*) semblable à celle qui est dans l'âme (*annafas*). Il en est de même de tout ce qu'il apprend d'autre ; il ne fait que se ressouvenir de ce qui est dans l'âme.²

Cependant, sans trop approfondir le sujet de la réminiscence, Al-Fârâbî pense que le langage et la connaissance sont directement liés ; et de ce fait, il explique comment s'opère l'acquisition du langage par la connaissance, en disant que la naissance du signe linguistique se réalise par le biais de l'association d'un signifiant avec un signifié, à cette étape-là le rapport entre la connaissance et le sensible est atteinte, d'après le passage suivant :

Après avoir utilisé le son vocal (*al-sāwt*) comme appel, l'homme utilise différents sons vocaux dont chacun en particulier désigne chacune en particulier des choses (*al-aṣ'ā*) qu'il désigne par un signe (*al-'alāma*) qui la vise, ainsi que ce qui en est saisi par les sens (*al-ma'ānī*). Et l'on attribue à chaque chose déterminée que l'on désigne un son vocal (*al-sāwt*) que l'on utilise avec autre chose. Et ainsi pour chaque chose.³

On comprend suivant l'analyse d'Al-Fârâbî, que le signe devient de plus en plus complexe jusqu'à aboutir à la formation d'une langue, comme il l'explique ici :

¹ Platon, *Phédon*, 76a, traduction et présentation par Monique Dixsaut, Paris, GF Flammarion, 1991.

² Al-Fârâbî, 1989a, *op. cit.*, p. 83.

³ Al-Fârâbî, 1990a, *op. cit.*, § 116, p. 135. J'ai adopté la traduction de Jacques Langhade, *op. cit.*, p. 198.

C'est ainsi que sont formées d'abord les lettres (*al-hurūf*) de cette nation (*al-umma*) et leurs termes (*al-alfāz*) produits à l'aide de ces lettres (*al-hurūf*). Ceci arrive d'abord par ceux d'entre eux qui se sont mis d'accord (*istilāh*). Il arrive que l'un d'entre eux utilise un son (*al-sāwt*) vocal ou un terme (*al-lafz*) indiquant quelque chose lorsqu'il parle à quelqu'un d'autre, et l'auditeur (*al-mustami*) le retient ; puis l'auditeur utilise exactement la même chose lorsqu'il parle au premier inventeur (*al-wāḍi*) de ce mot. Le premier auditeur l'a imité en cela et a coïncidé avec lui : tous deux sont tombés d'accord (*istilāh*) et se sont entendus sur ce terme (*al-lafz*). Et ils parlent aux autres en utilisant ce terme en sorte qu'il se répand dans un groupe.¹

Or, Al-Fârâbî définit le langage qui se forme au début dans une société comme un langage commun avec une connaissance commune, quand il déclare :

Il est évident que le commun et la foule précèdent dans le temps les spécialistes. Et les connaissances (*al-ma'ārif*), qui sont selon le sens (*al-ma'ānā*) commun (*al-muštarak*) immédiat de tous, sont temporellement antérieures aux arts (*aṣanā'y*) pratiques et aux connaissances (*al-ma'ārif*) qui sont propres à chacun de ces arts (*aṣanā'y*). Leur ensemble constitue les connaissances (*al-ma'ārif*) communes, les premières qu'ils établissent et qu'ils forment.²

Ainsi, Al-Fârâbî explique que les connaissances communes précèdent d'autres connaissances qui sont celles des spécialistes, ce qui laisse entendre l'existence d'un langage de spécialistes qui dépasse le langage commun non seulement en ce qui concerne les termes, mais aussi les sens des termes communs sont différents dans le langage des spécialistes.

2.2. L'importance du discours philosophique

Al-Fârâbî clarifie que le langage utilisé par les spécialistes est des fois le même que celui utilisée par la multitude, mais la différence entre les deux utilisations, se manifeste sur la signification des termes qu'on trouve variée entre les deux, comme le mentionne Al-Fârâbî dans ce passage :

Il importe que l'on sache que certains d'entre les termes (*al-alfāz*) de la science (*al-'ilm*) grammaticale (*annaḥaz*) utilisés dans un sens (*al-ma'ānā*) par le commun, sont utilisés dans un autre sens (*al-ma'ānā*) par les hommes de sciences (*al-'ilm*). Il arrive que, parmi les termes (*al-alfāz*), on en trouve, qui soient utilisés suivant une signification (*al-madlūl*) par les gens d'un certain art, et que les gens d'un autre art les utilisent suivant une autre signification.³

¹ *Ibid.*, § 114, p. 134. J'ai adopté la traduction de Jacques Langhade, *op. cit.*, p. 191.

² *Ibid.*, § 120, p. 137. J'ai adopté la traduction de Jacques Langhade, *op. cit.*, p. 211.

³ Al-Fârâbî, 1968, *op. cit.*, § 123, p. 139. J'ai adopté la traduction de Jacques Langhade, *op. cit.*, p. 222.

Cela implique l'existence d'une hiérarchisation des significations des termes du général au spécifique, car :

Si l'on cherche à faire ressembler les termes (*al-alfāz*) aux significations (*al-madlūl*), on forge des expressions (*aṣṣiyāḡa*) relatives à une seule signification (*al-madlūl*) commune à plusieurs choses (*al-aš'iyā*) grâce à un seul et même terme (*al-laḡz*) qui est commun à ses nombreuses choses (*al-aš'iyā*); et il y a pour les significations (*al-madlūlāt*) hiérarchisées (*attarātubiya*) selon le général et le particulier des mots hiérarchisés selon le général et le particulier, et pour les significations différentes des termes (*al-alfāz*) différents.¹

On remarque ici le souci du détail manifesté par Al-Fârâbî dans cet extrait, puisqu'il insiste pour montrer que les significations des mots ne sont ni fortuites ni arbitraires, car il existe une relation très étroite entre le mot et sa signification. Par conséquent, Al-Fârâbî se montre fidèle à l'analyse d'Aristote dans son *De l'interprétation* :

Un nom (*ὄνομα*) est donc un vocable signifiant par convention (*φωνή σημαντικὴ κατὰ συνθήκην*), sans référence à un temps, et dont aucune partie, considérée séparément, n'est signifiante (*σημαντικόν*) [...] Néanmoins, le cas des noms simples (*ἐν τοῖς ἀπλοῖς ὀνόμασι*) diffère de celui des noms composés (*ἐν τοῖς πεπλεγμένοις*). Dans les premiers, en effet, une partie ne peut signifier d'aucune façon ; dans les seconds, une partie veut bien dire quelque chose, mais ne signifie rien séparée de l'ensemble : ainsi *kélès* dans *vaisseau-corsaire* (*ἐπατροκέλης*) (*ἐπατροκέλης*). Je dis *par convention* (*τὸ δὲ κατὰ συνθήκην*) parce que aucun vocable n'est un nom par nature (*φύσει*) ; il ne l'est que lorsqu'il devient symbole (*σύμβολον*).²

En effet, tout comme Aristote ici, Al-Fârâbî cherche à ce que le rapport entre le signifié et le signifiant obéisse à une logique de la signification que l'on peut voir clairement, selon lui, dans les discours :

Car il est conforme à la doctrine des sages (*al-ḥukamā*) et des philosophes (*al-falāsifa*) d'établir une distinction entre les discours (*al-ḥitābat*) et les jugements (*al-aḥkām*) dans les disciplines différentes. Ainsi, parlent-ils d'une unique chose (*al-amr al-wāḥid*) dans une discipline (*al-fann*) selon ce qu'exige cette discipline, puis ils parlent de la même chose dans une autre discipline autrement qu'ils n'en parlent d'abord. Cela n'est ni étranger ni blâmable, puisque la philosophie (*falsafa*) tourne autour de la question "en tant que" (*imā anna*) et "sous un certain rapport" (*ḍimna arrabit*). Ainsi, a-t-on dit que si les questions "en tant que" et "sous un certain rapport" disparaissaient, les sciences (*al-ūlūm*) et la philosophie (*falsafa*) deviendraient vaines.³

¹ Al-Fârâbî, 1990a, *op. cit.*, § 120, p. 137.

² Aristote, *Sur l'Interprétation*, 2,16a [19-28], trad. par Catherine Damilier sous la direction de Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014d.

³ Al-Fârâbî, 1989a, *op. cit.*, p. 66.

Par conséquent, il est important de distinguer entre les discours suivant la discipline dans laquelle chacun a été présenté, car chaque discours de chaque discipline doit être soumis à un jugement différent de celui d'une autre discipline et ce jugement varie entre le vrai et le faux dans la philosophie ainsi que dans la science, et ceci reprend le concept seulement d'Aristote quand il définit le discours en ces termes :

« Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται κατὰ συνθήκην ἄποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεῦδεσθαι ὑπάρχει ».

Toute proposition est signifiante non pas sur le mode d'un instrument mais, comme nous l'avons dit, sur le mode de la convention. Et ce n'est pas toute proposition qui est déclarative, mais celle dans laquelle on peut dire qu'il y a vérité ou fausseté.¹

Cependant, un discours doit être jugé vrai ou faux suivant les connaissances qu'il contient, qu'il s'agisse d'un discours scientifique ou d'un discours philosophique car tous deux traitent du monde sensible et doivent être jugés suivant l'argumentation dialectique qu'ils présentent.

C'est-à-dire que l'argumentation dialectique est postérieure à l'argumentation rhétorique qui demeure un mode de connaissance non rigoureux, du fait qu'elle se base davantage sur l'importance de la forme que sur le fond, d'autant plus que l'on sait que les premiers pas de l'homme sur le chemin de la connaissance ont commencé par la rhétorique et la poétique qui représentent les premières sciences qui sont nées avec la formation et l'évolution du langage. Mais, en les utilisant, l'être humain a ressenti, pour aller plus loin sur la voie de la connaissance, le besoin de se servir de la science de l'argumentation dialectique pour dépasser les limites de la rhétorique et la poésie, comme l'explique Al-Fârâbî ici :

Les hommes se mettent à examiner les choses (*al-ašy'ā*) mathématiques (*al-riyāḍiā*) et la nature, et pour ce faire, ils continuent d'avoir recours aux méthodes rhétoriques (*asalīb balāḡiyya*). Les opinions (*al-a'rā'*) et les doctrines (*al-'aqu ā'id*) varient entre elles, et les entretiens qu'ils ont les uns avec les autres se multiplient, au sujet des opinions (*al-a'rā'*) que chacun considère comme exactes pour lui et au sujet de la critique, par chacun, de l'autre. Et chacun d'eux a besoin, lorsqu'on critique ses opinions (*al-a'rā'*) en s'appuyant sur son contradicteur, de raffermir les méthodes qu'il utilise, et il s'efforce de les rendre telles qu'elles ne puissent être contredites que difficilement. Et ils ne cessent de faire effort et de mettre à l'épreuve ce qui le plus digne de confiance, jusqu'à ce qu'ils parviennent aux méthodes dialectiques (*asalīb ḡadali'a*), au bout d'un certain temps. Et ils distinguent les méthodes dialectiques des méthodes sophistiques (*asalīb safsaṭa'iyya*) alors qu'auparavant, ils les utilisaient sans distinction, car les méthodes rhétoriques

¹ Aristote, *Sur l'Interprétation*, 2014d, 4, 16b [33]-17a [3], *op.cit.*, trad. par Catherine Damilier.

(*asalīb balāḡiya*) étaient communes aux deux et mêlées aux deux. Ils refusent alors les méthodes rhétoriques (*asalīb balāḡiya*) et utilisent les dialectiques (*ḡadali'āt*). Et du fait que les méthodes sophistiques (*asalīb saḡṣaṭa'iya*) ressemblent aux méthodes dialectiques (*asalīb ḡadali'a*), bien des gens utilisent les méthodes sophistiques (*asalīb saḡṣaṭa'iya*) dans l'examen des opinions (*al-a'rā'*) et dans leur vérification. Puis ils ne fixent, pour la considération des choses théoriques (*al-ašy'ā annaḡarya*), leur examen et leur vérification, sur les méthodes dialectiques (*asalīb ḡadali'a*) et rejettent les méthodes sophistiques (*asalīb saḡṣaṭa'iya*). On ne les utilise plus, sauf pour la mise à l'épreuve. Et on continue d'utiliser les méthodes dialectiques (*asalīb ḡadali'a*) jusqu'à ce que les entretiens dialectiques atteignent leur perfection.¹

Dans ce long passage, il apparaît parfaitement qu'Al-Fârâbî donne de l'importance à l'argumentation dialectique par rapport à celle de la rhétorique ; puisque, selon lui, le but de l'être humain dans un discours doit dépasser son besoin de persuader, son désir de présenter des preuves sur ses opinions, ce qui ne peut être réalisé par l'argumentation rhétorique car elle s'occupe de la forme plus que du fond, et ceci l'amène à se servir de l'argumentation dialectique et à s'efforcer de la clarifier toujours de plus en plus pour renforcer des arguments qui deviennent difficiles à contredire. Cependant, il doit aussi s'éloigner de l'argumentation sophistique qui est prête à recourir à n'importe quel argument. Muhsin Mahdi commence à aborder ainsi cette idée d'Al-Fârâbî et explique que :

Al-Fârâbî mentionne d'abord l'émergence de la dialectique, puis la distinction entre la dialectique et la sophistique. Mais il révèle aussi que la "similarité" entre les deux mène "beaucoup de gens" à utiliser la sophistique, plutôt que la dialectique, dans l'enquête et la vérification des opinions. C'est seulement plus tard que l'enquête sur les questions théoriques, leur étude et leur vérification s'appuient sur les seules méthodes dialectiques, et que la sophistique est délaissée aux seules fins de vérifications et d'examen.²

On sent dans la conception d'Al-Fârâbî sur sa réfutation du discours sophistique, la grande présence de la conception d'Aristote qui tend lui aussi à refuser l'argumentation sophistique dans son traité *Réfutations Sophistiques* lorsqu'il déclare :

« Περὶ δὲ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων καὶ τῶν φαινομένων μὲν ἐλέγχων, ὄντων δὲ παραλογισμῶν ἀλλ' οὐκ ἐλέγχων, λέγωμεν ἀρζάμενοι κατὰ φύσιν ἀπὸ τῶν πρώτων ».

¹ Al-Fârâbî, 1990a, *op.cit.*, § 140-142, p. 150-151. J'ai adopté la traduction de Jacques Langhade, *op.cit.*, p. 273-274 : Il a modifié le découpage en paragraphes du traducteur Muhsin Mahdi, en rattachant au § 141 la dernière phrase du paragraphe précédent et la première phrase du paragraphe suivant.

² Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 283.

Parlons des réfutations sophistiques, -c'est-à-dire de celles qui ont l'apparence de réfutations, mais qui sont des paralogismes et non des réfutation – et commençons selon l'ordre par ce qui premier ¹.

Ainsi, dans son cheminement de l'explication de la formation du langage, Al-Fârâbî en vient à conclure que le plus important pour lui est le discours qui contient une argumentation dialectique, du moment que ce discours est le seul capable de bien présenter les opinions car il s'agit d'un discours ayant un fond bien construit et par conséquent, il est bien argumenté et difficile à contredire. Cette conception du discours nous fait penser directement que la méthode dialectique s'avère importante pour la présentation des opinions, selon Al-Fârâbî, or, cette même méthode représente une étape de l'évolution du discours philosophique, qui à son niveau de maturation n'arrive plus à se contenter de la dialectique en tant que méthode de présentation d'opinions, en effet :

Les objets des sciences (*al-ūlūm*) et leurs matières sont nécessairement, soit théologiques (*'aqādiya*), soit physiques (*fīziāiya*), soit politiques (*assiyāsyā*), soit mathématiques (*riyādiya*), soit enfin logiques (*mantiqiya*). C'est la discipline de la philosophie (*al-falsafa*) qui découvre ces objets et les met tous en matière, en sorte qu'il n'existe aucune chose parmi les êtres du monde où la philosophie (*al-falsafa*) ne pénètre.²

Muhsin Mahdi de sa part commente ce passage et explique que :

La dialectique est employée jusqu'au perfectionnement des formes dialectiques du discours. A l'usage, ces mêmes méthodes dialectiques se révèlent insuffisantes pour parvenir à la certitude, et l'on en vient à enquêter sur les méthodes d'enseignement et sur la science certaine [...] Les hommes "tombent sur" ou découvrent les "méthodes mathématiques" ou les méthodes propres à l'enquête sur les "questions mathématiques"...ces méthodes deviennent entièrement ou quasi parfaites.³

Le perfectionnement ultérieur de ces méthodes, mène au perfectionnement de la philosophie grâce à son évolution vers la méthode démonstrative, dans la mission de formation du langage, du moment que : « l'évolution de la philosophie se fait en direction de la démonstration de la certitude et de la perfection, Al-Fârâbî exige que les *nomoi* (lois) et la religion soient basés sur la philosophie la plus développée et la plus récente »⁴. Ce qui nous

¹ Aristote, *Réfutations Sophistiques*, 1, 164a [20-22], trad. par Myriam Hecquet-Devienne sous la direction de Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014b.

² Al-Fârâbî, 1989a, *op. cit.*, p. 59.

³ Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 284.

⁴ *Ibid.*, p. 294.

permet de dire que, selon Al-Fârâbî, le discours philosophique démonstratif est le plus construit et le seul capable d'étudier et de présenter les différentes sciences, y compris la religion.

On peut en conclure que dans cet ordre d'idée, Al-Fârâbî est allé au-delà des théologiens, de son époque, qui prétendaient que la religion était la science des sciences, et qu'aucune science n'était à sa hauteur, en expliquant que tout peut être étudié à la lumière de la philosophie, dont le discours est le plus capable de dépasser les limites des autres sciences et celles de la culture de son temps, d'autant plus qu'il a vécu à une époque troublée par les conflits théologiques et politiques qu'il essaya de résoudre par l'utilisation de la philosophie et surtout en conciliant Platon et Aristote.

Ainsi, si telle est la méthodologie d'Al-Fârâbî, dans sa quête de résoudre les conflits religieux-politiques de son époque, il nous reste à comprendre la pratique de sa méthodologie par le biais de ses œuvres, ou du moins de ce qui en a été préservé, afin de saisir comment Al-Fârâbî a fait pour définir la religion dans un discours philosophique, jusqu'où il a pu aller, d'autant plus qu'il a fait des efforts remarquables pour concilier Platon et Aristote dans son discours philosophico-musulman.

Second Chapitre

L'existence de Dieu et sa conception dans la philosophie d'Al-Fârâbî

Convaincu que la pensée d'Aristote était au fond conforme à celle de Platon, Al-Fârâbî a fait de grands efforts pour les harmoniser et tirer de ces deux conceptions philosophiques sa propre philosophie. Par ailleurs il ne faut pas oublier qu'il avait en outre, à l'image de tous les autres philosophes musulmans, une religion dont il lui a fallu tenir compte et qui n'a pas été sans influencer ses doctrines.

Le Dieu (*Allah*) du Coran est éternel, tout-puissant et créateur de toutes choses ; Al-Fârâbî s'est donc heurté au problème de la conciliation entre la conception grecque de l'être et du monde et la notion coranique de cet Être et de la création du monde. Pris dans toute sa généralité, le problème revêt l'aspect d'un conflit entre le droit de l'univers à se poser comme une réalité intelligible, subsistant par elle-même, et celui d'un Dieu tout-puissant pour revendiquer pour lui-même toute réalité et toute efficacité.

La pensée d'Al-Fârâbî est encerclée par une religion révélée qui se base sur des prémisses selon lesquelles le principe suprême du monde, le fondateur, l'organisateur et le créateur de l'univers et de tous les êtres a révélé indirectement à l'homme par les anges et les prophètes, le savoir le plus élevé et le plus complet que l'homme puisse jamais espérer obtenir de Dieu lui-même, concernant sa propre âme, le but de la vie sur terre, la manière dont il doit se conduire ici-bas et sa fin dernière ou la récompense suprême et le châtement qui l'attendent dans le monde de l'au-delà ; en comparaison de sa connaissance révélée, toutes les connaissances que l'homme a tenté et continue à tenter d'obtenir par ses propres efforts seraient au mieux incomplètes ou confuses. Telle est la vision générale des théologiens de l'époque d'Al-Fârâbî, et la véritable problématique à laquelle s'est confronté Al-Fârâbî, pour présenter sa propre conception de ce Dieu (*Allah*) du Coran, en se servant de ses efforts intellectuels, sans se soucier des points de vue des théologiens à son égard et en se basant, en même temps, sur sa théologie monothéiste révélée tout en étant aussi influencé par la philosophie Platonico-aristotélicienne.

Al-Fârâbî parle de son Dieu dans ses différents ouvrages, et de ce fait l'on trouve ses idées sur sa propre conception disséminées ici et là. Mais, sa conception paraît plus concrète et plus mature dans son livre « *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fāḍila* » (Traité des opinions des habitants de la cité vertueuse) car dans ce livre, contrairement aux autres, Al-Fârâbî a donné une description détaillée de son Dieu (*Allah*) en lui attribuant cinq chapitres de la première partie de l'ouvrage, comme pour montrer qu'il possède une idée fort précise et bien définie de son Dieu et de sa place dans la cité vertueuse. Ce Dieu est au départ unique selon une théologie monothéiste musulmane car Al-Fârâbî, de même que tout autre musulman, ne croit qu'en l'existence d'un seul et unique Dieu, contrairement à la théologie grecque, ce Dieu qu'il nomme l'Être Premier (*al-mawğūd al-awal*)¹. Mais comment conçoit-il cet Être Premier ? Et quelles sont les caractéristiques de son existence ?

1. Le Dieu parfait en soi et en son existence

Le sens de la philosophie d'Al-Fârâbî est centré sur la connaissance de son Dieu, l'Être Premier, qui représente l'idée autour de laquelle tourne toute sa pensée et sa propre conception de l'univers, car il voit que le vrai sens de l'étude de la philosophie est de connaître l'Être Premier qui est la première cause de toutes les créatures et leur organisateur avec son existence, sa sagesse et sa justice, car les existences dépendent entièrement de son existence.

Cet Être Premier (*al-mawğūd al-awal*) d'Al-Fârâbî doit être logiquement unique dans sa divinité, car s'il existait deux divinités aucune des deux ne serait première, du fait qu'il « existe un étant antérieur à chacun, par lequel chacun subsisterait ; or, il y a là une impossibilité, puisque « par hypothèse » chacun est premier »². Cependant, son Être Premier est unique car il est hiérarchiquement au-dessus de toutes les autres créatures ; et par conséquent, il doit être « pur (*bārī*) sans aucune imperfection (*annaqṣ*), alors que tout autre que Lui ne peut être exempt d'un certain manque ; il peut avoir en lui une ou plusieurs imperfections tandis que l'Être Premier (*al-mawğūd al-awal*), Lui, est exempt de tout ce qui

¹ Al-Fârâbî, *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fāḍila* (Traité des Opinions des habitants de la cité idéale), traduction et annotation par Tahani Sabri, Paris, Vrin, 1990b, p. 43.

² Al-Fârâbî, *Assyāsa al-madanya* (Le Livre du Régime Politique), introduction de Fouazi Nadjar, Beirut, L'Imprimerie Catholique, 1964, p. 43.

touche à l'imperfection (*annaqs*) »¹. Le classement de l'Être Premier comme première existence dont dépendent toutes les autres existences inférieures à lui, inclut qu'il soit parfait en lui-même contrairement aux existences inférieures à lui.

Cet Être Premier qui est déterminé par la perfection parfaite dans son soi, l'est aussi en son existence (*al- wuğūd*) qui est

La meilleure et la plus ancienne. Il ne peut y avoir d'existence (*al- wuğūd*) meilleure ni plus ancienne que la sienne. Pour tout ce qui concerne la perfection (*al-kamāl*) de l'existence *wuğūd* (*al- wuğūd*), il en est au summum, et en ce qui concerne l'achèvement de l'être, il est au plus haut degré. C'est pourquoi son existence (*al- wuğūd*) et sa substance (*al-ğawhar*) ne peuvent être atteintes par le non-être (*néant* = *al-'adam*).²

Ainsi l'existence (*al- wuğūd*) de l'Être Premier (*al-mawğūd al-awal*), qui est parfait (*kāmil*) en lui-même, est tout aussi parfaite en elle-même du moment qu'il « ne peut avoir une existence (*al- wuğūd*) en puissance ou par une autre possibilité. Il n'est pas possible en effet qu'il ne soit pas par n'importe quelle considération que l'on se place »³. Et c'est pourquoi il est éternel (*azaly*) et son éternité (*al-azalya*) « n'a aucunement besoin d'autre chose pour prolonger son Existence (*al- wuğūd*) »⁴, parce qu' « il ne peut pas y avoir absolument non plus d'existence (*al- wuğūd*) semblable à la sienne. Il ne peut pas y avoir non plus d'existence (*al- wuğūd*) au même degré que la sienne qui pourrait lui appartenir, ou qui remplirait ses conditions »⁵.

Cette définition nous rappelle directement la philosophie Platonicienne, dans laquelle Platon définit le Démonstrateur (*δημιουργός*)⁶ autant que le fabricant de tout l'univers avec toutes ses créatures ; cette définition qu'on peut comprendre lorsqu'il utilise l'expression « *θεοὶ θεῶν* » par laquelle le Démonstrateur s'adresse aux autres dieux dans le sens de « dieux qui êtes issus de dieux »⁷. Mais un paradoxe se fait jour ici, du fait que la religion grecque était

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ Al-Fârâbî, 1990b, *op.cit.*, p. 43.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Le mot « démonstrateur » vient du grec *δημιουργός* (*démouros*) formé de *δῆμος* (*demos*), signifiant « gens du commun », - selon le dictionnaire de Bailly « le peuple », en démocratie « l'ensemble des citoyens libres », pour une seule personne « le citoyen » et d'*ἔργον* (*ergon*), (« travail ») - « l'action » ou « l'œuvre », on peut aussi le comprendre comme « activité artisanale ». Littéralement, ce mot signifiait « artisan » ou « fabricant ».

⁷ Platon, *Timée*, 41a, présentation et traduction par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2001.

polythéiste et celle d'Al-Fârâbî purement monothéiste : comment a-t-il donc pu être influencé par cette doctrine polythéiste ? Et qui est ce démiurge par lequel Al-Fârâbî a été influencé ?

Nous devons établir clairement ici, que bien que Platon ait conservé la doctrine polythéiste de sa société, il a cherché à travers ses interprétations philosophiques à résoudre la problématique religieuse dans laquelle était immergée sa société, en classant les dieux sous deux catégories, la première représentée par les dieux, et la seconde par les demi-dieux, selon un classement hiérarchique entre ces deux catégories. Il va jusqu'à dire que la première catégorie des dieux n'est en réalité représentée que par un dieu unique, le démiurge (*δημιουργός*), qui est le créateur de cet univers et de toutes les créatures de ce monde et aussi le créateur des demi-dieux qui constituent la deuxième catégorie de dieux. Ces demi-dieux, selon Platon, sont classés en deux parties, dont la première est représentée par le soleil, la lune, les étoiles, et tous les autres corps célestes qui sont constitués de feu, c'est pourquoi ils sont toujours lumineux et immortels par le pouvoir du démiurge qui les a créés et leur a parlé directement en leur disant :

« Τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἀρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· δι' ἃ καὶ ἐπέιπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλῃτοι τὸ πάμπαν, οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας ».

Tout ce qui a été assemblé, il peut être dissous, seul un être méchant souhaiterait dissoudre ce qui résulte d'une belle harmonie et ce qui est en bon état. C'est pourquoi, bien que, puisque vous êtes venus à l'existence, vous ne soyez ni immortels ni totalement indissolubles, vous ne connaîtrez certainement pas la dissolution et n'aurez pas la mort.¹

Quant à la deuxième partie, elle est représentée par les dieux classiques connus dans les doctrines de sa société comme étant les enfants des dieux. Cependant, Platon souligne son incapacité à divulguer leur identité ou leur conception du fait que ce savoir dépasse les capacités épistémologiques humaines, bien qu'il affirme qu'ils sont les descendants de la race divine, sans pouvoir expliquer, ni l'origine de cette race ni la manière dont elle a été engendrée de façon épistémologique :

En ce qui concerne les autres divinités (*δαιμόνων*), dire et célébrer leur naissance, voilà une tâche qui est au-dessus de nos forces. Il faut faire confiance à ceux qui en ont parlé avant nous, eux qui, prétendent-ils, sont des rejetons des dieux (*ἐκγόνοις μὲν θεῶν*), et qui savent exactement, j'imagine, à quoi s'en tenir du moins sur leurs ancêtres. Ainsi donc, il

¹ *Ibid.*, 41b.

est impossible de ne pas faire confiance à des enfants des dieux (*θεῶν παισίν*), même s'ils tiennent des discours (*ἀποδείξεων*) qui ne sont ni vraisemblables (*εἰκότων*) ni rigoureux (*ἀναγκαίων*) ; du moment qu'ils assurent débiter des affaires de famille (*οἰκεῖα*), il faut les croire, suivant en cela l'usage (*τῷ νόμῳ*).¹

On remarque l'existence d'une contradiction, car Platon cherchait d'une part à se révolter contre les interprétations mythiques sur les divinités, en essayant de donner des interprétations épistémologiques du monde surnaturel mais, d'autre part, il conserve ces interprétations dans sa société, héritage des anciens, et cela, comme on peut le constater, est dû à son incapacité à donner des explications consistantes au surnaturel, d'où son incertitude envers l'existence ou non des enfants des dieux. Et c'est pour cette raison que Platon fait une remarque sur ce sujet pour le clore et ne plus en parler, comme il le déclare : « Οὕτως οὖν κατ' ἐκείνους ἡμῖν ἢ γένεσις περὶ τούτων τῶν θεῶν ἐχέτω καὶ λεγέσθω » « Faisons donc et répétons quelle fut selon eux la généalogie de ces dieux »².

En se contentant des récits théologiques des anciens sur ce sujet et en citant les noms de ces dieux tels qu'ils figuraient dans l'héritage grec de son époque. Mais, par ailleurs, il s'est préoccupé de donner une image positive du monde des dieux par l'organisation de ce monde sur un modèle hiérarchique basé sur le modèle humain, afin de mettre fin à leurs conflits sur le pouvoir, en mettant l'ultime pouvoir entre les mains du démiurge (*δημιουργός*).

Surtout, lorsque l'on regarde le livre IV des *Lois* de Platon, on remarque que dans ce livre, Platon fait allusion à un dieu unique créateur de tout l'univers lorsqu'il dit :

« Ἄνδρες, τοίνυν φῶμεν πρὸς αὐτούς, ὁ μὲν δὴ θεός, ὡσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος ».

'Mes amis', eh bien, oui, voilà, ce qu'il nous faut leur dire : 'le dieu qui, suivant, l'antique tradition, tient en ses mains le commencement, la fin et le milieu de tout ce qui est, accomplit ses révolutions avec régularité, conformément à la nature'³.

Ceci paraît opposé à ce que l'on a exposé plus haut concernant la pluralité des dieux, puisque Platon apparaît ici influencé par l'orphisme de la Grèce antique dans laquelle on trouve l'orphisme spécifié par le fait que :

¹ *Ibid.*, 40 [d-e].

² *Ibid.*, 40e.

³ Platon, *Les lois*, 2006, IV, 715e-716a, *op.cit.*, trad. par Luc Brisson et Jean-François Pradeau.

Les orphiques ramenaient les dieux aux éléments d'où ils étaient nés, le feu, l'eau, l'air, le soleil, la lune, le jour, la nuit, les astres. Aussi, disaient-ils que les agents physiques primitifs avaient enfanté les générations divines. Tous ces éléments cosmiques étant nés du principe créateur et éternel, les dieux se trouvaient dès lors réduits, en dernière analyse, à un seul dieu ou cause unique, *le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres*. Ce dieu était conçu comme répandu dans tout l'univers ; c'était une divinité panthée qui se confondait avec l'âme du monde¹.

Par conséquent on peut comprendre, suivant le contexte dans lequel a été mentionné le « dieu unique » chez Platon, que ce dieu apparaît dans celui de la conduite que l'homme doit suivre pour mener une vie heureuse. On remarque, à ce sujet, que Platon « admettait le dogme de l'autorité absolue en matière de foi. Car la raison est, à ses yeux, impuissante pour résoudre les grands problèmes théologiques, et il faut s'en remettre alors à la tradition »², et c'est pour ce motif qu'il est resté incapable de désigner la génération des dieux du second degré.

Dans cette perspective, émerge une approche grecque du monothéisme, car en réalité il n'y a qu'un seul véritable dieu (*θεός*) puissant dans la philosophie Platonicienne, appelé démiurge (*δημιουργός*), et dont Al-Fârâbî s'est inspiré pour réaliser sa conception de l'Être Premier. Ce démiurge se trouve au sommet de la hiérarchie divine Platonicienne et fabrique les autres dieux qui sont immortels, chacun d'eux étant doté d'une âme et d'un corps³, et par conséquent lui aussi est immortel, pourtant nulle part il n'est dit qu'il a une âme et un corps. Et cela tout simplement parce qu'il en est lui-même dans l'ensemble le fabricant. Ce démiurge est défini, selon Platon, par l'intellect (*νοῦς/al-'aqal*)⁴ qui réfléchit⁵.

Toutefois, la thèse de Platon sur ce sujet reste ambiguë car, par certains côtés, selon lui, le démiurge est l'intellect, mais sans qu'il puisse parvenir à le situer précisément par rapport au monde qu'il fabrique du moment qu'il le présente comme une divinité séparée du monde. C'est là que réside le paradoxe dans sa thèse, puisque cet intellect, qui est séparé du monde, est lui-même, ou une partie de lui, pourvu d'une âme dans ce monde, et du fait également que le démiurge, qui est lui-même l'intellect, l'a pourvu, pour construire le monde

¹Louis Ferdinand et Alfred Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, Paris, Librairie philosophique de Lardance, 1859, p. 315.

²*Ibid.*, p 450.

³Platon, *Phèdre*, 2008f, 246d, trad. par Luc Brisson, Paris, Flammarion.

⁴Platon, *Timée*, 2001, 47e, *op. cit.*, trad. par Luc Brisson.

⁵*Ibid.*, 30c. Dans ce passage, Platon dit plus précisément « πρόνοια » qui signifie « providence » mais que Brisson traduit en 30c par « décision réfléchie ». Cf. note n° 125 où il renvoie à 44c – il traduit le terme par « décision arrêtée » - et 45b – il traduit par « prudence ». Il traduit ainsi, si je comprends bien, car il lie la providence divine à la finalité assignée à l'homme par dieu. Il renvoie aussi à son Introduction au *Timée* p. 57.

sensible, d'une âme qui est elle-même constituée d'un intellect, comme l'indique le passage suivant du *Timée* :

« Διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστάς τὸ πᾶν συνετεκταίμετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειρασμένος ».

C'est à la suite de ces réflexions qu'il mit l'intellect dans l'âme, et l'âme dans le corps, pour construire l'univers, de façon à réaliser une œuvre qui fût par nature la plus belle et la meilleure possible¹.

Or, est-ce de l'intellect tel qu'il est présenté chez Platon, à savoir complètement séparer du monde sensible, ou n'est-ce que d'une partie de lui que le Démiurge a pourvu l'âme du monde, et dans ce cas il serait transmissible sans que cela lui provoque un manque ? Ici, une question très importante s'impose : est-ce que Platon, quand il qualifie le démiurge d'intellect, veut dire qu'il est intellect en soi, ou bien qu'il soit seulement doté de l'intellect ?

Cette question a intrigué Luc Brisson, c'est pourquoi on trouve dans son ouvrage *Les dieux de Platon* une définition du démiurge (*δημιουργός*), dans son étude du passage précédent du *Timée*, comme étant « un dieu (*θεός*) doté de l'intellect (*νοῦς*) »², mais il demeure toujours perplexe sur ce sujet, puisqu'il le définit ensuite dans son livre *Le dictionnaire de Platon* par l'intellect (*νοῦς*)³. Tout ceci prouve l'ambiguïté de la conception du démiurge dans la philosophie Platonicienne et nous conduit à nous demander : est-ce que le démiurge, qui est l'intellect lui-même, ou son intellect arrive à percevoir les réalités intelligibles ? Et est-il lui-même une réalité intelligible ? Dans le cas inverse, qu'est-il alors ? D'autant plus que l'on ne sait pas si les formes intelligibles sont des réalités existant séparément du démiurge ou si c'est lui qui les a créées, sachant qu'il a modelé le monde sensible, qui est doté d'un corps et d'une âme, en gardant les yeux fixés sur les réalités intelligibles⁴. Et pour finir, cette idée a-t-elle eu de l'influence sur la conception du Dieu unique chez Al-Fârâbî ?

¹ *Ibid.*, 30b.

² Luc Brisson, *Les dieux de Platon*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2003, p. 21.

³ Luc Brisson et Jean-François Pradeau, *op.cit.*, p. 77.

⁴ Platon, *Timée*, 2001, 29d, 31a, 51e, 52c, *op. cit.*, trad. par Luc Brisson.

2. L'Être Premier est-il une réalité intelligible ?

Dans l'histoire de la philosophie, Platon est connu comme celui qui a proposé l'hypothèse de l'existence de réalités intelligibles (*εἶδη*) tout à la fois distinctes des choses sensibles et en rapport avec elles. Ces réalités intelligibles sont immuables et absolument séparées du monde des corps, elles ne peuvent être des dieux¹ selon Platon, qui admet que celles-ci « restent elles-mêmes par elles-mêmes, il est absolument impossible de les saisir autrement que par l'acte de raisonnement propre à la pensée (*τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ*) ; car elles sont invisibles, les réalités de ce genre, elles ne se donnent pas à voir »². Ces deux types de choses sont distinctes l'une de l'autre, et parmi les choses invisibles, figure l'intelligible (*εἶδος*) qui se situe au niveau le plus élevé car : « τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὄν δὲ μηδαμῆ πάντῃ ἄγνωστον » - « ce qui est complètement est complètement connaissable, alors que ce qui n'est aucunement est entièrement inconnaissable »³ - ou c'est tout simplement « le seul être véritable (*τὸ ὄν ὄντως*) »⁴.

D'un tel être on ne peut parler qu'en utilisant le présent d'éternité⁵. Cet être, aucun mortel ne pourrait le voir tel qu'il est :

A ce compte, quels sentiments, à notre avis, pourrait bien éprouver, poursuivait-elle, un homme qui arriverait à voir la beauté en elle-même (*αὐτὸ τὸ καλόν*), simple (*εἰλικρινές*), pure (*καθαρόν*), sans mélange (*ἄμεικτον*), étrangère à l'infection des chairs humaines, des couleurs et d'une foule d'autres futilités mortelles, qui parviendrait à contempler la beauté en elle-même, celle qui est (*αὐτὸ τὸ θεῖον καλόν*) dans l'unicité de sa forme (*μονοειδές*) ?⁶.

Face aux choses sensibles (*τὰ αἰσθητά*) qui ne cessent de changer, et qui donc naissent et périssent, la réalité intelligible se caractérise par son identité : « τὸ κατὰ ταῦτα εἶδος ἔχον » - « Elle reste toujours la même »⁷.

Par conséquent, en plus de son immortalité, l'intelligible est en soi et il peut de ce fait être tenu pour cause de son être. Incorporelles, les réalités intelligibles ne peuvent être dotées

¹ Luc Brisson, *op. cit.*, p. 14.

² Platon, *Phédon*, 1991, 79a, *op. cit.*, trad. par Monique Dixsaut.

³ Platon, *La République*, 2008d, V, 477a, *op. cit.*, trad. par Georges Leroux.

⁴ Platon, *Phèdre*, 2008f, 249c, *op. cit.*, trad. par Luc Brisson.

⁵ Platon, *Timée*, 2001, 37d, *op. cit.*, trad. par Luc Brisson.

⁶ Platon, *Le Banquet*, 2008e, 211e, *op. cit.*, trad. par Luc Brisson.

⁷ Platon, *Timée*, 2001, 52a, *op. cit.*, trad. par Luc Brisson.

d'un corps et, immuables, elles ne peuvent ni être ni avoir une âme qui est, par définition, un mouvement qui se meut lui-même.

Al-Fârâbî semble influencé par la définition Platonicienne des réalités intelligibles (*εἶδη/al-ma'qūlāt*) qui sont très abstraites car elles sont très proches de la théologie musulmane spéculative et loin de toutes les représentations corporelles de Dieu (*θεός/Allah*). Ainsi, étant musulman croyant et monothéiste, il préfère insister, afin d'éviter toute mauvaise compréhension des théologiens, sur son identité musulmane théologique, en présentant son Dieu, l'Être Premier (*al-mawğūd al-awal*), de cette manière :

Comme le créateur (*al-hāliq*), par son être et par son essence (*addāt*), est complètement différent de ce qui est autre que lui et cela d'une manière plus noble, plus parfaite et plus haute, que rien ne l'égale en son être, ni ne lui est – au sens propre et non au sens figuré – semblable, mais que, malgré cela, il était nécessaire de lui attribuer des qualités (*aşifāt*) par les mots univoques qu'on emploie à son sujet, il faut nécessairement que l'on sache pour chacun des mots que nous prononçons à propos de quelque'une de ses qualités (*aşifāt*) qu'il est éloigné, par son essence (*addāt*), de la signification que nous nous représentons par ces mots, et cela, ainsi que nous l'avons dit, d'une manière plus noble et plus haute.¹

Il en résulte que ce mode de présentation dont il parle et qui est le plus haut et le plus noble ou le plus parfait dans la présentation de l'Être Premier, n'est autre qu'une inspiration par la définition Platonicienne des réalités intelligibles, du moment qu'Al-Fârâbî affirme que « Dieu (*Allah*) est bien au-dessus de toute ressemblance (*attaşbīh*) »², et même que « son essence (*addāt*) est immuable (*al-bāqya*) et de ce fait il ne change (*yatabaddal*) pas et ne s'altère (*yataghayar*) pas »³ ; aussi « son existence (*al-wuğūd*) n'est pas comme l'existence (*al-wuğūd*) de tout ce qui lui est inférieur »⁴, car « l'Être Premier (*al-mawğūd al-awal*) est celui dont il ne peut se trouver en marge de lui une existence (*al-wuğūd*) de son espèce (*annawa'*) »⁵, puisqu'il est « le seul Être dans son essence (*addāt*) »⁶.

De ce fait, l'une des désignations de l'unicité (*attawhīd*) est précisément l'existence particulière par laquelle se distingue un être des autres, c'est aussi ce par quoi l'on désigne un être qui est un en ce qu'il est par l'existence qui lui est propre, alors « l'Être Premier (*al-*

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 91.

² *Ibid.*, p. 92.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 91.

⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁶ *Ibid.*, p. 50.

mawğūd al-awal) est Un (*al-wāhid*) par son Existence (*al-wuğūd*) et le plus méritant de cette désignation dans toute sa signification »¹.

Cette présentation Fârâbienne de l'Être Premier (*al-mawğūd al-awal*) se rapproche beaucoup de la définition Platonicienne des réalités intelligibles et dans le même contexte, il est important de mentionner qu'Al-Fârâbî a attribué à Aristote l'affirmation de l'existence des réalités intelligibles (*εἶδη/al-ma'aqūlāt*) qu'il a appelées « formes spirituelles » (*aşowar arrūḥānya*)², en montrant qu'Aristote, de même que Platon, affirme l'existence de ces formes et qu'il n'y a pas de contradiction entre eux sur ce sujet : « Nous trouvons qu'Aristote, dans son livre sur la souveraineté intitulé La Théologie, affirme des formes spirituelles (*aşowar arrūḥānya*) et dit clairement qu'elles existent dans le monde de la souveraineté (*arrobūbya*) »³.

Pourtant, l'on sait qu'Aristote a nié l'existence des réalités intelligibles et, d'ailleurs, Al-Fârâbî lui-même le mentionne :

Dans ses Lettres sur la Métaphysique, Aristote argumente pour critiquer les partisans des modèles (*al-mothul*) et des formes (*aşowar*) dont on dit qu'ils existent, qu'ils se tiennent incorruptibles (*ghayr fāssida*), dans le monde de la divinité. Il explique quelles absurdités s'ensuivent.⁴

Il est vrai qu'Aristote est bien étonné de ces formes et se demande :

« Ἔτι δὲ πότερον τὰς αἰσθητὰς οὐσίας μόνας εἶναι φατέον ἢ καὶ παρὰ ταύτας ἄλλας, καὶ πότερον μοναχῶς ἢ πλείω γένη τετύχηκεν ὄντα τῶν οὐσιῶν, οἷον οἱ λέγοντες τὰ τε εἶδη καὶ τὰ μεταξὺ, περὶ ἃ τὰς μαθηματικὰς εἶναι φασιν ἐπιστήμας ; ».

Faut-il affirmer que les substances sensibles existent seules ou qu'à côté d'elles, il y en a aussi d'autres et que les genres des substances se trouvent être d'une seule sorte ou de plusieurs, comme le font ceux qui parlent des formes et des intermédiaires dont traitent, selon eux, les sciences mathématiques ?⁵

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 105.

³ *Ibid.*, p. 90.

⁴ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 90.

⁵ Aristote, *Métaphysique*, 2008, B, 2, 997a [34] - 997b [3], *op. cit.*, trad. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

On voit bien ici qu'Aristote fait allusion à Platon lorsqu'il parle des formes dans sa *Métaphysique*¹. Puis, il montre l'absurdité de ceux qui affirment l'existence des formes intelligibles, et déclare :

Rien n'est plus absurde que d'affirmer qu'il existe certains natures à côté de celles qui sont dans l'univers et qu'elles sont les mêmes que les êtres sensibles (*τοις αισθητοις*), sauf que les unes sont éternelles (*αἰδία*), les autres périssables (*φθαρά*). Ils affirment en effet qu'il existe un humain, un cheval et une santé en soi, mais ils n'affirment rien d'autre, faisant à peu près comme ceux qui affirment qu'il existe des dieux (*θεούς*), mais de forme humaine. En effet, ces derniers ne faisaient rien d'autre que des humains éternels, tandis que les premiers faisaient des formes (*εἶδη*) qui n'étaient autres que des sensibles éternels (*αισθητὰ αἰδία*). De plus, si à côté des formes et des êtres sensibles (*παρὰ τὰ εἶδη καὶ τὰ αισθητά*), on pose des intermédiaires (*τὰ μεταξὺ*), on aura de nombreuses difficultés. Il est en effet évident qu'il y aura des lignes à côté des lignes en soi et des lignes sensibles, et de même pour chacun des autres genres.²

Aristote s'étonne des hypothèses avancées concernant l'existence des formes intelligibles (*τινας φύσεις παρὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ*) et intermédiaires (*τὰ μεταξὺ*) et leur reproche leur absurdité. Mais selon Al-Fârâbî, Aristote a affirmé l'existence des formes intelligibles (*εἶδη/al-ma'aqūlāt*) d'un côté et les a niées d'un autre, et donc la problématique qui se pose est la suivante : comment Al-Fârâbî peut-il éviter la contradiction entre les deux avis d'Aristote qu'il vient d'avancer ?

D'abord, Al-Fârâbî commence par expliquer que la confusion entre la définition des substances chez Platon et Aristote, a créé un sentiment d'existence de différences entre elles deux chez la plupart des gens qui les ont lus ; et dans ce contexte il dit : « Il en est de même de la question des substances (*al-ğawāhir*) ; celles qui chez Aristote, sont primordiales seraient autres que celles qui sont primordiales chez Platon. La plupart de ceux qui étudient leurs livres jugent qu'il y a une opposition entre leurs opinions (*al-ārā'*) à ce sujet »³.

Ainsi, à son avis, pour essayer de résoudre ce malentendu, suivant sa manière de tenter d'harmoniser les idées de Platon et d'Aristote, Al-Fârâbî critique ceux qui ont attribué à Aristote un seul avis qui consiste dans la négation de l'existence des formes intelligibles, parce qu'il considère que ceux qui penchent vers un seul avis d'Aristote ne comprennent pas vraiment le sens des mots. C'est pourquoi il affirme que, selon lui, le véritable objectif des

¹ *Ibid.*, A, 5, 987a [25] et A, 7, 988a [20].

² *Ibid.*, B, 2, 997b [5-15].

³ Al-Fârâbî, 1989a, *op. cit.*, p. 66.

études philosophiques est d'atteindre « la connaissance du dessein (*al-mūrād*) véritable de ces deux sages (*al-ḥakīmayn*) – c'est-à-dire Platon et Aristote – dans leurs discours sans s'écarter de la voie droite et tomber dans ce que lui font imaginer les mots douteux »¹.

Dès lors, les mots douteux sont d'après lui la mauvaise compréhension des points de vue d'Aristote, qui nie l'existence des formes intelligibles et l'affirme en même temps. Ainsi, conscient de cette situation critique pleine de contradictions, Al-Fârâbî déclare : « Si on les prend [selon ce qu'il a avancé des dires (*al-aqwāl*) sur Aristote] dans leur sens littéral, il en va nécessairement de ces propos selon l'un de ces trois cas : ou bien ils se contredisent (*tatanāqaḍ*) les uns les autres, ou bien les uns sont d'Aristote et les autres non ; ou, enfin, ils ont des sens et des interprétations (*tafsīrāt*) dont les significations (*al-ma'ānī*) profondes s'accordent au point que leur sens littéral en devient concordant »². Et, de ce fait, il essaie d'harmoniser les deux points de vue contradictoires d'Aristote en expliquant la situation de chacun des trois cas précédemment cités de telle sorte : « Que l'on croie qu'Aristote, malgré son mérite, sa grande vigilance et l'éminence qu'il reconnaît à ces concepts (*al-mafāḥīm*) - je veux dire les formes spirituelles (*aṣowar arrūḥānya*) - se contredise lui-même dans une même science (*al-'ilam*) - à savoir la science (*al-'ilam*) souveraine (*arrobūbya*) - est chose invraisemblable et inadmissible. Que certains propos soient d'Aristote et d'autres non, est chose plus invraisemblable encore, puisque les livres (*al-kotob*) qui les rapportent sont trop connus pour que l'on pense qu'ils ne sont pas à lui [il fait allusion à la Théologie (*kitāb arrobūbya*)]. Reste que ces discours aient des significations (*al-ḥitābāt*) et des interprétations (*atafsīrāt*) telles que le doute et l'embarras se dissipent quand on les découvre »³.

Par conséquent, dans sa tentative d'harmonisation, Al-Fârâbî fait le choix de la troisième situation et va expliquer cela en montrant que :

Dieu (*Allah*) est bien au-dessus de toute ressemblance (*attaṣbīh*), de même puisque son essence (*addāt*) est immuable (*bāqya*), il ne peut changer (*yatabadal*) ni s'altérer (*yataghayar*) et donc ce qu'il contient est également immuable (*bāqī*), ne disparaît ni ne s'altère. Si les êtres (*al-mawḡūdāt*) n'avaient pas des formes (*aṣowar*) et des traces dans l'essence (*addāt*) de celui qui donne l'être, à quoi aurait-il donné l'être et quel modèle suivrait-il dans ce qu'il fait et ce qu'il crée ? C'est en ce sens qu'il faut connaître et se représenter les discours de ces deux sages (*al-ḥakīmayn*) [Platon et Aristote] lorsqu'ils affirment l'existence des formes divines (*aṣowar al-ilāhya*), et non comme si elles étaient

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 90.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 91.

des fantômes (*al-ašbāh*) qui se tiendraient en d'autres lieux extérieurs à ce monde, car si on se les représente ainsi, il faut affirmer l'existence (*al-wuğūd*) de mondes illimités, tous semblables à ce monde-ci !¹

Mais ce que vient d'avancer Al-Fârâbî ici est complètement contraire à ce qu'a avancé Aristote dans la *Métaphysique*, comme nous l'avons mentionné plus haut lorsqu'il a montré son étonnement envers ceux qui croient en l'existence des formes intelligibles (*εἶδη/al-ma'aqūlāt*) et qualifie leur opinions (*δόξαι/al-ārā'*) d'absurdes. Mais, à ce qu'il semble, Al-Fârâbî, dans le but de concilier Platon et Aristote en se basant sur la *Théologie* attribuée à Aristote alors que, comme nous avons vu, elle ne l'est pas, a été plongé dans l'ambiguïté et a fait en sorte d'essayer de trouver un rapprochement entre les contenus de ce livre et ceux de la *Métaphysique*, et cela a fini par l'entraîner dans un labyrinthe d'explications. Or, s'il avait su que la *Théologie* n'était pas d'Aristote, mais plutôt une paraphrase des trois dernières *Ennéades* de Plotin, cela lui aurait peut-être évité toute confusion et toutes ces explications inutiles pour concilier des idées complètement contradictoires. Il est en effet allé jusqu'à exprimer lui-même des absurdités rien que pour prouver son idée de conciliation, affirmant par exemple :

Il convient que tu saches, en outre, que la nécessité (*aḍarūra*) conduit à employer les mots univoques de la physique (*atabīa'*) et de la logique (*al-manṭiq*) pour ces significations (*al-madlūlāt*) subtiles, nobles, élevées au-dessus de toutes les descriptions (*al-muwāṣafāt*), très différentes de toutes les choses soumises au devenir (*al-kayānya*) et qui existent d'une existence (*al-wuğūd*) naturelle (*aṭṭabī'a*) ; car si l'on cherche à inventer d'autres mots (*al-kalimāt*) et que l'on commence à instituer des expressions autres que celles qui sont utilisées on ne trouvera pas de mots (*al-kalimāt*) tels qu'ils conduisent à se représenter d'autres choses que celles auxquelles les sens (*al-mānī*) se conjoignent. Comme la nécessité nous en empêche et nous le rend impossible, nous nous limitons aux mots qui existent et nous obligeons à garder à l'esprit que les significations (*al-madlūlāt*) divines (*al-ilāhya*) que l'on exprime par ces mots sont d'une espèce plus noble (*al-a'āzam*) et sont différentes de ce que nous imaginons (*nataḥayalū*) et nous représentons (*nataṣawarū*).²

Cette introduction si longue d'Al-Fârâbî n'est qu'un moyen très faible de sa part pour essayer de prouver qu'Aristote affirmait bel et bien l'existence des formes intelligibles, ce pour deux raisons :

¹ *Ibid.*, p. 92.

² *Ibid.*, p. 90.

1. Prouver son idée de conciliation entre Platon et Aristote, qui s'est avérée être un échec, au sujet des formes intelligibles (*εἶδη/al-ma'aqūlāt*) qu'il a nommées formes spirituelles (*aṣowar arrūhānya*).
2. Se servir de cet argument construit par son imagination pour qu'il soit utilisé en tant que support pour prouver que l'Être Premier (*al-mawğūd al-awal*) est la réalité intelligible (*εἶδος/al-ma'aqūl*) la plus parfaite.

Pourtant, Fabienne Pironet a essayé de défendre Al-Fârâbî dans ce passage :

Al-Fârâbî croyait-il sincèrement que la Théologie est une œuvre d'Aristote ? Sans doute pas, comme on le souligne généralement, il ne la mentionne nulle part ailleurs dans son œuvre. Les raisons pour lesquelles il a pu attribuer la *Théologie* à Aristote dans le traité de *l'Harmonie* sont, cependant, assez faciles à comprendre [...] Al-Fârâbî applique ici aux textes d'Aristote, ou soi-disant d'Aristote, une des pratiques les plus communes en exégèse théologique [...] il faut donc interpréter ces textes en gardant à l'esprit que les significations divines que l'on exprime par ces mots sont d'une espèce plus noble et sont différentes de ce que nous imaginons et nous représentons.¹

Mais, à notre avis, Al-Fârâbî est allé un peu loin lorsqu'il a voulu attribuer à Aristote le fait d'avoir affirmé l'existence des formes intelligibles uniquement pour démontrer que l'Être Premier est une réalité intelligible, tout en essayant de concilier Aristote et Platon. Il a, malheureusement échoué dans sa tentative, car Aristote a clairement nié l'existence des formes intelligibles qu'Al-Fârâbî nomme formes spirituelles ; et il considère l'Être Premier comme étant la forme spirituelle (*εἶδος/al-ma'aqūl*) la plus élevée et la plus parfaite de toutes. Il a essayé de prouver l'unicité de cette forme (*attawḥīd*) après avoir démontré son existence, parce qu'il est important pour lui de prouver son unicité après avoir donné la preuve de son existence (*al-wuğūd*), du moment que l'unicité du Premier Être est le premier pilier de la doctrine musulmane monothéiste qui refuse toute existence d'êtres divins associés à Dieu dans l'univers. Cette unicité est si précise dans cette religion abrahamique et dans son livre sacré (*Qu'ran*) qu'Al-Fârâbî essaiera de la prouver en se servant de son outil démonstratif, qui n'est autre que la philosophie.

¹ Fabienne Pironet, « L'Importance du *Traité de l'Harmonie* d'Al-Fârâbî : ses visées politiques », *Reason and Inspiration in Islam. Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*, édité par Todd Lawson, I.B. Tauris & The Institute of Ismaili Studies, London-NewYork, « Abstracta Iranica » 28, 2005, p. 81.

D'autre part, Al-Fârâbî confirme dans sa définition de son Dieu comme l'Être Premier, qu'il est un intellect – comme nous l'avons vu – mais avec plus de précisions, car selon lui il s'agit d'un intellect en acte (*al-'aqal bi al-fi'al*)¹. On a bien compris que c'est un intellect (*voûç/al-'aqal*), mais pourquoi est-il précisément un intellect en acte (*ἐνεργεία voûç*) / *al-'aqal bi al-fi'al* ?

Al-Fârâbî répond à cette question en s'appuyant sur le fait que l'Être Premier est intellect parce qu'il n'est matière (*ὑλη/al-mādda*) d'aucune façon², puisqu'il « n'est pas matière (*al-mādda*) et [qu']il n'est constitué ni dans une matière (*al-mādda*), ni dans un substrat (*al-mawdū'*) ; son Existence (*al-wuġūd*) est exempte de toute matière (*al-mādda*) et de tout substrat (*al-mawdū'*) »³ ; car « ce qui empêche la forme (*aşūra*) d'être l'intellect (*al-'aqal*) et d'intelliger en acte (*al-fi'al*), c'est bien la matière (*al-mādda*) dans laquelle se trouve la chose »⁴.

Ainsi lorsque, pour être, la chose n'a pas besoin de matière, cette chose est « par sa substance (*al-ġawhar*) un intellect (*al-'aqal*) en acte (*al-fi'al*) : c'est le cas de l'Être Premier (*al-mawġūd al-awal*). Il est donc intellect en acte (*al-'aqal bi al-fi'al*) »⁵.

Une telle clarification nous ramène à notre question de départ, qui a consisté à nous demander si l'Être Premier est une forme intelligible ou non. On a vu que Platon refusait que les formes intelligibles (*εἶδη/al-ma'aqūlāt*) soient des dieux, mais Al-Fârâbî, contrairement à lui, considère que

Cet Être Premier (*al-mawġūd al-awal*) est un intelligible (*al-ma'aqūl*) parce qu'il est un intellect (*al-'aqal*), car ce qui est Intelligence (*al-'aql*) par son Ipséité n'a pas besoin pour être intelligible (*al-ma'aqūl*) d'une autre essence en dehors de lui pour l'intelliger (*ya'aqil*). Par lui-même, il intellige son Essence (*addāt*) et, en intelligeant son Essence, il devient intelligent et intelligence en acte (*al-'aqal bi al-fi'al*).⁶

On remarque ici que l'Être Premier intellige son Essence (*addāt*) et devient intelligence en acte (*al-'aqal bi al-fi'al*) à partir de cela ; mais dans le même livre Al-Fârâbî déclare que « comme c'est son Essence (*addāt*) qui l'intelligent, il devient intelligible en acte

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 50.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 43.

⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

(*al-'aqal bi al-fi'al*) »¹. Dans ces deux passages apparaît une relation ambiguë entre l'Être Premier et son Essence : est-ce lui qui intellige son Essence ou bien elle qui l'intellige ? Et existe-t-il une différence entre lui et son Essence ?

On a besoin ici de comprendre comment est l'Essence de l'Être Premier. Al-Fârâbî explique que l'Être Premier est lui-même son Essence dans une unité indivisible puisque « Il est intelligence (*al-'aqal*) par le fait qu'il est intelligible (*al-ma'aqūl*). Il est intelligence (*al-'aqal*), il est intelligible (*al-ma'aqūl*) et il est intelligent. Tout cela est Une seule Essence (*al-ḡawhar*) et Une seule Substance (*al-ḡawhar*) indivisible »².

Ici, on remarque qu'Al-Fârâbî parle de substance dans un contexte de différence entre elle et l'essence, et ceci nous pousse à chercher à savoir comment il conçoit et utilise le terme substance qui a tant tourmenté les philosophes.

Commençons d'abord par voir sous quel angle il a essayé d'harmoniser les points de vue de Platon et d'Aristote concernant la substance (*οὐσία/al-ḡawhar*), d'autant plus qu'il savait que la plupart des lecteurs de ces deux philosophes, à son époque, prétendaient que les définitions des substances s'opposaient largement chez eux deux, et il insistait quant à lui sur l'idée qu'il n'y en avait aucune, en commençant par expliquer les significations de la définition des substances chez Platon. Il déclarait de plus concernant Platon : « il dit que la substance (*al-ḡawhar*) la meilleure, celle qui est primordiale et la plus noble est celle qui est proche de l'intellect (*al-'aqal*) et de l'âme (*annafas*) et qui est éloignée des sens et de l'existence naturelle »³. Al-Fârâbî, dans ce passage, donne la définition de la substance chez Platon, et on remarque qu'il se réfère, dans cette définition, au *Phédon* de Platon lorsque ce dernier montre que la substance (*οὐσία*) est : « ce qui est divin (*θείω*), immortel (*ἀθανάτω*), objet pour intelligence (*νοητῶ*), qui possède une forme unique (*μονοειδεῖ*), qui est indissoluble (*ἀδιαλύτῳ*) et toujours semblablement même (*ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῶ*) »⁴. Par conséquent, selon Al-Fârâbî, Platon conçoit ici la substance (*οὐσία/ al-ḡawhar*) en tant que réalité stable et identique à elle-même, or, il précise que Platon parle ici de substance divine, comme il le montre dans ce passage :

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ Al-Fârâbî, 1989a, *op. cit.*, p. 66.

⁴ Platon, *Phédon*, 1991, 80b, *op. cit.*, trad. par Monique Dixsaut.

Quant au sage (*al-ḥakīm*) Platon, quand il fait des universaux les substances (*al-ḡawāhir*) qui l'emportent en antériorité et en supériorité, il ne fait cela que dans la métaphysique (*al-mitāfīzīqā'*) et dans ses discours (*al-ḥitābāt*) théologiques (*annazariya*) où il considère les êtres (*al-mawḡūdāt*) simples (*basīṭa*), immuables (*al-bāqya*), qui ne changent ni ne disparaissent.¹

De plus, il explique, en effet, qu'Aristote, de son côté, dans sa définition des substances : « dit clairement que les substances (*al-ḡawāhir*) qui l'emportent par leur supériorité et leur antériorité sont les substances (*al-ḡawāhir*) premières (*al-ūlā*) qui sont des individus »². Si l'on considère de plus près cette définition, on peut en conclure qu'Al-Fârâbî s'est référé au livre des *Catégories* dans lequel Aristote définit les substances premières et secondes. En commençant par les premières il déclare :

« Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστὶν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος ».

La substance est ce qui se dit proprement, premièrement et avant tout ; ce qui à la fois ne se dit pas d'un d'un certain sujet et n'est pas dans un certain sujet ; par exemple tel homme ou tel cheval³.

Ce même exemple est repris par Al-Fârâbî dans le même contexte lorsqu'il déclare :

Ne vois-tu pas que le même individu, comme Socrate, par exemple, entre sous la substance (*al-ḡawhar*) en tant qu'il est un homme, sous la quantité en tant que sa totalité est mesurée à l'aune de l'une de ses parties (*al-aḡzā'*), sous la qualité en tant qu'il est blanc (*al-abyaḍ*) ou vertueux (*al-fāḍil*) ou autre chose, sous la relation (*arrabiṭ*) en tant qu'il est père et sous la position en tant qu'il est assis, et de même des autres cas semblables ?⁴

Puis, lorsqu'il en vient aux substances secondes, Aristote explique :

« Δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδесιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη ».

Mais se disent par ailleurs une seconde <sorte de> substances, les espèces auxquelles appartiennent les substances dites au sens premier-celles-là, et aussi les genres de ces espèces⁵.

¹ Al-Fârâbî, 1989a, *op. cit.*, p. 67.

² Al-Fârâbî, 1989a, *op. cit.*, p. 66.

³ Aristote, *Catégories*, 5, 2a, [11-14], trad. par Michel Crubellier et Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014a.

⁴ Al-Fârâbî, 1989a, *op. cit.*, p. 67.

⁵ Aristote, *Catégories*, 2014a, 5, 2a, [14-16], *op. cit.*, trad. par Michel Crubellier et Pierre Pellegrin.

Suivant cette classification Aristotélicienne, connue et mentionnée par Al-Fârâbî, il entame son explication en se basant sur le fait que cette définition et cette classification ne contredisent en rien la définition de Platon concernant les substances, en argumentant en ces termes :

Le sage (*al-ḥakīm*) Aristote, lorsqu'il fait des substances (*al-ḡawāhir*) individuelles celles qui l'emportent en antériorité et en supériorité, ne fait cela que dans la discipline de la logique (*al-mantiq*) et dans celle de la physique (*al-fiziā*) où il considère les dispositions (*al-haya'āt*) changeantes des êtres (*al-mawḡūdāt*) proches du sensible (*al-Mahsūs*) dont toutes les représentations sont tirées et sur lequel repose l'existence (*al-wuḡūd*) de l'univers représenté.¹

On peut conclure de tout cela qu'Al-Fârâbî veut montrer que les définitions des substances chez Platon et Aristote sont purement catégoriques ; et que par conséquent, elles ne se contredisent pas, du moment que les substances du premier sont classées sur une base métaphysique, alors que celles du second reposent sur la logique et la physique, ce qui explique une différence de sujet et par conséquent l'impossibilité de procéder à une comparaison entre elles deux puisque :

L'opposition ne pourrait survenir que s'ils avaient porté sur les substances (*al-ḡawāhir*) deux jugements (*ḥukmayn*) opposés (*mutafāriqayn*) sous le même rapport et en relation (*aṣṣila*) avec un but unique (*al-ḡaraḍ al-wāḥid*). Comme il n'en fut pas ainsi, il est bien vrai que leurs opinions (*al-ārā'*) s'accordent (*attaḥiq*) sur un jugement (*al-ḥukm*) unique au sujet de l'antériorité des substances (*al-ḡawāhir*) et de leur supériorité.²

Mais est-il vrai que Platon et Aristote ne s'opposent pas dans leur définition respective de la substance ?

On sait que, selon Platon, la substance est tout ce qui est divin et immortel, car la substance (*οὐσία*) est d'après lui :

L'être (*τὸ ὄν*), la réalité véritable, opposée au flux des choses changeantes, c'est l'être par opposition au devenir (*γίγνεσθαι*), ou bien la totalité du réel [...] c'est toujours l'être, mais avec des nuances, comme existant, comme ensemble ou comme partie constitutive de ce qui est, comme réalité stable, etc.³

¹ Al-Fârâbî, 1989a, *op. cit.*, p. 67.

² *Ibid.*

³ Suzanne Mansion, *La Première doctrine de la substance : la substance selon Aristote*. In *Revue Philosophique* de Louvain. Troisième série, tome 44, no. 3, p. [349-369], 1946, p. 350-351.

Cette définition de la substance chez Platon, est citée dans certains de ses traités, comme par exemple dans le *Phédon* où il l'explique sous forme de réponse à une question et déclare :

« Οὐκοῦν ἄπερ ἀεὶ κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως ἔχει, ταῦτα μάλιστα εἰκὸς εἶναι τὰ ἀσύνθετα, τὰ δὲ ἄλλοτ' ἄλλως καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτά, ταῦτα δὲ σύνθετα ; -Ἔμοιγε δοκεῖ οὕτως. ».

Donc, les choses qui toujours sont mêmes qu'elles-mêmes et semblables à elles-mêmes, il est plus que probable que ce sont les choses non composées ? Alors que celles qui sont tantôt d'une façon et tantôt d'une autre, et qui jamais ne sont mêmes qu'elles-mêmes, celles-là sont composées ? En tout cas c'est ce qu'il me semble.¹

On peut remarquer que la conception de la substance chez Platon paraît cohérente dans l'ensemble de ses livres ; ce qui n'est pas le cas pour Aristote qui cite les substances individuelles en employant l'expression « substances premières » et leurs opposés en genre et en espèces en les qualifiant de « substances secondes », uniquement dans son livre des *Catégories*, chapitre 5. Dans ses autres livres, il donne une conception des substances qui diverge de celle des *Catégories*. Cela crée une situation de confusion, et nous amène à examiner quelle est la conception de la substance chez Aristote dans ses autres livres ; surtout si l'on sait que la conception d'Aristote, à ce sujet, est ontologique comme on l'observe dans le passage suivant : « On appelle substance (*οὐσία*) les corps simples (*τὰ ἀπλᾶ σώματα*), par exemple la terre, le feu, l'eau et tous les corps de cette sorte et, en général, les corps et leurs composés (*καὶ ἄλλως σώματα καὶ τὰ ἐκ τούτων συνεστῶτα*), animaux et êtres divins, et leurs parties »². Par le biais de cette définition, on peut déduire que la substance représente chez Aristote : la matière (*ὕλη*), la forme et le composé des deux, ou autrement dit la substance composée (*οὐσία συγκειμένη*), elle correspond à ce que l'on peut appeler d'ordinaire substance³, du fait que matière (*ὕλη*) et forme (*μορφή*) constituent la substance composée et que cette dernière n'existe pas par elle-même, comme l'affirme Aristote lorsqu'il dit : « Ὅ ἀν ἧ αἴτιον τοῦ εἶναι, ἐνυπάρχον ἐν τοῖς τοιούτοις ὅσα μὴ λέγεται καθ' ὑποκειμένου » « On

¹ Platon, *Phédon*, 1991, 78c, *op. cit.*, trad. par Monique Dixsaut.

² Aristote, *Métaphysique*, 2008, Δ, 8, 1017b [10- 13], *op. cit.*, trad. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

³ *Ibid.*, Z, 3, 1029a [5-10].

appelle substance ce qui est cause de l'être, présent dans toutes les choses telles qu'elles ne se disent pas d'un substat »¹.

Cependant, le substrat n'est pas une substance car « il est ce de quoi le reste se dit, mais lui-même ne se dit plus d'autre chose »². Ce double sens de la substance provient-il de sa fonction qui est la réponse à la question de qui est l'être ?

L'être (*τὸ ὄν*) se dit en plusieurs sens [...]. En effet, il signifie d'une part le ce que c'est (*τὸ τί ἐστι*) et un ceci (*τόδε τι*), d'autre part la qualité (*ποιόν*) ou la quantité (*ποσόν*) ou chacun des autres prédicats de cette sorte (*τῶν ὅττω κατηγορημένων*). Or, puisque l'être se dit en autant de sens, il est manifeste que parmi ces sens, le premier être est le ce que c'est, qui précisément signifie la substance (*τὴν οὐσίαν*) [...] et tous les autres prédicats sont appelés des êtres (*ὄντα*) en ce qu'ils sont soit des quantités, soit des qualités, soit des affections, soit tel autre prédicat de l'être pris dans ce premier sens.³

Il en résulte que la substance composée est la première substance par rapport aux autres prédicats qui sont, à leur tour, des substances de secondes catégories ; et par conséquent elle est le premier sens de l'être, sans que cela nous empêche de qualifier les autres substances secondes d'êtres :

« Τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ».

En effet, certaines choses sont dites des êtres parce qu'elles sont des substances, d'autres parce qu'elles sont des affections d'une substance, d'autres parce qu'elles sont une route vers une substance⁴.

Cette conclusion nous renvoie à la case départ, et nous fait retourner à la catégorisation des substances dans le livre des Catégories, dans lequel Aristote a classé les substances en premières et secondes mais, d'après ce que l'on vient d'avancer cette classification n'a rien à voir avec la définition des substances chez Platon qui les définit en tant qu'idées théoriques éloignées du monde sensible.

Mais, malheureusement, Al-Fârâbî s'est basé sur ce qu'il a compris dans sa tentative de conciliation, pour donner sa propre conception de la substance qu'il définit telle qu'elle l'a été reconnue en philosophie et il dit :

¹ *Ibid.*, Δ, 8, 1017b [15].

² *Ibid.*, Ζ, 3, 1028b [36-37].

³ *Ibid.*, Ζ, 1028a [10-20].

⁴ *Ibid.*, Γ, 1003b [6-7].

En philosophie (*al-falsafa*) le terme de substance (*al-ğawhar*) désigne l'être déterminé qui n'est absolument pas dans un sujet. Substance (*al-ğawhar*) se dit ensuite de tout prédicat (*al-habar*) qui fait connaître la quiddité (*al-māhyāt*) de cet être (*al-mağūd*) déterminé du point de vue de l'espèce (*al-ğins*) ou du genre (*annawa'*) ou de la différence, et elle se dit de ce quoi se trouve sa quiddité et sa subsistance.¹

Ce passage nous rappelle le dernier extrait d'Aristote qui identifie deux catégories de substances : première et seconde ; car on peut remarquer dans la définition de la substance chez Al-Fârâbî, l'existence de deux définitions, la première consistant à déterminer la substance en tant que l'être même sans qu'il soit dans un sujet, et la seconde qui se manifeste dans les prédicats qui sont appelés substances. Et même si Al-Fârâbî paraît être d'accord avec Aristote en ce qui concerne la seconde définition, il s'éloigne de lui au sujet de la première, du fait que chez Aristote la substance définit l'être en tant qu'être qui est le composé de la matière et la forme sensible, alors que, chez Al-Fârâbî, elle signifie l'être lui-même, sans qu'il ne soit constitué ni de matière ni de forme sensible, car il suffit qu'il soit forme intelligible pour être défini comme substance, tel est d'ailleurs le cas de l'Être Premier.

Ainsi, la substance dont parle Al-Fârâbî, lorsqu'il définit l'Être Premier, est une substance première, car elle n'a pas de forme puisque, si elle en avait une, elle aurait été composée de matière². Or comme nous l'avons vu, elle n'a pas de matière ni de forme sensible. Cependant, Aristote nomme substance en acte l'Être Premier, qui est une substance sans matière ni forme, car il est substance pure : « Il y a quelque chose qui meut sans être mû, qui est éternel (*ἀϊδιον*), à la fois substance (*οὐσία*) et acte (*ἐνέργεια οὐσα*) »³, contrairement à l'humain qui est une substance sensible de par sa matière car il ne peut exister qu'en matière.

On doit noter ici que, contrairement à Aristote qui concevait la substance et l'essence de la même manière, Al-Fârâbî conçoit que l'essence a tantôt la même définition que la substance, tantôt, elle diffère de la substance. Ainsi il établit que : « le terme essence (*addāt*) désigne l'être déterminé qui n'est absolument pas dans un sujet [...] et désigne aussi l'être déterminé qui est dans un sujet [...] Et se dit de ce qui désigne la substance (*al-ğawhar*) mais aussi ce qui ne désigne pas la substance »⁴.

¹ Al-Fârâbî, 1990, *op. cit.*, § 66, p. 100.

² Al-Fârâbî, 1989a, *op. cit.*, p. 43.

³ Aristote, *Métaphysique*, 2008, Λ, 7, 1072a [25-26], *op. cit.* tard. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

⁴ Al-Fârâbî, 1990a, *op. cit.*, § 79, p. 110.

Par conséquent, l'essence, selon Al-Fârâbî, admet dans certains contextes la même définition que la substance, et renvoie ainsi à la quiddité de la chose, et dans un autre contexte elle est associée à une définition différente, à savoir : « l'essence (*adḍāt*) se dit de la quiddité (*al-māhyāt*) de la chose (*ašy'a*) et se dit des parties (*al-ağzā*) de sa quiddité »¹. Cependant, on peut constater que l'utilisation de la notion d'essence chez Al-Fârâbî diverge suivant le contexte dans lequel il y a recours, car, parfois, elle désigne le composé de parties de la quiddité de la chose (forme et matière) tel que la substance et d'autres fois elle renvoie à une partie de la quiddité de la chose.

Revenons-en maintenant à la différence de genre de substances, qui entraîne une autre différence qui est celle de l'intelligibilité des substances, car l'être humain, qui est une substance sensible, est de ce fait :

Un intelligible en puissance (*al-ma'aqūl bi al-qūwa*) et est devenu intelligible en acte (*al-ma'aqūl bi al-fi'al*) après avoir été intelligé (*u'aqal*) par l'intelligence (*al-'aqal*). En l'homme, l'intelligible (*al-ma'aqūl*) n'est donc pas ce qui intellige. De même l'intelligence (*al-'aqal*) en lui n'est pas du tout intelligible (*al-ma'aqul*).²

Par conséquent, notre intelligence est une intelligence en puissance et non une intelligence en acte, car si nous sommes intelligents ce n'est pas parce que notre substance est intelligente³, mais parce que « ce que nous intelligeons (*na'aqilu*) n'est pas ce par quoi nous sommes substance (*al-ğawhar*) »⁴.

Ceci nous pousse à devoir nous rapprocher de l'idée de saisir comment Al-Fârâbî conçoit l'intellect (*al-'aqal/voũç*) en tant que terme philosophique pour pouvoir savoir ensuite s'il considère l'Être Premier comme une réalité intelligible.

3. L'Être Premier : un intellect en acte

Suivant sa méthode philosophique de dénomination, Al-Fârâbî commence par donner les différentes utilisations du terme intellect, puis explique cette utilisation. En ce qui concerne les usages de ce terme, il identifie six utilisations qu'il présente dans le passage suivant : « Le terme "intellect" (*al-'aqal*) se dit de maintes façons :

¹ *Ibid.*

² Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 51.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

- a. La chose eu égard à laquelle la multitude recourt afin de dire de l'homme qu'il est "intelligent" (*al-'aqil*).
- b. L'"intellect" (*al-'aqal*) que les théologiens ont sans cesse à la bouche, disant : voilà ce qui est affirmé par l'intellect ou nié par l'intellect.
- c. L'intellect (*al-'aqal*) que mentionne le maître Aristote dans le *Livre de la démonstration*.
- d. L'intellect (*al-'aqal*) qu'il mentionne dans le sixième traité du livre de l'*Ethique*.
- e. L'intellect (*al-'aqal*) qu'il mentionne dans le *Livre de l'âme*.
- f. L'intellect (*al-'aqal*) qu'il mentionne dans le Livre de la *Métaphysique* »¹.

A première vue, on remarque qu'Al-Fârâbî expose dans ce passage, les maintes utilisations du terme intellect (*al-'aqal/voũç*) au sein de sa société et dans la pensée philosophique, chez Aristote principalement ; ce qui impose une décortication des différentes utilisations de ce terme si crucial pour les philosophes de tous les temps.

3.1. Le concept du terme intellect

En ce qui concerne la première utilisation du terme intellect, Al-Fârâbî explique qu'il est utilisé par la foule, qui s'en sert pour identifier l'homme intelligent non pas au sens philosophique mais à celui général tel qu'il le mentionne ici : « Quant à l'intellect (*al-'aqal*) auquel la multitude recourt afin de dire de l'homme qu'il est intelligent (*'aqil*), ce à quoi revient ce qu'elle entend par là, c'est la prudence (*al-ḥīta*) »².

De ce fait l'utilisation du terme intellect fait ici davantage référence à l'homme raisonnable dans son jugement. Pour bien éclairer l'utilisation de ce terme par la multitude au sein de sa société il en donne un exemple en ces termes : « comme il arrive qu'elle dise de quelqu'un comme Mu'āwiya qu'il était intelligent (*'aqil*) ; ou comme lorsqu'elle évite de désigner par ce terme, disant que l'[individu] intelligent (*'aqil*) a besoin de religion (*al-milā*)

¹ Al-Fârâbî, *Arriṣāla fī al-'aqal (L'Épître sur l'Intellect)*, Introduction, traduction, annotation et présentation de Dyala Hamzah, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 61-62.

² *Ibid.*, p. 62.

[la religion étant pour elle ce qu'elle pense être la vertu] »¹. Dans cet exemple, Al-Fârâbî tente de rapprocher la conception du terme intellect chez la multitude, en prenant pour exemple la personnalité du calife Mu'âwiya, figure problématique pour la communauté musulmane Arabe à cause de son histoire avec le calife Ali grâce à laquelle il a pu s'emparer du pouvoir et se faire nommer calife après l'arbitrage qui pencha en sa faveur².

Cette histoire divisa la société musulmane en deux camps, l'un qui voyait dans le comportement de Mu'âwiya un acte intelligent, alors que l'autre le qualifia d'acte malsain et plein de ruse, car, suivant les tenants de cette thèse, pour être reconnue, l'intelligence doit être accompagnée des vertus, signes de religion, or cela ne s'applique pas à Mu'âwiya, du fait que, comme l'explique Al-Fârâbî ici :

Ceux-là [seconde partie] signifient plutôt par intelligent (*al-'aqil*) celui qui est vertueux (*al-fâḍil*) et qui délibère (*yofakīr*) excellemment dans la déduction (*al-istintāğ*) du bien (*al-ḥayr*) qu'il convient de préférer et du mal (*al-ašār*) qu'il faut éviter ; ils évitent [ainsi] de désigner par ce terme [intellect] [celui] qui délibère (*yofakīr*) excellemment dans la déduction (*al-istintāğ*) de ce qui est mauvais (*širīr*). Bien plutôt, ils l'appellent « rusé » ou « habile » ou par d'autres noms semblables.³

Mais, Al-Fârâbî refuse de son côté l'utilisation du terme intellect dans la délibération basée sur la bonté, car il croit que cette déduction s'avère certes importante mais n'est malheureusement pas suffisante pour qualifier quelqu'un d'intelligent ; et il lui préfère un autre terme qu'il juge le plus approprié à la déduction et qui est la « prudence » :

[Or] l'excellence de la délibération (*al-fikra*) dans la déduction (*al-istintāğ*) de ce qui est bon (*ḡāḍ*) en vérité en sorte qu'il doive être fait et de ce qui est mauvais (*širīr*) en sorte qu'il faille l'éviter, c'est de la prudence (*al-ḥiṭa*). Ceux-là entendent [donc] par intelligence (*al-'aqal*) au sens général ce qu'Aristote entend par prudence (*al-ḥiṭa*).⁴

Suivant ces derniers dires d'Al-Fârâbî, on voit qu'il se réfère à Aristote dans sa définition de la prudence qui est selon lui la délibération dans la déduction de ce qui est bon ; ce qui nous rappelle ce passage d'Aristote :

¹ *Ibid.*, p. 63.

² Cette histoire a été développée dans la première partie de la thèse. Cf. p. 67-69 *supra*.

³ Al-Fârâbî, 2001, *op. cit.*, p. 63.

⁴ *Ibid.*

L'homme sage, a pour principale fonction (τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναι), disons-nous, de bien délibérer (τὸ εὖ βουλευέσθαι). Or nul ne délibère des choses incapables d'être autrement (περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν), ni de toutes celles qui n'ont pas une certaine fin (τέλος τι ἔστι), laquelle est aussi un bien exécutable (πρακτὸν ἀγαθόν). Quant à l'homme de bon conseil purement et simplement (ὁ δ' ἀπλῶς εὐβουλος), c'est celui qui est capable d'atteindre ce qu'il y a de mieux pour l'homme parmi tout ce qu'il peut exécuter (ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπου τῶν πρακτῶν στοχαστικός).¹

On peut en conclure qu'Al-Fârâbî reprend la conception d'Aristote pour définir la prudence en déclarant que : « Et pour ce qui est du sens de prudent (*al-muhtāt*) chez Aristote, il s'applique à celui qui possède une excellente délibération (*al-fikra*) dans la déduction (*al-istintāğ*) des actes (*attaşarofāt*) vertueux (*al-fādila*) qu'il convient d'accomplir au moment de la faire »².

Il convient de dire ici qu'Al-Fârâbî conçoit la prudence comme une intelligence pas seulement grâce à son excellence de délibération, mais surtout à condition que la personne soit vertueuse et use de son excellente délibération dans l'accomplissement d'actions vertueuses. Ceci étant l'utilisation du terme intellect par la multitude est renvoyée à la prudence, sans que cela nécessite que l'homme intelligent au sens de prudent, qui délibère des jugements en faveur de la bonté, soit en possession de la manœuvre philosophique pour atteindre ce genre de jugements, pouvant être atteints qu'il soit nécessaire d'être philosophe ; suivant la conception d'Aristote de la prudence :

La sagacité n'est pas non plus seulement connaissance des choses universelles ; au contraire, elle doit avoir connaissance (*γνωρίζειν*) des choses particulières, puisqu'elle est exécutive (*πρακτική*), et que l'action (*πρᾶξις*) met en jeu ces choses-là. C'est précisément pourquoi certaines ignorantes sont mieux doués pour l'action que d'autres qui savent (*εἰδότεων πρακτικώτεροι*), et c'est notamment le cas des gens d'expérience (*οἱ ἔμπειροι*).³

Dans cet extrait il est fait référence à la définition d'Al-Fârâbî dans son explication de l'utilisation de l'intellect au sens large chez la multitude, qui renvoie davantage à la prudence sans l'existence de la nécessité d'être philosophe.

En se qui concerne la seconde utilisation de l'intellect mentionnée plus haut chez Al-Fârâbî, et qui est celle que l'on trouve chez les théologiens, il fait référence ici, lorsqu'il parle

¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 2004, VI, 8, 1141b [9-14], *op.cit.*, trad. par Richard Bodéüs.

² Al-Fârâbî, 2001, *op. cit.*, p. 65.

³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 2004, VI, 8, 1141b [14-18], *op.cit.*, trad. par Richard Bodéüs.

de théologiens, aux Mutakallimun de son époque qui utilisaient le terme intellect afin de désigner une définition différente de celle de la multitude :

C'est ce que l'intellect (*al-'aqal*) affirme (*yuṭbit*) » ou « c'est ce que l'intellect (*al-'aqal*) nie (*yanfī*) », ou bien « c'est ce à quoi l'intellect (*al-'aqal*) consent (*yuğmi'*) » ou « c'est ce à quoi l'intellect (*al-'aqal*) ne consent pas », ils n'entendent par-là que ce qui est admissible pour tous à la première impression. Donc, la première impression commune à tous ou presque tous, c'est ce qu'ils appellent intellect (*al-'aqal*).¹

On a parlé, dans la première partie de notre étude, de l'apparition de la science du *Kalâm* et de la manière dont les théologiens s'en sont servis pour défendre leur religion contre les autres religions. Dans leurs débats, ils ont utilisé la science du *Kalâm* qui consistait à rechercher des principes théologiques à travers la dialectique. Par ailleurs, le terme intellect ne possédait pas la même signification que celle que l'on trouve chez la multitude mais qui avait un sens qui leur était propre, et servait leur théologie. C'est pour cette raison qu'Al-Fârâbî a mentionné plus haut que les gens avaient recours à une signification admise par tous, mais qu'évidemment ces « tous » là n'étaient pas la multitude. Ainsi, il a tout s'abord distingué la signification de son utilisation de ce terme, ce qui explique qu'il renvoie « tous » aux théologiens et à leurs différentes tendances : *Mutakallimun* et Mu'tazilites, puisque l'on sait qu'un certain conflit existait entre eux deux du fait que pour les théologiens l'utilisation de la philosophie avait pour but de défendre leur religion et qu'ils refusèrent complètement toute atteinte à la divinité de Dieu par le biais de l'analyse ou de la critique éloignée des textes Qur'aniques, comme on l'a bien expliqué dans la première partie de cette étude². Ceci est prouvé par le passage suivant d'Al-Fârâbî dans lequel il mentionne que l'utilisation du terme intellect chez les théologiens est fréquente dans leurs livres : « Cela, tu le percevras chaque fois que tu sonderas point par point le propos qu'ils tiennent par et dans leurs discours ou dans leurs livres, à l'endroit où ils emploient ce terme [intellect] »³.

Cela explique que lorsqu'il a mentionné que les théologiens utilisaient le terme intellect en entendant par ce terme tout ce qui admissible, il voulait insinuer que leur utilisation de ce mot reflétait une pensée non critiquée et non l'utilisation philosophique basée sur la critique et la démonstration.

¹ Al-Fârâbî, 2001, *op.cit.*, p. 66.

² Cf. p. 78-83 *supra*.

³ Al-Fârâbî, 2001, *op. cit.*, p. 66.

Revenons-en maintenant à la troisième utilisation du terme intellect pour laquelle Al-Fârâbî se réfère à l'utilisation d'Aristote dans son *Livre de la démonstration* et qu'il explique dans le passage suivant :

Il y entend la faculté de l'âme (*annafas*) par laquelle la certitude (*al-yaqīn*) des prémisses (*al-muqadimāt*) universelles (*al-kawniā*), justes (*sahīhā*) et nécessaires (*darūriā*) advient en l'homme sans aucun raisonnement (*ta'aqul*) ni réflexion (*tafkīr*), mais naturellement (*tabī'ayan*) et par une disposition (*al-haya'a*) innée (*al-fiṭriā*), ou bien depuis son enfance (*ṣibāh*), ou encore d'une manière telle qu'il ne sente ni d'où ni comment [ces prémisses] sont advenues.¹

Cette explication nous amène à consulter le livre II du *Livre de la démonstration* qui n'est autre que les *seconds Analytiques* d'Aristote lorsqu'il déclare que :

Effectivement, ces états (*ἐξεις*) ne sont pas présents en nous sous une forme distincte, et ils ne sont pas non plus produits à partir d'autres états qui nous donnent une connaissance supérieure, mais de la perception (*ἀπὸ αἰσθήσεως*) ; comme dans une bataille, quand il y a déroute, si un homme s'arrête, un autre s'arrête, puis un autre, jusqu'à ce qu'on en revienne au point où l'on en était au début de <déroute> (*ἕως ἐπὶ ἀρχὴν ἦλθεν*). Et l'âme (*ψυχή*) se trouve être telle qu'elle peut éprouver (*πάσχειν*) cela [...] En effet, lorsque parmi les choses indifférenciées l'une s'arrête, il y a un premier universel dans l'âme (et en effet il est vrai que l'on perçoit l'individuel (*αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον*), mais la perception porte sur l'universel (*ἡ δ' αἰσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν*), par exemple sur l'homme et non sur l'homme *Callias*. A nouveau, on s'arrête sur ces universels, jusqu'à ce que s'arrête ce qui n'a plus de parties et est universel (*ἕως ἂν τὰ ἀμερῆ στή και τὰ καθόλου*), par exemple de tel animal jusqu'à l'animal, et on s'arrête de même sur ce dernier. Il est donc clair que nous prenons nécessairement connaissance des termes premiers par induction (*δῆλον δὲ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῆ γνωρίζειν ἀναγκαῖον*). En effet, la perception produit ainsi en nous l'universel (*καὶ γὰρ ἡ αἰσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ*).²

Al-Fârâbî, sous l'influence de ce passage, entend que la faculté de l'âme qui consiste à apprendre, advient sans réflexion, du fait que :

Une certaine partie de l'âme (*annafas*) à laquelle adviennent la connaissance (*al-ma'arifa*) première, sans aucune réflexion (*tafkīr*) ni méditation, et la certitude (*al-yaqīn*) des prémisses (*al-muqadimāt*), dont la qualité est celle que nous avons mentionnée. Et ces prémisses (sont les principes (*al-mabādī'*) des sciences théoriques.³

Telle est bien la reformulation de l'idée d'Aristote dans le passage suivant :

¹ *Ibid.*, p. 67.

² Aristote, *Seconds Analytiques*, 2014c, II,19, 100 [a10-b3], *op.cit.*, trad. par Pierre Pellegrin.

³ Al-Fârâbî, 2001, *op. cit.*, p. 67.

Puisque parmi les états intellectuels (*τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἔξεων*) par lesquels nous saisissons le vrai (*ἀληθεύομεν*), les uns sont toujours vrais alors que les autres admettent la fausseté, comme l'opinion (*δόξα*) et le calcul (*λογισμός*), alors que la science (*ἐπιστήμη*) et l'intellection (*νοῦς*) sont toujours vrais, et qu'aucun autre genre n'est plus exact que la science si ce n'est l'intellection (*οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς*), que les principes (*ἀρχαί*) sont plus connus que les démonstrations (*τῶν ἀποδείξεων γνωριμότεραι*), et que toute science a lieu avec un raisonnement (*ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστί*), il n'y aura pas de science des principes. Or, puisque rien ne peut être plus vrai que la science si ce n'est l'intellection (*οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν*), il y aura intellection des principes (*νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν*) : cela résulte de ces considérations et du fait que la démonstration n'est pas principe de démonstration (*ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις*), ni la science principe de science (*ὥστ' οὐδ' ἐπιστήμης ἐπιστήμη*). Si donc, outre la science, nous ne possédons pas d'autre genre vrai, l'intellection sera le principe de la science (*νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή*). Et le principe sera vis-à-vis du principe comme la science tout entière vis-à-vis de son objet tout entier.¹

En ce qui concerne la quatrième utilisation du terme intellect qu'Al-Fârâbî mentionne plus haut, on remarque qu'il a fait référence à Aristote dans son livre de l'*Ethique* lorsqu'il a déclaré que :

« Τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τάληθές ἐστι καὶ ψεῦδος (τοῦτο γὰρ ἐστί παντὸς διανοητικοῦ ἔργον) ».

La pensée méditative, pour sa part, qui n'est pas exécutive, ni productive, fonctionne bien ou mal en affirmant le vrai ou le faux, car c'est la fonction de toute partie intellectuelle de l'âme².

Puis, Al-Fârâbî explique que par cette utilisation, Aristote :

Y entend une partie de l'âme (*ψυχὴ*) dans laquelle advient à la longue, avec de la persévérance dans l'habitude (*ἔξις*) et par une longue expérience (*ἐμπειρία*) de chaque chose appartenant à chaque genre d'affaires, la certitude des axiomes (*ἀξιώματα*) et des prémisses (*θέσεις*) dans celles des affaires de la volonté propres à être préférées ou évitées. Et c'est donc, cette partie de l'âme (*ψυχὴ*) qu'il a appelée intellect [...] Ces axiomes (*ἀξιωμαί*) ainsi devenus en l'homme de cette façon et dans cette partie de l'âme sont les principes (*ἀρχή*) du prudent (*φρόνιμος*) ou du rusé (*πανοῦργος*) lorsqu'il cherche à déduire des affaires de la volonté ce qui est propre à être préféré ou évité.³

Dans le passage suivant d'Aristote, on observe qu'Al-Fârâbî s'est référé aux deux livres l'*Ethique à Nicomaque* et *Seconds Analytiques* sous forme de mariage pour pouvoir présenter cette utilisation d'Aristote, comme il le mentionne lui-même quand il dit : « le

¹ Aristote, *Seconds Analytiques*, 2014c, II,19, 100b [5-17], *op.cit.*, trad. par Pierre Pellegrin.

² Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 2004, VI, 2, 1139a [26-29], *op.cit.*, trad. par Richard Bodéüs.

³ Al-Fârâbî, 2001, *op. cit.*, p. 67-68.

rapport entre ces axiomes (*al-badīhiāt*) et ce qui déduit par la prudence (*al-hīṭa*) est identique au rapport entre ces vérités (*al-ḥaqāiq*) premières qui sont mentionnées dans le *livre de la démonstration (Seconds Analytiques)* et ce qu'on en déduit (*nastantiġ*) »¹. Le terme *axiomes* cité ici, mérite notre attention, car on voit bien qu'Al-Fârâbî lui a donné de l'importance en montrant que :

Ceux-ci [les axiomes (*al-badīhiāt*)] sont des principes (*al-mabādī'*) pour ceux qui s'adonnent aux sciences (*al-'ūlūm*) théoriques (*annazarya*) ce qui, parmi les affaires théoriques, est de nature à être connu et non à être fait [...] Et cet intellect (*al-'aqal*) mentionné dans le sixième traité du *livre de l'Éthique* s'accroît chez l'homme tout au long de son existence et ces axiomes (*al-badīhiāt*) s'y établissent ainsi que s'y ajoutent en tout temps des axiomes (*al-badīhiāt*) qui n'y étaient pas auparavant. C'est par cette partie de l'âme (*annafas*) qu'[Aristote] a appelée intellect (*al-'aqal*), que les gens se distinguent les uns des autres de manières diverses.²

Par conséquent, selon Al-Fârâbî, Aristote définit les axiomes « tant que principes pour la démonstration scientifique qui n'est autre, selon lui, que la philosophie, comme moyen de déduction qui se base sur la démonstration, comme l'a expliqué Aristote en ces termes :

Il est manifeste que l'examen de ces axiomes relève d'une seule science et que c'est celle du philosophe (*toῦ φιλοσόφου...σκέψις*), car ils appartiennent à tous les êtres et non à un genre en particulier séparément des autres. Tous s'en servent parce que les axiomes relèvent de l'être, en tant qu'être (*toῦ ὄντος ἐστὶν ἢ ὄν*), et que chaque genre est un être, mais ils ne s'en servent qu'autant qu'il leur suffit, c'est-à-dire autant que s'étend le genre sur lequel ils font porter leurs démonstrations (*τὰς ἀποδείξεις*). En conséquence, puisque, à l'évidence, les axiomes appartiennent à tous les genres en tant qu'êtres (*ἢ ὄντα*) [c'est en effet ce qui leur est commun], leur étude (*ἡ θεωρία*) relève aussi de celui qui acquiert la connaissance de l'être, en tant qu'être (*τοῦ περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν γνωρίζοντος*).³

Ainsi, en expliquant que les axiomes sont les principes de la démonstration, en référence à Aristote, Al-Fârâbî veut à partir de là barrer la route aux théologiens de son époque et leur montrer que leur utilisation du terme intellect 'qu'ils renvoient faussement à Aristote n'a rien à voir avec sa pensée, car il s'agit d'une utilisation qui leur est propre. Comme il l'explique en effet :

Les théologiens croient que cet intellect (*al-'aqal*) qu'ils ressassent entre eux, c'est lui qu'Aristote a mentionné dans le *livre de la démonstration (kitāb al-burhāan)*. C'est bien dans ce sens qu'ils abondent, et pourtant, si tu examines les prémisses (*al-muqadimāt*)

¹ *Ibid.*, p. 68.

² *Ibid.*, p. 68-69.

³ Aristote, *Métaphysique*, 2008, Γ, 3, 1005a [21-29], *op. cit.*, tard. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

qu'ils emploient, tu trouveras qu'elles sont toutes, sans exception, des vérités (*al-ḥaqāiq*) empruntées à la première impression commune. C'est ainsi qu'ils veulent dire une chose tout en en employant une autre.¹

Cela prouve que sa conception entraine fortement en conflit avec celles des théologiens de son époque, du fait qu'il était philosophe et ne s'empêchait pas d'utiliser les démonstrations philosophiques même dans les sujets concernant Dieu et ses attributs.

La dernière utilisation du terme intellect (*al-'aql/vōñς*) qu'a mentionnée Al-Fârâbî, concerne celle d'Aristote dans son *livre de l'âme*. Il explique que l'usage qu'en fait Aristote dans ce livre se réfère à quatre intellects : « l'intellect en puissance (*al-'aql bi al-qūwa*), l'intellect en acte (*al-'aql bi al-fi'al*), l'intellect acquis (*al-'aql al-mustafād*) et l'intellect agent (*al-'aql al-waṣīṭ*) »². On doit se rapprocher de ces quatre intellects pour pouvoir répondre à notre précédente question, à savoir : l'Être Premier est-il une forme intelligible ?

3.2. L'intellect en puissance

On trouve cet intellect défini chez Aristote dans son ouvrage *De l'âme* comme suit :

« Ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστον ἔστι τῶν νοητῶν. Ὡστ' ἐκείνοις μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς (ἄνευ γὰρ ὕλης δύναμις ὁ νοῦς τῶν τοιούτων), ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει ».

Dans les êtres qui possèdent une matière, c'est en puissance seulement que réside chacun des intelligibles. Par suite, à ces derniers êtres n'appartiendra pas l'intelligence – car l'intelligence qui saisit de tels objets est une faculté dépourvue de matière –, tandis que l'intelligence possédera la propriété d'être intelligible.³

Cette même explication est reprise par Al-Fârâbî dans son livre « *Arisāla fi al-'aql* » (L'Épître de l'Intellect) dans lequel Al-Fârâbî définit l'intellect en puissance de cette manière :

Une certaine âme (*annafas*), ou une partie d'âme (*annafas*), ou bien une des facultés de l'âme (*annafas*) ou encore une certaine chose dont l'essence (*addāt*) a été préparée ou apprêtée à séparer les quiddités (*al-māhyāt*) de tous les étants (*al-mawḡūdāt*) ainsi que leurs formes (*aṣowar*) de leurs matières (*al-mawād*), faisant d'elles toutes une forme ou des formes pour elle-même. Et ces formes séparées des matières, ne deviennent séparées de leurs matières dans lesquelles se trouve leur existence (*al-wuḡūd*) qu'en devenant des formes pour cette essence (*addāt*). Ces formes (*aṣowar*) séparées de leurs matières (*al-*

¹ Al-Fârâbî, 2001, *op. cit.*, p. 70.

² *Ibid.*

³ Aristote, *De l'âme*, III, 4, 430a [6-9], traduction, présentation et annotation de Pierre Thillet, Paris, Éditions Gallimard, 2005.

mawād) et qui deviennent des formes dans cette essence (*adḍāt*), ce sont les intelligibles (*al-ma'aqūlāt*), dont le nom est dérivé du nom de cette essence (*adḍāt*) qui sépare les formes (*aṣowar*) des étants (*al-mawḡūdāt*) pour en faire des formes à elle. Cette essence ressemble à une matière dans laquelle des formes adviennent.¹

On comprend par ce passage qu'il existe une certaine faculté de l'âme quiconsiste en la capacité à séparer les quiddités des étants et leurs formes de leurs matières, pour faire de ces formes leurs propres formes, or ces formes ne sont rien d'autre que les intelligibles. Et pour éclairer cette explication, Al-Fârâbî donne un exemple explicatif de l'intellect en puissance :

Tu imagines une certaine matière (*al-mādda*) corporelle, comme un certain morceau (*al-qit'a*) de cire (*aššama'*) dans lequel on aurait gravé [une gravure (*annaqaš*) de telle sorte] que cette gravure (*annaqaš*) et cette forme (*ašūra*) adviennent en sa surface et en sa profondeur et de telle façon que cette forme s'empare de la matière en son intégralité en sorte que la matière devienne elle-même entièrement et totalement comme si cette forme (*ašūra*) l'avait tout à fait saturée, alors ton imagination parviendrait presque à comprendre le sens de cette occurrence des formes (*aṣowar*) des choses dans cette essence (*adḍāt*) qui ressemble à une matière (*al-mādda*) et à un substrat (*al-mawaḍū'*) de cette forme (*ašūra*).²

Selon cette explication, Al-Fârâbî essaie de nous rapprocher de la définition de l'intellect en puissance, qu'il représente comme celui qui a pour mission de recevoir les formes abstraites de leurs matières, et de faire d'elles une forme propre à lui ; en le comparant évidemment à un morceau de cire qui lorsqu'il reçoit une empreinte si profonde, ne se trouvera pas seulement sur sa surface mais fonce jusqu'à toute la profondeur de la cire au point de s'infuser en entier dans le morceau de cire et de capturer toutes ses dimensions : longueur, largeur et profondeur jusqu'à en venir à croire qu'il est lui-même ce morceau de cire. Et une fois la possession des formes réalisée, on a l'intellect en puissance qui apparaît suivant une opération de séparation des formes intelligibles de leur matière qui deviennent des formes dans l'essence car cette essence est

Distincte des autres matières (*al-mawād*) corporelles en ce que les matières corporelles ne reçoivent les formes (*aṣowar*) qu'en leur surface (*assaṭah*) uniquement et non en leur profondeur (*al-'omq*). Cette essence (*adḍāt*) ne demeure pas distincte en elle-même des formes intelligibles (*al-ma'aqūlāt*) de sorte qu'elle aurait une quiddité (*al-māhya*)

¹ Al-Fârâbî, 2001, *op. cit.*, p. 70.

² *Ibid.*, p. 71.

séparée, et de sorte que les formes qui sont en elle conserveraient une quiddité séparée. Bien plus, cette essence (*addāt*) elle-même devient ces formes.¹

Par conséquent, cette essence qui diffère de la matière reçoit les formes intelligibles, de la même manière que la cire reçoit une empreinte, sans qu'elle perde sa quiddité devant elle ; comme l'explique Al-Fârâbî ici pour rapprocher l'idée de cette essence en disant que

C'est comme si tu imaginais la gravure (*annaqaš*) et le moulage (*al-hilqa*) par lesquels un morceau (*al-qit'a*) de cire (*aššama'*) quelconque est moulé [sous forme] cubique ou sphérique. Ce moulage y plongerait et s'y coulerait jusqu'à s'emparer de sa longueur (*attūl*), sa largeur (*al'arḍ*) et sa profondeur (*al-'omq*) dans leur totalité, et c'est alors que ce morceau de cire serait devenu ce moulage lui-même sans que sa quiddité (*al-māhya*) soit séparée de la quiddité de ce moulage (*al-hilqa*).²

Ceci explique que le moulage parvient à s'emparer du morceau de cire au point que leurs quiddités ne sont pas séparées mais distinctes, et c'est ainsi que les formes des étants adviennent dans l'essence qu'Aristote appelle intellect en puissance (*δυνάμει νοῦς / al-'aqal bi al-qūwa*). Mais, du moment qu'il n'y a rien en l'essence des formes des étants elle demeure intellect en puissance³.

On peut constater qu'Al-Fârâbî comprend la conception de la quiddité (*τὸ τί ἦν εἶναι / al-māhya*) de la chose suivant la conception d'Aristote lorsqu'il définit ainsi la quiddité :

« Καὶ πρῶτον εἶπωμεν ἓνια περὶ αὐτοῦ λογικῶς, ὅτι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου ὃ λέγεται καθ' αὐτό. Οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ σοὶ εἶναι τὸ μουσικῶς εἶναι· οὐ γὰρ κατὰ σαυτὸν εἶ μουσικός ».

À ce sujet, faisons d'abord quelques remarques d'ordre dialectique : l'être de chaque chose est ce qu'elle est dite par soi, car ton être n'est pas l'être musicien, puisque tu n'es pas musicien par toi-même, donc c'est ce que tu es par toi-même⁴.

Marie-Dominique Philippe s'est servie de l'une des traductions de Jules Tricot pour donner la définition d'Aristote de la *quiddité*, qui semble plus proche de la nôtre : « La quiddité (*τὸ τί ἦν εἶναι*) est pour chacun ce qui est dit par soi. En effet, être toi, ce n'est pas être musicien, car ce n'est pas par toi que tu es musicien ; la quiddité, c'est donc ce que tu es par toi »⁵. Cela explique le point de vue d'Aristote qui mentionne que :

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Aristote, *Métaphysique*, 2008, Z, 4, 1029b [13-15], *op. cit.*, trad. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

⁵ Marie-Dominique Philippe, *Introduction à la philosophie d'Aristote*, Paris, Éditions universitaires, 1991, p. 181.

« Ἐν καὶ ταῦτό οὐ κατὰ συμβεβηκός αὐτὸ ἕκαστον καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ ὅτι γε τὸ ἐπίστασθαι ἕκαστον τοῦτό ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι ἐπίστασθαι, ὥστε καὶ κατὰ τὴν ἔκθεσιν ἀνάγκη ἓν τι εἶναι ἄμφο ».

Chaque chose elle-même et l'être ce que c'est de chaque chose sont un et identiques, et non par coïncidence, et ils le sont parce que, précisément, avoir la science de chaque chose, c'est avoir la science de son être ce que c'est ; par conséquent, aussi par ecthèse, il est nécessaire qu'une seule chose soit les deux à la fois.¹

Il en résulte suivant cette conception Aristotélicienne qu'Al-Fârâbî a réussi à définir l'intellect en puissance, en reprenant la conception d'Aristote qui voit que l'intellect en puissance représente la puissance de l'âme par laquelle elle acquiert la connaissance.

3.3. L'intellect en acte

Cet intellect est également inspiré, chez Al-Fârâbî, de la philosophie d'Aristote dans son ouvrage *De l'âme* dans lequel il explique que :

« Καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῶ πάντα γίγνεσθαι, ὁ δὲ τῶ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὄν ἐνεργεῖα· ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. [Τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνεργεῖαν ἐπιστήμη τῶ πράγματι] ».

Il y a d'une part l'intelligence dont le caractère est tel qu'elle devient toutes choses, d'autre part celle qui a pour caractère de produire toutes choses : elle est comme une sorte d'état semblable à la lumière. D'une certaine façon, en effet, la lumière fait des couleurs en puissance des couleurs en acte. Et cette intelligence est séparée, sans mélange, impassible, puisqu'elle est, par sa substance, en acte. Toujours en effet, l'agent est supérieur au patient, et le principe à la matière. [Et la science en acte est identique à son objet].²

En effet, on découvre dans ce passage, une comparaison entre l'intelligence et la lumière ; puisque comme la lumière qui fait des couleurs en puissance et d'autres en acte, l'intelligence produit un intellect en puissance de même qu'elle engendre un intellect en acte qui est par sa substance en acte, parce qu'il est séparé de la matière, et de ce fait, la science est en acte lorsqu'elle est identique à la réalité. Nous allons voir comment Al-Fârâbî s'est inspiré de cet exemple afin de définir l'intellect en acte (*ἐνεργεῖα νοῦς /al-'aqaal bi al-fi'al*) de la façon suivante :

¹ Aristote, *Métaphysique*, 2008, Z, 6, 1031b [19-22], *op. cit.*, trad. par Marie-Paule Duminil et Annie Jaulin.

² Aristote, *De l'âme*, 2005, III, 4, 430a [14-20], *op. cit.*, trad. par Pierre Thillet.

Quand les intelligibles (*al-ma'aqūlāt*) qu'il [l'intellect en puissance] a séparés de la matière (*al-mādda*) adviennent en lui, alors ces intelligibles deviennent des intelligibles en acte (*al-ma'aqūlāt bi al-fi'al*) alors qu'ils étaient, avant d'être séparés de leur matière (*al-mādda*), des intelligibles en puissance (*al-ma'aqūlāt bi al-qūwa*). Et quand ces intelligibles sont séparés, ils deviennent des intelligibles en acte (*al-ma'aqūlāt bi al-fi'al*), par le fait même qu'ils deviennent des formes (*aṣowar*) pour cette essence (*addāt*).¹

On parvient à comprendre par le biais de cette explication qui est inspirée de la philosophie aristotélicienne, comment se réalise l'évolution de l'intellect en puissance en intellect en acte. Cette citation explique en effet que le passage de l'intellect en puissance à l'intellect en acte se réalise une fois que les intelligibles sont séparés de leur matière par le biais de l'intellect en puissance, puisqu'ils étaient avant qu'ils soient séparés de leurs matières des intelligibles en puissance. Mais une fois séparés de leur matière, ils deviennent des intelligibles en actes qui ne sont autres que des formes intelligibles de l'essence. Cependant, c'est cette essence qui devient un intellect en acte, puisque :

Cette essence ne devient intellect en acte (*al-'aḡal bi al-fi'al*) que par des intelligibles (*al-ma'aqūlāt*) qui sont des intelligibles en acte (*al-ma'aqūlāt bi al-fi'al*). Ainsi, qu'elle soit des intelligibles en acte et qu'elle soit un intellect en acte (*al-'aḡal bi al-fi'al*), c'est une seule et même chose, et ce que nous signifions quand nous disons d'elle qu'elle est "intelligente" (*ta'aqil*) n'est rien d'autre que le fait que les intelligibles (*al-ma'aqūlāt*) deviennent des formes (*aṣowar*) pour elle en ce que c'est elle, en tant que telle, qui devient ces formes.²

Ainsi, l'intellection (*voûç /al-'aḡal*) évolue dans une essence en des sortes de formes sans matières qui deviennent un intellect en acte. Dans cette situation, intelligible en acte et intellect en acte sont similaires en cette essence qui intellièe et est en même temps intelligée par elle-même. Par conséquent, l'acte pur (sans matière) est une pensée qui a pour objet sa propre pensée comme la science en acte qui a pour objet elle-même.

3.4. L'intellect acquis

En ce qui concerne cet intellect, Al-Fârâbî s'inspire aussi du traité *De l'âme* d'Aristote, selon ce qu'il a avancé plus haut, en expliquant que cet intellect se détermine comme suit :

L'intellect en acte (*al-'aḡal bi al-fi'al*) lorsqu'il intellièe les intelligibles (*al-ma'aqūlāt*) qui sont des formes (*aṣowar*) pour lui en ce qu'elles sont intelligibles en acte, cet intellect

¹ Al-Fârâbî, 2001, *op. cit.*, p. 71-72.

² *Ibid.*

(*al-'aqal*) dont nous disions auparavant qu'il était intellect en acte (*al-'aqal bi al-fi'al*), devient à présent l'intellect acquis (*al-'aqal al-mustafād*).¹

Comme l'explique Al-Fârâbî ici, l'intellect en acte lorsqu'il intellectuelle les intelligibles qui sont des formes pour lui, devient un intellect acquis, mais si on cherche la source de cette définition chez Aristote on la trouve mentionnée autrement, car on ne relève pas l'expression « intellect acquis » comme la mentionne Al-Fârâbî, alors qu'elle apparaît dans le traité d'Alexandre d'Aphrodise (150/215), dans lequel il parle de l'intellect acquis lorsqu'il explique que :

« Ὁ δὲ ἐπίκτητός τε καὶ ὕστερον ἐγγινόμενος, καὶ εἶδος καὶ ἕξις ὧν καὶ τελειότης τοῦ φυσικοῦ, οὐκέτ' ἐν πᾶσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς ἀσκήσασίν τε καὶ μαθοῦσιν, ὃν τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἐπιστημῶν ἔχει. Καὶ γὰρ ἐκείνων πάντες μὲν ἐσμεν φύσει δεκτικοί, οὐκέτι δὲ καὶ δεδέμεθα πάντες αὐτάς, ὅτι μηκέτι τὸ δεῖξασθαι αὐτάς φύσει ».

L'intellect qui est acquis et qui naît par la suite, puisqu'il est une forme, une disposition et une perfection de l'intellectuel naturel, ne se trouve plus en tous, mais en ceux qui s'exercent et qui étudient d'une manière conforme aux sciences. Car nous sommes tous disposés par nature à recevoir les sciences, mais chacun de nous ne les a pas encore reçues, parce que le fait de les recevoir ne vient pas de la nature².

Ce passage a été commenté par Bergeron-Dufour qui ont fait une approche explicative en mentionnant que : « l'intellect acquis et qui naît par la suite, c'est l'intellect en disposition, à savoir l'entéléchie de l'intellect matériel »³. En fait, et suivant Bergeron-Dufour, Alexandre d'Aphrodise fait attention à la situation d'entéléchie et explique que l'intellect acquis est l'entéléchie de l'intellect matériel, comme il le mentionne dans le passage suivant :

« Καὶ ὁ μὲν φυσικός τε καὶ ὕλικός ἐν πᾶσιν τοῖς μὴ πεπηρωμένοις, τὴν διαφορὰν ἔχων, καθόσον οἱ μὲν εἰσιν εὐφυέστεροι τῶν ἀνθρώπων, οἱ δὲ ἀφυέστεροι (καθ' ὃν καὶ λέγομεν πάντας ἀνθρώπους νοῦν ἔχειν) ».

L'intellect naturel et matériel se trouve dans tous ceux qui ne sont pas mutilés, bien qu'il présente une différence dans la mesure où, parmi les hommes, les uns sont doués et les autres non (c'est aussi en ce sens que nous disons que tous les hommes possèdent l'intellect)⁴.

C'est cette même approche qu'on trouve chez Aristote dans son traité *de l'âme* lorsqu'il explique que :

¹ *Ibid.*, p. 77.

² Alexandre d'Aphrodise, *De Anima*, 82 [1-5], texte grec, traduit et annoté par Martin Bergeron et Richard Dufour, Paris, Vrin, 2008.

³ Martin Bergeron et Richard Dufour, « Commentaire », in *Ibid.*, p. 336.

⁴ Alexandre d'Aphrodise, *De Anima*, 2008, 81 [26-28], *op.cit.*, trad. par Bergeron-Dufour.

« Ὅτι δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς ἀλλ' ἐντελεχεία οὐδεν, πρὶν ἂν νοῆῃ δυνάμει δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηδὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένον ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ ».

Dire que l'intellect est, en puissance, d'une certaine façon, les intelligibles mêmes, mais qu'il n'est, en entéléchie, aucun d'eux, avant d'avoir pensé ? Et il doit en être comme une tablette où il n'y a rien d'écrit en entéléchie : c'est exactement ce qui se passe pour l'intellect.¹

Ceci indique donc que l'intellect acquis est une situation d'entéléchie, et Alexandre d'Aphrodise définit cette situation par le passage de l'intellect matériel à l'intellect acquis dans son même traité *De Anima*, et dans lequel il dit :

« Τοῦτον τὸν νοῦν λέγομεν οὐ πάντας ἔχειν ἔτι, ἀλλὰ μόνου τοῦ σπουδαίου τὸ νοῦν ἔχειν κατηγοροῦμεν ἢ καὶ τούτου μέχρι τινὸς πάντες οἱ μὴ πεπηρωμένοι μεταλαμβάνουσιν, ἐπὶ τὴν τοῦ καθόλου τε περίληψιν καὶ κατὰ σύνθεσιν γνῶσιν τινῶν ὑπ' αὐτῆς τῆς φύσεως ὁδηγούμενοι· οὗτός ἐστι κυριώτερον ὁ κοινὸς νοῦς καλούμενος ».

Nous ne disons pas que tout le monde possède cet intellect, mais nous en attribuons la possession seulement à une personne éduquée. Ou l'on peut également supposer que tous ceux qui ne sont pas mutilés participent jusqu'à un certain point de l'intellect, car ils sont guidés par leur nature même vers l'appréhension de l'universel et vers la connaissance, par composition, de certaines choses : cet intellect est plus proprement qualifié d'intellect « commun ».²

Par conséquent, l'acquisition des connaissances par l'humain ne parvient que par l'effort de l'éducation, comme l'expliquent Bergeron-Dufour en commentant ce passage :

Bien que tous les hommes aient le matériel, ils ne développent pas tous l'intellect en disposition, qui est l'actualisation de l'intellect matériel. Cela ne signifie pas toutefois que les gens sans éducation en restent au stade de l'intellect matériel, car ils peuvent penser dans la mesure où leur nature leur permet de saisir l'universel et de former des jugements.³

Jules Tricot, dans sa notation sur Aristote, donne une définition du terme entéléchie comme le conçoit Aristote et montre que : « l'entéléchie est le terme réalisé par l'action et ne renfermant plus aucun devenir. En effet acte et entéléchie se distinguent difficilement, et

¹ Aristote, *De l'âme*, III, 4, 429b [30]- 430a [5], trad. par Jules Tricot, Paris, Vrin, 2003.

² Alexandre d'Aphrodise, *De Anima*, 2008, 82 [10-15], *op.cit.*, trad. par Bergeron-Dufour.

³ Martin Bergeron et Richard Dufour, « Commentaire », *in Ibid.*, p. 337.

Aristote les emploie souvent l'un pour l'autre »¹. Aristote l'utilise pour sa part comme suit : « Mais l'entéléchie se prend en un double ; elle est tantôt comme la science, tantôt comme l'exercice de la science »². De ce fait, comme le mentionne Aristote, la science est une entéléchie en opposition à l'ignorance, et l'exercice de la science est opposé à la simple possession de la science.

Pour en revenir à Al-Fârâbî lorsqu'il parlait de l'intellect acquis, on comprend maintenant qu'il faisait référence au commentaire d'Alexandre d'Aphrodise sur Aristote ; car il parle du passage à l'intellect acquis par l'intellect en acte lorsque ce dernier intellige les intelligibles qui sont, selon lui, des formes comme nous l'avons vu plus haut et comme il l'explique lorsqu'il dit :

Donc, [ce qu'il faut comprendre par] ce dont nous disons qu'il est intelligé (*yo 'aqal*) une première fois, c'est que les formes (*aşowar*) qui sont dans des matières (*al-mawād*) sont séparées de leurs matières et que c'est une existence (*al- wuğūd*) autre que leur première existence qui leur advient.³

Mais, d'un autre côté, il expose également le cas des étants qui sont des formes hors matière, et essaie de comprendre comment ces formes peuvent être intelligées du fait qu'ils n'ont jamais été des formes des matières.

Quand il se trouve là des choses qui sont des formes (*aşowar*) qui n'ont pas de matières (*al-mawād*), cette essence (*ađđāt*) n'a nul besoin de les séparer de leurs matières ; bien plutôt, elle les rencontre séparées, puis elle les intellige (*ya 'aqil*). [Et ce], de la même façon qu'elle rencontre sa propre essence, en tant qu'elle est un intellect en acte (*al- 'aqal bi al-fi 'al*) [identique à] des intelligibles qui ne sont pas dans des matières, puis elle les intellige ; alors, leur existence devient, en tant qu'ils sont intelligés, un intellect second, qui est leur existence (*al- wuğūd*) qui est la leur avant qu'elle intellige cet intellect. Et c'est exactement ce qu'il faut entendre des formes hors matières : [savoir, que] si elles sont intelligées, leur existence en elle-même n'est que leur existence quand elles sont intelligibles pour nous.⁴

On remarque tout de suite ici qu'Al-Fârâbî parle des formes sans matières et explique que l'essence qui est un intellect en acte les intellige sans avoir pris la peine de les séparer de leurs matières car elles n'ont en pas. Mais elle les intellige telles qu'elles sont, et de ce fait

¹ Aristote, *De l'âme*, 2003, III, 4, 429b [30] - 430a [5], *op.cit.*, trad. par Jules Tricot.

² *Ibid.*, I, 1, 402b [20-25].

³ Al-Fârâbî, 2001, *op. cit.*, p. 77.

⁴ *Ibid.*, p. 78-79.

leur existence devient un intellect second qui la représente avant qu'elles soient intelligées, puis elle possède du fait de leur intellection une seconde existence différente de la leur.

Cependant, on peut comprendre grâce à Al-Fârâbî comment est réalisé le passage de l'intellect en acte à l'intellect acquis lorsqu'il dit :

Ainsi, lorsque nous parlons de l'intellect en acte (*al-'aql bi al-fi'al*) par nous et qui est acte (*al-fi'al*) en nous, c'est exactement comme lorsque nous parlons de ces formes (*aşowar*) qui ne sont pas dans la matière (*al-mawād*) et n'y étaient nullement [...]. Et ces formes ne peuvent être parfaitement intelligées (*to'aql*) qu'après que tous les intelligibles (*al-ma'aqūlāt*) ou quasi-tous sont devenus intelligibles en acte (*al-ma'aqūlāt bi al-fi'al*) et après que l'intellect acquis (*al-'aql al-mustafād*) est advenu. C'est alors [en effet] que ces formes deviennent intelligées et deviennent comme des formes pour l'intellect en tant qu'il est intellect acquis.¹

La constatation de ce que conçoit Al-Fârâbî ici, c'est que l'intellect acquis n'advient que lorsque ses formes sont devenues intelligibles en acte, par disposition, ce qui peut être compris, si l'on en revient à l'exemple du savoir exposé par Aristote en haut et expliqué par Alexandre d'Aphrodise dans son traité *De Anima*², on trouve que l'appétitude au savoir n'apparaît pas chez tout les humains par nature, mais son acquisition exige l'étude et l'apprentissage comme le clarifient Bergeron-Dufour suite à leur commentaire sur Alexandre d'Aphrodise, dans le passage suivant :

La notion d'intellect en disposition vient de ce que, contrairement à l'activité de voir et de marcher qui se développent nécessairement chez tout individu avec le temps, l'aptitude à la science requiert une disposition qui n'apparaît pas naturellement chez tout le monde, mais qui implique un exercice et une étude.³

Par conséquent, pour en revenir à l'exemple du savoir humain, on constate selon ce qu'entend Al-Fârâbî par l'intellect acquis que ce dernier est une disposition d'acquisition du savoir, car l'intellect humain est en acte pendant qu'il acquiert le savoir ; et devient intellect acquis lorsqu'il l'a acquis.

3.5. L'intellect agent

L'intellect agent est le dernier intellect cité par Al-Fârâbî lorsqu'il énumère des différentes utilisations du terme intellect et il le définit en mentionnant que :

¹ *Ibid.*, p. 80.

² Alexandre d'Aphrodise, 2008, 82[1-15] et 83[1-8], *op.cit.*, trad. par Bergeron-Dufour.

³ Martin Bergeron et Richard Dufour, « Commentaire », *in Ibid.*, p. 341.

L'intellect agent (*al-'aḡal al-fa'āl*) qu'Aristote a mentionné dans le troisième traité du livre *de l'âme* (*kitāb annafas*), c'est une forme (*aṣūra*) séparée qui n'était ni ne sera jamais dans une matière (*al-mādda*). D'une certaine manière, il est un intellect en acte (*al-'aḡal fi al-fi'al*) qui ressemble de près à l'intellect acquis (*al-'aḡal al-mustafād*). C'est lui qui fait de cette essence (*addāt*) qui était l'intellect en puissance (*al-'aḡal bi al-qūwa*) un intellect en acte (*al-'aḡal bi al-fi'al*) ; lui encore qui fait des intelligibles (*al-ma'aqūlāt*) qui étaient intelligibles en puissance, des intelligibles en acte.¹

Ainsi, l'intellect agent que décrit Al-Fârâbî ici, est une sorte de formes complètement distinctes de la matière. En fait, c'est un intellect intermédiaire qui fait de l'intellect en puissance un intellect en acte et des intelligibles en puissance des intelligibles en acte. Dans cette définition, il nous renvoie au livre trois du traité *de l'âme* et si l'on se penche à nouveau sur ce traité on observe qu'Aristote définit cet intellect agent comme suit :

« Ἐπεὶ δ' ὡσπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὅλη ἐκάστῳ γένοι (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὅλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφορὰς ».

Mais c'est un fait que, partout dans la nature, une chose fait office de matière pour chaque genre et représente ce à quoi s'identifie l'ensemble des objets potentiels du genre en question, alors qu'une autre chose tient le rôle de responsable et de producteur, du fait qu'elle produit tous ces objets, à la manière de l'art par rapport à sa matière. Il faut donc nécessairement que, dans l'âme aussi, se retrouvent ces différences.²

Cependant, d'après ces deux définitions, l'intellect agent sert à faire de l'intellect en puissance un intellect en acte, car il représente la cause par laquelle l'intellect en puissance devient un intellect en acte. Ceci étant, on constate que cet intellect est appelé intellect agent parce qu'il a pour mission d'être un agent entre ces deux intellects. Et afin de mieux comprendre la mission d'agent de cet intellect on doit en revenir à l'exemple que donna Al-Fârâbî en ces termes :

Son rapport [l'intellect agent (*al-'aḡal al-fa'āl*)] à l'intellect en puissance (*al-'aḡal bi al-qūwa*) est semblable au rapport du soleil (*al-šams*) à l'œil (*al-'ayn*), qui est vision en puissance (*al-maḡdira*), tant qu'il demeure dans l'obscurité. [En effet], la vision (*al-ro'ya*) est en puissance tant qu'elle est dans l'obscurité (*al-dalām*), et ce qu'il faut entendre par obscurité, c'est le diaphane en puissance (*al-šafāfiya bi al-qūwa*) et la privation du diaphane en acte (*al-šafāfiya bi (al-fi'al)*). Quant au diaphane, c'est l'illumination par la contiguïté de quelque chose de lumineux. Quand la clarté advient dans la vision, dans l'air et dans ce qui est de même genre, alors la vision, du fait de la

¹ Al-Fârâbî, 2001, *op. cit.*, p. 83.

² Aristote, *De l'âme*, 1999a, III, 4, 430a [10-14], *op.cit.*, trad. par Richard Bodéüs.

clarté qui vient en elle, devient vision en acte et les couleurs deviennent visibles en acte (*al-fi'al*).¹

Cet exemple nous fait comprendre que le passage de l'intellect en puissance de l'œil à l'intellect en acte par l'intellect soleil, qui représente l'intellect agent, fait que la vision est en puissance dans l'œil mais ne peut se transformer en acte que par le biais du soleil qui grâce à sa luminosité fait que la clarté advient dans la vision qui se transforme d'un intellect en puissance en un intellect en acte. Ce même exemple est cité par Aristote lorsqu'il dit pour sa part que :

Et en fait, on y distingue, d'une part, l'intellect (*νοῦς*) qui est analogue à la matière (*ὄλη*), par le fait qu'il devient tous les intelligibles (*τὰ νοητά*), et d'autre part, l'intellect [qui est analogue à la cause efficiente (*αἴτιον ποιητικόν*)], parce qu'il les produit tous, attendu qu'il est une sorte d'état analogue à la lumière : car, en un certain sens, la lumière, elle aussi, convertit les couleurs en puissance (*δυνάμει χρώματα*), en couleurs en acte (*ἐνεργεία χρώματα*).²

Il en résulte que la lumière pour Aristote et le soleil (source de lumière) pour Al-Fârâbî est un intellect agent qui garantit le passage de la vision de l'état d'intellect en puissance à l'état d'intellect en acte, comme l'explique Al-Fârâbî en ces termes :

Donc, le principe par lequel la vision en puissance (*al-ro'ya bi al-qūwa*) devient une vision en acte (*al-ro'ya bi al-fi'al*) après avoir été vision en puissance et par lequel les choses visibles qui étaient visibles en puissance deviennent visibles en acte, c'est le diaphane (*al-šafāfiya*) advenu dans la vision en vertu du soleil. Et c'est suivant cet exemple qu'advient dans cette essence (*addāt*) qui est intellect en puissance (*al-'aqal bi al-qūwa*), quelque chose dont la relation à son égard est la même que celle du diaphane en acte à la vision. Cette chose lui est donnée par l'intellect agent (*al-'aqal al-fa'āl*) et elle devient le principe par lequel les intelligibles (*al-ma'aqūāt*), qui étaient pour elle en puissance, lui deviennent intelligibles en acte.³

Cependant, on peut comprendre ici que chez Aristote l'intellect agent, tout comme chez Al-Fârâbî, fait extraire les formes intelligibles de leurs matières pour les rendre intellects en acte. Or, Aristote a affirmé l'existence de l'intellect agent pour se distinguer de Platon, comme le mentionne Saint Thomas d'Aquin (1224/1274) dans son commentaire sur le traité *de l'âme* lorsqu'il dit :

¹ Al-Fârâbî, 2001, *op. cit.*, p. 83.

² Aristote, *De l'âme*, 2003, III, 4, 430a [14-16], *op.cit.*, trad. par Jules Tricot.

³ Al-Fârâbî, 2001, *op. cit.*, p. 84-85.

Aristote est conduit à affirmer l'existence d'un intellect agent afin d'exclure l'opinion de Platon qui soutenait que les quiddités des êtres sensibles sont séparées de la matière et intelligibles en acte, il ne lui était pas, par conséquent, nécessaire de poser un intellect agent ; mais Aristote affirmant que les quiddités des êtres sensibles sont présentes dans la matière et ne sont pas intelligibles en acte, il était nécessaire qu'il posât l'existence d'un intellect agent qui les abstrayait de la matière et les rendait ainsi intelligibles en acte.¹

On peut voir ici que l'utilité de l'intellect agent dans la conception d'Aristote consiste à mettre en place un agent qui sépare les formes de leurs matières. Mais, d'un autre côté, il affirme également que l'intellect agent est sans matière, comme il l'explique dans ce passage : « Et c'est cet intellect [intellect agent (*τῷ πάντα ποιεῖν*)] qui est séparé, impassible et sans mélange, étant par essence un acte (*ἐνέργεια*) ; car toujours l'agent (*τὸ ποιοῦν*) est d'une dignité supérieure au patient, et le principe (*ἀρχή*), à la matière (*τῆς ὕλης*) »².

De plus, si l'on se penche sur les recherches d'Al-Fârâbî on observe aussi qu'il mentionne que cet intellect n'a pas de matière et dit :

Il serait indigne de l'existence (*al-wuġūd*) de son essence [celle de l'intellect agent (*al-'aḡal al-fa'āl*)] qu'il ait besoin, pour fonder son existence, d'un corps qui soit une matière (*al-mādda*) pour lui et qu'il soit lui-même une forme (*aṣūra*) dans un corps ou généralement un objet matériel.³

Par conséquent, l'intellect agent est une sorte de forme sans matière parce qu'il est supérieur à la matière et de ce fait à l'intellect en puissance, et n'a nul besoin de matière pour exister et a pour mission d'extraire les formes de leurs matières et de faire d'elles un intellect en acte.

Tout ceci nous amène à dire que dans sa définition de l'intellect agent, Al-Fârâbî s'est référé à Aristote en ce qui concerne les êtres sensibles qui ont besoin d'un intellect agent qui fait passer leurs formes de l'intellect en puissance à l'intellect en acte et qui est lui-même un acte et ne peut en aucun cas être en matière. Mais, le problème qui se pose ici, tourne autour de la question troublante qui concerne l'Être Premier, étant donné que l'intellect en puissance évolue dans la matière pour être intellect en acte, et l'intellect en agent garantit ce passage alors que l'intellect acquis est un intellect en disposition auquel advient l'intellect en acte après l'acquisition des formes intelligibles.

¹ Saint Thomas d'Aquin, *Commentaire du traité de l'âme d'Aristote*, introduction, traduction et notes Jean-Marie Vernier, Paris, Vrin, 1999, p. 335.

² Aristote, *De l'âme*, 2003, III, 4, 430a [15-20], *op.cit.*, trad. par Jules Tricot.

³ Al-Fârâbî, 2001, *op. cit.*, p. 90.

O, le problème qui se pose est que l'on ne peut pas appliquer cela à l'Être Premier qu'Al-Fârâbî décrit en tant que substance en acte car il est une essence sans matière, ce qui nous place en situation d'ambiguïté au sujet de l'Être Premier. Est-il un intellect ou non et peut-il être un intelligible ou non, et si oui, comment peut-il l'être puisqu'il est sans matière ?

Il semble qu'Al-Fârâbî ait saisi cette ambiguïté, c'est pourquoi il a essayé de l'éclairer dans le passage suivant : « Donc l'Être Premier (*al-mawğūd al-awal*) est une seule Essence (*al-ğdāt*) et une seule Substance (*al-ğawhar*) indivisible »¹, car « en lui l'Intelligence (*al-'aqal*), l'Intelligent (*al-'āqil*) et l'intelligible (*al-ma'aqūl*) sont une seule signification »². C'est cette même signification qu'il confirme encore une fois dans son livre « *Arrisāla fi al-'aqal* » (L'Épître sur l'Intellect) en déclarant que ces « significations intellect en acte (*al-'aqal bi al-fi'al*) et intelligible en acte (*al-ma'aqūlāt bi al-fi'al*) sont une seule signification en soi et renvoient à un seul objet de pensée »³.

Par conséquent, l'Être Premier est en même temps un intelligible (*νοητόν /al-ma'aqūl*) et un intellect (*νοῦς/al-'aqal*), car son intellect ainsi que son intelligible ont la même signification et forment sa substance qui est indivisible, et qui constitue une substance en acte. Et son intellect tel qu'il est loin de toute matière, et le plus parfait qui soit ; et, de ce fait, il est intellect en acte (*ἐνεργεία νοῦς/al-'aqal bi al-fi'al*) sans avoir la nécessité de passer par l'intellect en puissance (*δυνάμει νοῦς/al-'aqal bi al-qūwa*), contrairement à l'humain qui doit passer par l'intellect en puissance à cause de sa substance qui n'est pas une unité indivisible et n'est pas un intellect en soi, puisque cette substance tire son origine de la matière.

Par conséquent, l'Être Premier est un intelligible, mais qui n'a pas de forme sensible car il est au-delà de l'univers et complètement séparé du monde sensible, et il ne peut avoir une forme sensible car il est purement intellect. Ce problème de l'intelligence première et de son identification était bien connu d'Aristote avant Al-Fârâbî et s'avérait pour lui particulièrement délicat et difficile, précisément à cause de son caractère Premier et Divin ; ainsi, selon lui :

Ce qui concerne l'intellect comporte certaines difficultés, car on est d'avis qu'il est le plus divin (*θειότατον*) des phénomènes, mais le mode d'être qui le rend tel comporte des

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 51.

² *Ibid.*

³ Al-Fârâbî, 2001, *op. cit.*, p. 72.

points embarrassants. En effet, s'il ne pense rien, en quoi sera-t-il vénérable ? Il est alors dans la situation du dormeur. Et, s'il pense, mais qu'il dépend d'autre chose (alors ce qui est sa substance n'est pas une intellection (*νόησις*), mais une puissance), il ne serait pas la substance parfaite (*ἡ ἀρίστη οὐσία*), car son prix lui vient du fait qu'il pense.¹

Il s'agit là d'une importante question qui, après avoir été posée par Aristote, l'est à nouveau par Marie-Dominique Philippe qui a d'abord essayé de trouver la réponse d'Aristote à cette question chez Aristote lui-même et explique que :

Prétendre que cette Intelligence ne pense rien, c'est oublier sa dignité unique. Ainsi, on ne peut l'assimiler à celui qui dort, car elle serait dans ce cas en puissance. Prétendre qu'elle pense une réalité autre qu'elle-même serait reconnaître que son acte propre dépend d'un principe supérieur. Elle ne serait donc l'Être Premier. Comment donc déterminer la réalité que cette Intelligence contemple ?².

Ainsi, après avoir analysé et critiqué les diverses solutions possibles, Aristote conclut que : « *Αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κρᾶτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις* » « Donc, l'intellect se pense lui-même, s'il est vrai qu'il est le meilleur, et son intellection est l'intellection de l'intellection »³.

Par conséquent, le Dieu d'Al-Fârâbî, l'Être Premier, est la réalité intelligible la plus parfaite et qui est l'intellect même et en laquelle l'Intelligence divine pense, autrement dit, en elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent d'après la philosophie Platonicienne. Et sa pensée est la pensée de la pensée (*νόησις νοήσεως*), et de ce fait, être et intelligence sont pour elle identiques, car elle est la substance sans matière et forme, en acte pur, et son acte consiste à intelliger, selon l'avis commun que partagent Aristote et Al-Fârâbî. On remarque qu'Al-Fârâbî a bel et bien réussi dans sa tentative d'harmoniser les deux philosophies de Platon et d'Aristote et d'en faire la sienne propre, car l'Être Premier est la seule substance sans matière ni forme, selon Aristote, et elle est l'intellect même, selon Platon, qu'Al-Fârâbî nomme intellect en acte parce qu'il s'intellige lui-même.

¹ Aristote, *Métaphysique*, 2008, Λ, 9, 1074b [15-21]. *op. cit.*, tard. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

² Marie-Dominique Philippe, *op. cit.*, p. 218.

³ Aristote, *Métaphysique*, 2008, Λ, 9, 1074b [33-35], *op. cit.*, tard. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

Troisième Chapitre

Les preuves d'existence de l'Être Premier et la preuve de son unicité dans la philosophie d' Al-Fârâbî

Al-Fârâbî présente l'Être Premier (*al-mawğūd al-awal*) comme étant la réalité intelligible (*al-ma'aqūl*) la plus élevée des réalités intelligibles existant au-delà du monde sensible. Cette réalité qui est une substance sans matière ni forme ne peut avoir une représentation sensible car elle est au-delà de toute représentation, puisqu'elle est au-delà du monde sensible, du fait que son existence en tant que telle est la plus parfaite.

Al-Fârâbî a essayé de donner une description très détaillée de cette réalité selon sa conception, réalité qui représente selon lui l'Être le plus parfait en son existence et en son unicité (*attawḥīd*) suivant sa religion monothéiste islamique, en se servant en même temps de la philosophie en tant qu'outil de démonstration et d'argumentation pour sa thèse tout en respectant sa religion. Comme nous l'avons en effet bien précisé dans le premier chapitre, d'après Al-Fârâbî, la philosophie est un outil visant à démontrer ses croyances religieuses, dont il s'est servi pour prouver l'existence de son Dieu (*θεός/Allah*) en tant qu'existence parfaite, et afin de démontrer son unicité dans cette existence parfaite.

1. Les preuves de l'existence de l'Être Premier dans la philosophie d'Al-Fârâbî

En essayant de prouver l'existence de l'Être Premier, qui est la plus haute réalité intelligible qui puisse exister, Al-Fârâbî a présenté trois preuves :

- a- La preuve de l'existence obligatoire (*dalil wājib al-wuğūd*) de l'Être Premier ou, autrement dit, la preuve ontologique ;
- b- La preuve de causalité (*dalil assababīa*) ou, autrement dit, la preuve cosmologique, l'Être Premier étant première cause, cette même preuve ayant été utilisée par Aristote ;
- c- La preuve de l'existence de l'Être Premier par la négation de l'existence de tout être opposé à Lui ; cette preuve est l'une des trois preuves de l'existence des formes intelligibles dont Platon s'est servi pour prouver leur existence et qui est, selon Luc

Brisson¹, la preuve par l'hypothèse de la co-présence de propriétés opposées dans les réalités particulières de Platon.

1.1. La preuve ontologique

Al-Fârâbî divise les existences en deux catégories : la première représente l'Être Premier dont l'existence est obligatoire, et la seconde représente les autres existants dont l'existence s'avère possible. Cette division est l'une des plus importantes idées qui lui ont permis de contribuer à l'évolution de la philosophie humaine² :

Les existants (*al-mawğūdat*) se partagent en deux catégories d'existence : l'une d'elles est celle en considération de l'essence (*addāt*) dont l'existence (*al-wuğūd*) n'est pas obligatoire, elle est nommée l'existence possible (*momkin al-wuğūd*), et la seconde est celle en considération de l'essence (*addāt*) dont l'existence est obligatoire, elle est nommée l'existence obligatoire (*wāğib al-wuğūd*).³ (Nous traduisons).

Selon lui, les existants ont généralement ou bien une existence possible (*momkin al-wuğūd*) ou bien une existence obligatoire (*wāğib al-wuğūd*). Et l'existence possible est une existence médiane entre l'existence obligatoire et la non-existence ou le néant (*al-'adam*). Par conséquent, l'existant possible est un existant qui peut exister de même qu'il ne le peut pas. Et ses deux limites d'existence sont l'existence obligatoire et le néant : « parce que l'existence possible (*momkin al-wuğūd*) n'est pas pareille au néant (*al-'adam*) »⁴ (Nous traduisons).

Ainsi, puisque l'existence possible peut avoir les deux possibilités, de l'existence et la non-existence, laquelle pourra sélectionner l'une de ces possibilités et donner l'existence possible ?

Al-Fârâbî montre que cette existence possible a besoin d'une existence supérieure à elle et dont l'existence est obligatoire pour la mettre en lumière car « les existences possibles (*momkināt al-wuğūd*) ne peuvent pas exister éternellement et leur existence ne peut être circulaire. Ainsi leur existence doit finir vers une existence obligatoire (*wāğib al-wuğūd*) qui est l'Être Premier (*al-mawğūd al-awal*) »⁵.

¹ Luc Brisson, « Introduction », in Platon, *Timée*, *op.cit.*, p. 17-18.

² Mounzir Kawthar, *La Philosophie d'Al-Fârâbî*, London, Éditions Dar-Al-Hikma, 2002, p. 29.

³ Al-Fârâbî, *'Oyūn al-masāyl fi al-manṭiq wa mabādi'Oyūn al-āfa (Les questions principales en logique et principes de la philosophie)*, Le Caire, L'Imprimerie du Caire, 1910, p. 4.

⁴ Al-Fârâbî, 1964, *op. cit.*, p. 56.

⁵ *Ibid.*

L'existence de cet Être Premier est obligatoire et c'est vers ce dernier que se dirigent les existences possibles, son existence n'a pas besoin d'autre existence pour exister car elle est indépendante de toute autre existence¹. Et, de ce fait, son existence est la Première existence et la plus parfaite aussi, au point de ne pas avoir de cause (*assabab*) d'existence. Cela nous amène à la conclusion que les existences possibles ne représentent guère sa cause d'exister puisqu'il n'a nullement de cause d'existence, et ces existences possibles n'ajoutent rien à la perfection de son existence, ce qui est l'une des significations incluses dans la conception de l'Être Premier d'Al-Fârâbî : « Ceci est la signification de l'Être Premier (*al-mawğūd al-awal*), qui signifie que son existence (*al-wuğūd*) est obligatoire (*wāğib*) par elle-même, car le Premier signifie l'obligation d'être par soi »² (Nous traduisons).

À partir de cette explication de l'existence obligatoire et l'existence possible, Al-Fârâbî donne ses arguments concernant l'existence de l'Être Premier en tant qu'existence obligatoire, en niant toute différence entre l'essence de l'Être Premier et son existence. Al-Fârâbî déclare que son existence est elle-même son essence, qui représente à son tour son existence, parce que l'on ne peut imaginer l'une sans l'autre : « Son existence (*al-wuğūd*), par laquelle il s'est substantialisé (*tağawhara*) en son essence (*addāt*), est elle-même celle dont proviennent les autres existences (*al-mawğūdāt*) »³ (Nous traduisons).

On remarque qu'il y a dans cette perspective Fârâbienne une union entre l'existence et l'essence, union qu'il affirme seulement au sujet de l'existence de l'Être Premier, et par laquelle il essaie de prouver l'existence d'une conformité entre elles deux, dans le but de prouver l'existence de Cet Être Premier par son essence, en affirmant que son essence est preuve de son existence parce qu'elle est différente de toutes les autres existences du fait que son existence est obligatoire, contrairement aux autres existences qui sont possibles. Et puisque son essence est l'élément essentiel de son existence, il n'est alors pas question de se demander qui lui a donné cette existence, et de chercher la cause de cette existence, car « son existence (*al-wuğūd*) est obligatoire (*wāğib*) et nécessaire (*darūrī*) et de par sa conception (*atta'rīf*), sans qu'il ait besoin d'une cause (*assabab*) pour exister »⁴ (Nous traduisons).

¹ Al-Fârâbî, 1910, *op. cit.*, p. 4.

² Al-Fârâbî, 1964, *op. cit.*, p. 48.

³ *Ibid.*

⁴ Al-Fârâbî, *Atta'liqāt (Les Commentaires)*, introduction et annotation du Djaafer El Yacine, Beyrouth, Éditions Dar al-Manahil, 1988, p. 42.

Il en résulte que cette unicité entre l'existence et l'essence est spécifique à l'Être Premier parce qu'il est cause de l'existence de toutes les autres existences possibles qui, contrairement à lui, ont besoin d'une cause pour exister. C'est pour cette raison qu'Al-Fârâbî considère qu'il n'y a pas d'unicité entre leurs existences et leurs essences : en conclusion, il faut bel et bien affirmer l'existence d'une cause d'existence de toutes ces existences possibles¹.

Par conséquent, l'existence de l'Être Premier est obligatoire car « la conception (*tassawor*) de sa quiddité (*al-māhya*) nous amène à croire en son existence (*al-wuğūd*) et son identité (*al-hawya*), car son existence (*al-wuğūd*) est confirmée par son essence (*addāt*), puisque son existence est elle-même son essence »² (Nous traduisons).

Tout ceci a conduit Mounzir Khawthar à rapprocher la preuve de l'existence obligatoire d'Al-Fârâbî de la preuve ontologique de l'existence de son dieu unique que l'on trouve chez saint Anselme (Anselme de Cantorbéry), le moine bénédictin d'origine italienne (1033/1109)³. Selon cette preuve, Al-Fârâbî considère que l'être humain, même s'il est idiot, doit croire dans sa pensée à l'existence d'une chose dont il ne peut pas imaginer chose plus parfaite. Et, de ce fait, si ce dont on ne peut imaginer plus parfait existe seulement dans la pensée humaine, dans ce cas, on peut imaginer plus parfait et ceci est impossible. Cependant Mounzir Khawthar explique le point de vue de saint Anselme de la façon suivante : « Ce dont on ne peut imaginer plus parfait existe dans la pensée et dans la réalité en même temps »⁴ (Nous traduisons).

L'argument d'Anselme peut être résumé ainsi⁵ :

1. Dieu est ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être conçu ;
2. Même celui qui peut être insensé et nie l'existence de Dieu possède dans son intelligence une certaine représentation de ce Dieu ;

¹ Al-Fârâbî, *Fosūs al-ḥikam (Les Perles de Sagesse)*, introduction et annotation de Mohamed Hassen El Yacine, Bagdad, Imprimerie Al-Maarif, 1946, p. 47.

² *Ibid.*, p. 48-49.

³ Mounzir Kawthar, *op. cit.*, p. 62.

⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁵ Cf. Anselme De Cantorbéry, *Proslogion*, Chapitre II *sqq.*, introduction, traduction et notes de Michel Corbin, Paris, Éditions du Cerf, 1986.

3. Donc Dieu existe tout du moins en un endroit, et comme il est tel que rien de plus grand ne peut être conçu, il existe aussi hors de l'intelligence de l'insensé.

Cette même idée existait auparavant chez Al-Fârâbî qui estimait que la conception de l'essence de Dieu signifie nécessairement son existence. Cette conception de Dieu est née d'une idée concevant l'existence d'un Être dont on ne peut imaginer plus parfait que lui, idée qui existerait chez tout être humain¹.

Mounzir Kawthar démontre que cette même idée a été adoptée après saint Anselme par le philosophe français Descartes (1596-1650), qui l'a développée en s'appuyant sur le fait que l'être humain trouve dans sa pensée l'idée de l'existence d'un existant parfait et immortel, comme il le mentionne lui-même :

Je ne puis concevoir Dieu sans existence, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement : non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte, et qu'elle impose aux choses aucune nécessité ; mais, au contraire, parce que la nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de Dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon.²

On voit qu'il est impossible pour Descartes de penser Dieu (*deus / θεός / Allah*) autrement que comme existant ; s'il le pensait autrement, il ne s'agirait plus de Dieu, car celui-ci a la propriété d'exister de toute éternité. Il en découle que Dieu existe nécessairement. Ainsi, ceux qui affirment que Dieu n'existe pas ne parlent pas du même Dieu, mais seulement d'une parodie d'être suprême dont il est ensuite possible de nier l'existence. S'ils connaissaient le véritable Dieu, qui est parfait par nature, ils ne pourraient lui enlever l'existence. Descartes affirme également qu'il y a dans son esprit cette idée d'un Dieu infini.

Une telle conception est très proche de celle d'Al-Fârâbî, selon Mounzir Kawthar, puisque tous deux partent de l'idée « qu'il serait préférable de connaître le monde (*al-'alam*) à partir de Dieu (*Allah*) et non le contraire »³ (Nous traduisons). C'est cette même idée qui a été exposée par Al-Fârâbî lorsqu'il parlait de l'existence parfaite de l'Être Premier :

¹ Mounzir Kawthar, *op. cit.*, p. 70.

² René Descartes, *Méditations métaphysiques*, « Méditation cinquième », Paris, Éditions Garnier- Flammarion, 1993.

³ Mounzir Kawthar, *op. cit.*, p. 73.

Tout ce qui a une existence (*al-wuğūd*) parfaite, lorsqu'il est connu, est intelligé (*yo'aqal*) ; ce qui est connu de lui et ce qui en est intelligé (*yo'aqal*) est d'autant plus parfait que ce que nous intelligeons (*na'aqil*) et connaissons (*na'arifū*) de lui en nous est conforme avec ce qui existe de lui. C'est selon son existence (*al-wuğūd*) extérieure à nous-mêmes que son intelligibilité (*al-ma'aqūlāt*) dans nos âmes (*annufūs*) sera en conformité avec son existence (*al-wuğūd*). Lorsqu'un être est imparfait dans son être, son intelligibilité (*al-ma'aqūl*) en nous est imparfaite (*ğayr kāmīl*).¹

Cependant, cette existence parfaite prouvée par son essence est une conception première et, par conséquent, l'un des prédicats du système philosophique d'Al-Fârâbî. C'est ce qui a poussé Mounzir Khawthar à analyser ce système Fârâbîen et à en conclure qu'Al-Fârâbî

Considère que la proposition (*al-qaḍya*) " Dieu existe " (*Allah mawğūd*) est une proposition (*al-qaḍya*) analytique avec deux limites, dans laquelle le substrat (*al-mawdu'*) contient son attribut (*al-mahmūl*) ; et du fait que son attribut (*al-mahmūl*) est inclus dans son substrat (*al-mawdu'*), cela signifie qu'Al-Fârâbî décide que Dieu (*Allah*) en tant qu'existence obligatoire (*wājib al-wuğūd*) existe, parce que l'existence obligatoire comprend la nécessité (*aḍarūra*) d'existence. Cependant, la proposition (*al-qaḍya*) "Dieu existe" (*Allah mawğūd*) est une proposition (*al-qaḍya*) analytique (*tahlīliya*) de la véracité de laquelle on peut être sûr seulement par sa composition et sa construction, sans avoir le besoin pour cela d'autre chose du côté de l'expérience (*al-tağrubā*) sensible (*al-mahsūsa*) ou autre.² (Nous traduisons).

Cette preuve ne peut être considérée sans être critiquée pour avoir considéré l'essence de Dieu comme preuve de son existence avant de prouver l'existence de son existence et d'avoir distingué son existence des autres existences sans preuve. Et c'est le philosophe Allemand Kant (1724-1804) qui critiqua cette preuve appelée preuve ontologique par Descartes et, par Al-Fârâbî, preuve de l'existence obligatoire, en proposant non pas une seule, mais toute une série de réfutations. Il commence par retracer jusqu'à la genèse cette preuve ontologique, en s'interrogeant sur la manière dont notre esprit en est venu à concevoir l'idée d'un être absolument nécessaire. Kant remarque en effet que jamais personne ne s'est posé cette question, en prenant cela pour acquis : « Ce concept qui avait été risqué à tout hasard et qui est finalement devenu tout à fait courant, on a cru l'expliquer, de surcroît, en recourant à une foule d'exemples, en sorte que toute interrogation ultérieure sur sa compréhensibilité parut totalement inutile »³.

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 52.

² Mounzir Kawthar, *op. cit.*, p. 62.

³ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. par Alain Renaut, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2001, p. 530.

Kant enchaîne avec un exemple tiré de la géométrie :

Lorsque l'on travaille sur un triangle, on débute toujours par se donner un triangle, et on peut ensuite calculer ses angles, ses côtés, etc. Si je prends un triangle donné, je ne peux pas affirmer qu'il n'a pas d'angles, puisque en me donnant un triangle, j'ai établi qu'il avait trois angles. Bref, si je prends comme postulat que ce triangle existe, je ne peux pas ensuite le détruire ou lui retirer une de ses propriétés constituantes. Si, toutefois, je veux supprimer le triangle en même temps que ses trois angles, ce n'est pas une contradiction.¹

Mais puisque, les humains étant paresseux, on finit par se lasser de dire : « Pour un triangle donné, la somme des angles [...] » ou bien « Pour un triangle donné, la somme des deux côtés les plus courts [...] », et on en vient à s'imaginer que ce triangle existe en tant qu'idée en soi. On s'imagine alors que le fait de donner des propriétés à un triangle est une synthèse, que cela engendre de nouveaux concepts, mais en réalité nous ne faisons que constater, de manière analytique, des réalités que nous avons posées par le simple fait d'évoquer ce triangle, ce qui nous pousse à en conclure que : « Être n'est pas un postulat réel ».

Il en va de même pour la preuve ontologique (*addalil al-wuġūdī*). Si l'on affirme que « Dieu est omnipotent », ceci représente un jugement synthétique, car on prend en effet le concept de Dieu et on le combine à celui de toute-puissance. Tandis que dire « Dieu existe », représente une proposition analytique, étant donné que l'on peut tirer le concept d'existence de la simple analyse du terme Dieu. Autrement dit, « Dieu existe » représente une tautologie. Ainsi, en prenant Dieu comme postulat de départ, il nous sera ensuite impossible de lui enlever l'une de ses propriétés constituantes. Par conséquent, il n'est pas possible de poser un concept de Dieu, comme on l'a fait pour un triangle donné, et de dire ensuite de Dieu qu'il n'a pas sa propriété d'existence ou de perfection, pas plus qu'on ne pouvait dire du triangle qu'il n'avait pas d'angles. Or, la suppression de l'idée de Dieu, entraîne la suppression en même temps de toutes ses propriétés. Par conséquent, son existence, sa perfection et sa toute-puissance disparaissent.

Cependant, Descartes semble avoir raison lorsqu'il affirme qu'il ne peut concevoir Dieu (*deus/ θεός /Allah*) sans existence, si l'on prend l'existence comme un attribut « ajouté » de Dieu. De ce fait, une fois attribuer l'existence à un objet, il serait aussitôt absurde de dire que cet objet n'existe pas. Or, admettre que l'existence de Dieu découle du concept même de

¹ *Ibid.*, p. 531.

Dieu, par l'analyse, entraîne la possibilité de nier Dieu et de supprimer en même temps toutes ses propriétés, dont l'existence.

Mais, c'est là où Descartes s'est trompé, du fait, qu'il a confondu l'existence logique d'un concept avec son existence concrète, puisqu'on ne peut pas attribuer l'existence à quoi que ce soit. Or, si cela était possible, selon Kant, il faudrait dans ce cas synthétiser un nouveau concept à partir de la chose de départ et de l'idée d'existence, puis ajouter l'existence à ce nouveau concept, ce qui aurait pour effet d'en créer un nouveau, et ainsi de suite. Ainsi, dès qu'on pense une chose, il importe donc qu'on suppose qu'elle existe, tout du moins dans notre esprit. Mais ce n'est aucunement une garantie que cette chose existe réellement. Ce que Descartes a pris pour une preuve de l'existence de Dieu n'est alors que le résultat d'une erreur sur l'ontologie et d'une ignorance des mécanismes de synthèse et d'analyse employés par notre raison.

Ce que l'on peut conclure sur ce sujet, c'est qu'en réalité celui qui se sert de la preuve ontologique ou de la preuve de l'existence obligatoire de Dieu pour prouver son existence, que ce soit Descartes ou Anselme ou bien Al-Fârâbî avant eux, part d'une définition bien définie de Dieu dans sa pensée et, à partir de cette définition, essaie de prouver son existence. Cette preuve ontologique pose en effet une définition précise de Dieu et cette définition contient l'existence. Ensuite, il prouve l'existence réelle de Dieu en revenant à cette définition ou, autrement dit, à la signification de l'idée de Dieu qu'il lui a attribuée dans la définition. Et, d'après Al-Fârâbî, cette idée renvoie à sa religion monothéiste et à sa source scripturaire (le Coran). De ce fait, pour accepter cette preuve, il faut tout d'abord accepter cette définition donnée de Dieu, or cette définition fait elle-même l'objet de certaines critiques comme celle que lui a adressée Kant et que nous venons d'étudier.

1.2. La preuve de causalité

Al-Fârâbî s'est servi de la preuve de causalité (*dalil assababīa*) pour prouver l'existence de l'Être Premier comme étant existence obligatoire et parfaite, après avoir donné sa classification des existences, dans laquelle il précise qu'à l'exception de l'existence de l'Être Premier, toutes les autres existences sont possibles. Mais, sa preuve précédente se basait sur le fait que cette existence obligatoire, nécessaire et parfaite, avait pour preuve d'existence son essence elle-même, du moment qu'il n'y a pas de différence entre elles deux. En

revanche, dans cette nouvelle preuve par la causalité, il a essayé d'argumenter à travers les autres existences possibles du fait que l'Être Premier (*al-mawğūd al-awal*) est la cause finale (*assabab al-awal*) de toutes ces existences.

Il est important, ici, de mentionner et de critiquer le point de vue d'Ibrahim Aaty concernant l'explication qu'il donne des preuves de l'existence de Dieu dans la philosophie d'Al-Fârâbî, après avoir présenté ainsi les méthodes utilisées à ce sujet :

Il y a deux méthodes pour arriver à connaître Dieu (*Allah*) et prouver son existence (*al-wuğūd*). La première est basée sur l'ascendant (*aşā'd*) de l'univers "monde périssable" dans lequel on peut voir "les signes de construction" (*amārāt ašinā'a*) pour démontrer la nécessité d'existence d'un demiurge (*şāni'e*), et ceci est la preuve ontologique (*addalil al-wuğūdī*) ou autrement dit la preuve de construction (*dalil aşona'e*) chez les philosophes ontologiques ; cette preuve peut inclure tous les arguments (*al-barāhīn*) qui démarrent des choses en arrivant à la première cause (*assabab al-awel*), ou bien ceux qui démarrent du mouvement (*al-ḥaraka*) jusqu'à en arriver au premier moteur (*al-moḥarik al-awel*), ce qui est la preuve aristotélicienne [...] Mais la seconde méthode part de l'analyse de l'idée de l'existence elle-même, " le monde de l'existence pure " (*'alem al-wuğūd al-maḥd*), pour en conclure la nécessité de l'existence d'une existence obligatoire (*wağib al-wuğūd*) qui est Dieu (*Allah*) et, du concept de l'existence obligatoire (*wāğib al-wuğūd*), on déduit le concept de l'existence possible (*momkin al-wuğūd*). Ainsi, on se dirige – dans notre argumentation – de l'existence de Dieu vers l'existence du monde périssable et non le contraire. ¹ (Nous traduisons).

On remarque que, dans ce passage, l'auteur a spécifié la preuve de causalité sous le nom de preuve ontologique, or tel n'est pas le cas chez les philosophes antiques et modernes qui nomment cette preuve " la preuve cosmologique ". Cette preuve est tout à fait différente de la preuve ontologique. On remarque donc l'existence d'une confusion en ce qui concerne la définition des preuves chez l'auteur, qui l'a poussé à tomber dans une autre confusion en déclarant qu'Al-Fârâbî ne s'est pas servi de la preuve de causalité dans son argumentation pour l'existence, preuve qu'il a nommée "la méthode dialectique ascendante », et qu'il s'est seulement servi de la preuve de l'existence nécessaire de Dieu par son Essence, qu'il a qualifiée de " méthode dialectique descendante " (*al-manḥağ al-ğadalī anāzil*), ce qu'il expose dans le passage suivant :

Al-Fârâbî a réfuté la méthode ascendante (*al-manḥağ al-ğadalī aşā'd*) qui démarre de l'univers ou bien des choses pour en arriver à la première cause (*assabab al-awal*), et a

¹ Ibrahim Aaty, *Al-falsāfa al-islamiya : Al-Fârâbî comme modèle (Philosophie Musulmane : Al-Fârâbî comme exemple)*, Le Caire, Organisation Générale Égyptienne du Livre, 1993, p. 78.

suivi la méthode dialectique descendante (*al-manhağ al-ğadalī ašā'd*) qui se base sur la contemplation (*atta'amūl*) de l'idée de l'existence elle-même pour connaître l'existence (*al-wuğūd*) de Dieu, et descendre par la suite d'elle pour prouver l'existence de l'univers.¹ (Nous traduisons).

Mais, nous allons voir qu'Al-Fârâbî s'est servi de la preuve cosmologique de même qu'il avait auparavant eu recours à la preuve ontologique, en partant de l'idée que, par la sagesse, on doit connaître l'existence des causes lointaines et des causes proches des choses, et que ceci se réalise

Lorsqu'on est certain de leur existence (*al-wuğūd*) et qu'on sait ce qu'elle est et comment elle est. Et même si elle est en multiplicité, elle évolue hiérarchiquement jusqu'à en arriver à un seul existant qui est "la cause première" (*assabab al-awal*) de l'existence (*al-wuğūd*) de toutes les causes (*al-assabāb*) lointaines (*al-ba'ida*) et proches (*al-qarība*). Ceci est l'Être unique (*al-wāhid*) qui est le Premier (*al-awal*) en réalité, et son existence (*al-wuğūd*) n'a nullement besoin de cause (*assabab*), car elle est indépendante pour avoir ce besoin.² (Nous traduisons).

Par conséquent, les existants possibles sont existentiellement liés à une série de causes jusqu'à arriver à la cause première parce que « tout ce qui n'était pas, puis est devenu par une cause (*assabab*) d'existence (*al-wuğūd*) »³ (Nous traduisons). Sur ce point apparaît l'influence de la philosophie aristotélicienne sur Al-Fârâbî, en ce qui concerne la définition de la cause (*αἰτία / assabab*) selon Aristote :

« Τὸ δ' αὐτὸ αἰτίον ἐστὶ τοῖς γινομένοις καὶ τοῖς γεγενημένοις καὶ τοῖς ἐσομένοις ὅπερ καὶ τοῖς οὕσι (τὸ γὰρ μέσον αἰτίον), πλὴν τοῖς μὲν οὕσιν ὄν, τοῖς δὲ γινομένοις γινόμενον, τοῖς δὲ γεγενημένοις γεγενημένον καὶ ἐσομένοις ἐσόμενον ».

La cause de ce qui arrive, est arrivé et arrivera est la même que pour ce qui est (c'est, en effet, le moyen terme qui est cause), à ceci près que, de ce qui est, la cause est, de ce qui arrive, elle arrive, de ce qui est arrivé, elle est arrivée et, de ce qui arrivera, elle arrivera.⁴

Mais les causes ont "une cause première" (*αἰτίον τὸ ἕνεκα / assabab al-awal*) qui est la cause de leur existence et qui est

¹ *Ibid.*, p. 77.

² Al-Fârâbî, *Fosūl Mūntaza'l Chapitres Détachés*, introduction de Fawzi Al-Nadjar, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1971, p. 52.

³ Al-Fârâbî, 1946, *op. cit.*, p. 90.

⁴ Aristote, *Seconds Analytiques*, 2014c, II, 12, 95a [10-14], *op. cit.*, trad. par Pierre Pellegrin.

Le principe (*al-mabd'a*) sur lequel se basent les causes (*al-asbāb*) des choses suivant leur savoir d'elle. Et tu ne trouveras pas dans le monde de l'univers périssable, bien sûr, un accident ou bien un choix accidentel sans cause (*assabab*) qui remonte à la cause (*assabab*) des causes (*al'asbāb*).¹ (Nous traduisons).

C'est ce principe même que l'on trouve chez Aristote lorsqu'il parle du :

« Ἐτι ὄθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμῆσεως, οἷον ὁ βουλευσας αἴτιος, καὶ ὁ πατὴρ τοῦ τέκνου καὶ ὅλως τὸ ποιῶν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβλητικὸν τοῦ μεταβάλλοντος ».

Principe premier d'où partent le changement ou le repos, par exemple celui qui décide est cause, le père est cause de son enfant et, en général, ce qui fait est cause de ce qui est fait, ce qui peut produire un changement est cause de ce qui change.²

C'est le même exemple dont s'est servi Al-Fârâbî dans son argumentation quand il a déclaré : « Comme c'est le cas par exemple du fils (*Ibn*) : par le fait qu'il est fils (*Ibn*), il est un but (*al-ghāya*) pour l'existence des parents (*al-abawān*), en ce qu'ils sont les deux engendresseurs (*al-wālidāyn*) »³.

Cela implique une union entre la preuve de causalité ou la preuve cosmologique et la preuve de l'existence obligatoire ou la preuve ontologique, car l'existence de l'Être Premier est obligatoirement nécessaire comme étant une cause première de l'existence de toutes les autres existences possibles. Tout ceci pousse Al-Fârâbî à expliquer que cette première cause n'a pas de cause car : « son existence (*al-wuġūd*) n'a pas de cause (*assabab*) d'aucune manière, et il est éternel par sa substance (*al-ġawhar*) sans avoir – pour être éternel – besoin d'autre chose lui donnant son existence, du fait que sa substance est suffisante pour cela »⁴.

Il en résulte qu'Al-Fârâbî base son argumentation sur l'existence des existences possibles, en prenant pour point de départ la preuve de l'existence obligatoire de l'Être Premier, existence qui est nécessaire et cause première (*assabab al-awal*) de toutes ces existences. Or, la question qui peut se poser sur ce point est : puisque l'existence de l'Être Premier s'avère obligatoire et nécessaire du fait du besoin qu'ont de lui les existences possibles puisqu'il est leur cause première d'existence, alors a-t-il une raison d'Être ?

¹ Al-Fârâbî, 1946, *op. cit.*, p. 91.

² Aristote, *Métaphysique*, 2008, Δ, 2, 1013a [29-32], *op. cit.*, trad. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

³ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 57.

⁴ Al-Fârâbî, 1989b, *op. cit.*, § 1, p. 89.

Bien conscient de cette question troublante, Al-Fârâbî a clarifié cela en déclarant que, pour l'Être Premier,

Le but de son existence (*al-wuğūd*) n'est pas l'existence des autres êtres, autrement son Existence aurait une raison (*assabab*). Et dans ce cas, il ne serait pas Premier (*al-mawğūd al-awal*). De même, ce n'est pas en donnant à d'autres l'existence (*al-wuğūd*) qu'il obtient une perfection (*al-kamāl*) qu'il n'avait pas auparavant ou qui soit en dehors de lui.¹

Il veut dire par là que son existence est obligatoire et nécessaire pour les autres existences sans qu'elle soit sa raison d'être, parce que ces existences sont possibles et qu'en elles s'égalent la possibilité d'être et celle de ne pas être, et ce choix revient à l'Être Premier qui n'a pas besoin de ces existences possibles pour exister, car elles ne sont ni sa cause ni sa raison d'Être ; contrairement à ces existences, il est lui-même sa cause première d'être. Son existence est donc obligatoire et nécessaire pour elles et non pas le contraire et, de ce fait, il est la cause finale de leur existence, tout à fait comme dans la philosophie aristotélicienne où : « *Tò γὰρ οὗ ἕνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι* » « Car la fin tend à être le meilleur, c'est-à-dire l'accomplissement des autres »².

Cette cause finale (*tò οὗ ἕνεκα/assabab al-awal*) n'est autre pour les deux philosophes que le Dieu ou la divinité suprême, qui est l'Être Premier (*al-mawğūd al-awal*) pour Al-Fârâbî et le Premier moteur (*τὸ πρῶτον κινούν*) d'après Aristote, mais on verra avec plus de détails comment l'Être Premier est Créateur (*al-hāliq*) de l'univers et de toutes les existences, selon Al-Fârâbî, et comment il est seulement le premier moteur de leur mouvement, selon Aristote.

Cette preuve cosmologique d'origine aristotélicienne a été reprise par Al-Fârâbî qui l'a exposée dans ses ouvrages, ce qui a permis au philosophe musulman Avicenne (980-1037), de l'adopter et la développer en montrant qu' :

Il ne doit pas y avoir à chaque "existence possible" (*momkin al-wuğūd*) une cause (*assabab*) infiniment, donc il faut que la série des "existences possibles" (*momkināt al-wuğūd*) s'arrête à une cause dont l'existence (*al-wuğūd*) est obligatoire (*wā wuğib*) en son essence (*addāt*) et qui se trouve à l'extérieur de l'ensemble des "existences possibles" à partir desquelles se constitue le monde possible.³ (Nous traduisons).

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 57.

² Aristote, *Métaphysique*, 1991, Δ, 2, 1013b [25-30], *op. cit.*, trad. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

³ Avicenne, *Kitāb annajāt (Le traité de la survie)*, introduction et annotation de Madjed Fakhri, Beyrouth, La Bibliothèque catholique, 1985, p. 271-272.

Avicenne s'est servi du principe de causalité, mais ne s'est pas contenté de suivre Al-Fârâbî dans ses prétentions : il a essayé de faire évoluer cette thèse en poussant son argumentation plus loin et en allant jusqu'à ne pas se satisfaire de la preuve cosmologique pour prouver l'existence de Dieu, mais il a voulu prouver son existence par la démonstration rationnelle ; la preuve cosmologique n'était en effet pas suffisante pour lui puisqu'il s'agit d'une preuve qui nous aide à démontrer l'existence d'une première cause, mais sans qu'elle puisse prouver que cette première cause est la divinité suprême, « Dieu », c'est sur ce même point qu'Al-Fârâbî a été critiqué par Avicenne :

Je dis bien qu'il n'y a rien dans cette méthode qui puisse conduire à ce que l' "existence obligatoire" (*wāğib al-wuğūd*) soit le Dieu (*Allah*) dont parlent les théologiens et les philosophes dogmatiques en général, il se peut même que la chose à laquelle s'arrête la série d' "existences possibles" (*momkināt al-wuğūd*) et qui se caractérise par "l'existence obligatoire" soit "la matière endocrinienne" (*al-mādda ašamā*), ou l'univers tout entier.¹ (Nous traduisons).

Mais, malgré tout, Avicenne a essayé d'améliorer la thèse d'Al-Fârâbî par son effort de suivre deux étapes d'argumentation² (Nous traduisons) :

1. Prouver l'existence de l'existence obligatoire par la preuve cosmologique ;
2. Prouver que cette existence obligatoire n'est autre que Dieu en tant que divinité suprême.

Or, cela n'a pas amélioré l'argumentation au point de la faire échapper aux critiques du philosophe musulman Al-Ghazali (1058/1111). En effet, le philosophe musulman Averroès (1126-1198) affirme aussi pour sa part que

Toute existence dont l'intellect (*al-'aql*) a estimé l'existence (*al-wuğūd*) et qu'il n'est pas incapable d'estimer, on l'appelle existence possible (*momkin al-wuğūd*), mais si l'intellect (*al-'aql*) est incapable d'estimer son existence, on l'appelle existence impossible ou le néant (*al-'adam*). Et s'il ne peut pas estimer sa non-existence, on l'appelle existence obligatoire (*wā wuğib al-wuğūd*). Ces propositions (*al-qaḍāya*) rationnelles (*al-'aqlānya*) n'ont pas besoin d'un existant pour leur en donner une description.³ (Nous traduisons).

¹ Avicenne, *Al-išārāt wa atanbīhāt (Les signes et les remarques)*, « Introduction », introduction et annotation de Dounia Suliman, Le Caire, Éditions Dar Al-Maarif, 1969, p. 49.

² *Ibid.*, p. 50-55.

³ Averroès, *Tahāfut atahāfut (l'Incohérence de l'incohérence)*, introduction et annotation de Dounia Suliman, Le Caire, Éditions Dar Al-Maarifa, 1964, p. 188.

Cela veut dire que les significations des existences, l'existence possible, la non-existence et l'existence obligatoire, sont des significations rationnelles qui sont en rapport les unes avec les autres, juste conceptuellement, sans aboutir à l'existence d'un sujet ou d'une existence quelconque. Et, par conséquent, l'on constate que, selon Al-Ghazali, Al-Fârâbî et Avicenne n'avaient pas besoin de se servir du monde sensible comme preuve cosmologique pour démontrer ces propositions purement rationnelles.

Cette preuve qui présuppose la preuve ontologique a ensuite été réfutée par Kant, du fait de son refus de la preuve ontologique¹, pour la même raison que celle qu'avait donnée Al-Ghazali avant lui et qu'il a reprise afin de réfuter les deux preuves ontologique et cosmologique. En effet, selon Kant, ces raisonnements conçoivent un être parfait, tout-puissant, plus grand que tout, Dieu, puis affirment que, parce qu'on l'a pensé, il existe, comme il l'explique dans ce passage en donnant un exemple :

Cent thalers² que j'imagine simplement ne contiennent pas la moindre pièce de moins – dans ma pensée – que cent thalers qui existent réellement, car c'est chose impliquée dans la nature synthétique des affirmations d'existence. Si ce n'était pas le cas, la notion de ces thalers réels serait différente de celle de cent thalers possibles ; l'existence serait contenue dans la notion.³

Ainsi, Kant montre par-là que le concept de cent thalers réels est le même que le concept de cent thalers imaginaires. Nous ne pouvons donc pas déduire la réalité d'une chose de la pensée de cette chose.

1.3. La preuve de l'existence de l'Être Premier par la négation de l'existence de tout être opposé à Lui

Après avoir énoncé ses arguments concernant les preuves ontologique et cosmologique de l'existence de l'Être Premier, Al-Fârâbî donne ses arguments afin de démontrer l'existence de l'Être Premier à partir de la négation de toute existence opposée à son Être, en partant du fait que l'existence de l'Être Premier s'avère obligatoire et nécessaire et est donc le pré-requis de toutes les autres existences possibles.

¹ Otfried Hoffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant : la morale, le droit et la religion*, trad. par François Ruggé et Stéphane Gilloz, Paris, Vrin, 1985, p. 284.

² Le Thaler (ou taler) était une pièce de monnaie allemande en argent, existant à partir de 1518 en Bohême.

³ Emmanuel Kant, 2001, *op. cit.*, p. 429.

Nous devons, en premier lieu, voir comment Platon s'est servi de cette preuve par l'hypothèse de la coprésence d'opposés aux réalités intelligibles (*al-ma'aqūlāt*) afin de prouver l'existence de ces réalités, en s'appuyant sur des arguments d'ordre logique ou métaphysique pour sauvegarder la loi de non-contradiction dans le monde sensible. On trouve cette preuve bien exposée dans trois de ses ouvrages, *Le Phédon*, *Le Parménide* et *La République*, dans lesquels il a essayé d'argumenter l'existence de cette preuve en déclarant que l'idée et son contraire (*τὸ ἐναντίον*) ne peuvent exister en même temps car : « *Ἀὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἂν ποτε γένοιτο, οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει* » « Le contraire, en lui-même ne peut jamais devenir son propre contraire, qu'il s'agisse du contraire qui est en nous ou du contraire dans sa propre nature »¹.

Cette même preuve est bel et bien présente dans le second ouvrage :

Si les choses (*τὰ ὄντα*) sont plusieurs, il s'ensuit, dis-tu qu'elles ne peuvent manquer être à la fois semblables (*ὅμοια*) et dissemblables (*ἀνόμοια*), ce qui évidemment est impossible. Il n'est possible, en effet, ni que ceux qui sont dissemblables (*ἀνόμοια*) soient semblables (*ὅμοια*), ni ceux qui sont semblables (*ὅμοια*) soient dissemblables (*ἀνόμοια*).²

Et c'est cette même idée qu'il répète encore une fois, mais autrement, dans son ouvrage *La République* :

Les choses qui ne sollicitent pas l'intellection (*νόησις*), dis-je, sont celles qui ne suscitent pas simultanément une perception contraire (*εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν ἅμα*) ; celles qui suscitent une perception contraire, je considère qu'elles sollicitent l'intellection, puisqu'alors leur perception (*αἴσθησις*) ne manifeste pas plus la chose que ce qui lui est opposé (*τὸ ἐναντίον*), qu'il s'agisse de choses qui se présente de près ou de loin »³.

Ce qui est donc clair, chez Platon, c'est son refus de l'existence de l'opposé d'une réalité intelligible en même temps qu'elle. Et du moment que l'Être Premier d'Al-Fârâbî est la réalité intelligible la plus élevée et la plus parfaite, il nie alors toute existence de son opposé (*τὸ ἐναντίον/ aḍid*) et déclare que « l'Être Premier (*al-mawğūd al-awal*) ne peut avoir d'opposé (*aḍid*), et cela apparaît lorsqu'on connaît le sens du terme "opposé" (*aḍid*) »⁴.

¹ Platon, *Phédon*, 1991, 103b, *op. cit.*, trad. par Monique Dixsaut.

² Platon, *Parménide*, 127e, traduction et introduction de Luc Brisson, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 1994.

³ Platon, *La République*, 2008d, VII, 523 [b-c], *op. cit.*, trad. par Georges Leroux.

⁴ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 47.

Il est alors nécessaire, pour comprendre comment l'Être Premier n'a pas d'opposé, de bien connaître le juste sens du terme « opposé » (*τὸ ἐναντίον/aḍid*) selon la conception d'Al-Fârâbî qui veut bien, pour se faire comprendre, donner sa définition précise de ce terme :

L'opposé (*aḍid*) est ce qui est différent de la chose, car l'opposé (*aḍid*) ne peut absolument pas être la chose elle-même. Toutefois tout ce qui est différent d'une chose n'est pas son opposé (*aḍid*), ni tout ce qui n'a pas pu être la chose est l'opposé (*aḍid*) de cette chose, mais c'est tout ce qui est obstiné à la chose.¹

Ainsi c'est l'obstination (*al-mo'ānada*) qui est le point commun entre l'idée et son opposé, et cette définition sert d'argument à la preuve que la réalité intelligible (*al-ma'aqūl*) dont on parle ici, qui est le Premier Être, ne peut pas avoir d'opposé (*τὸ ἐναντίον/aḍid*) pour la bonne raison que « le résultat est que les deux choses se détruisent l'une l'autre mutuellement : les opposés (*al-aḍdād*) se démolissent lorsqu'ils se rassemblent. L'action de chaque opposé (*aḍid*) à un opposé est telle que chacun d'eux, lorsqu'il se trouve là où l'autre se trouve, le détruit »².

Par conséquent, c'est l'action de destruction mutuelle de la chose et de son opposé, une fois assemblés ensemble, qui fait qu'ils ne peuvent pas exister en même temps, et c'est de ce même argument que se sert Platon dans le *Phédon* pour nier l'existence de la chose et de son opposé en même temps, mais d'une autre manière :

« Ἐκεῖνο <τὸ μέγεθος> δὲ οὐ τετόλμηκεν μέγα ὄν μικρὸν εἶναι ὡς δ' αὐτως καὶ τὸ μικρὸν τὸ ἐν ἡμῖν οὐκ ἐθέλει ποτὲ μέγα γίγνεσθαι οὐδὲ εἶναι, οὐδ' ἄλλο οὐδὲν τῶν ἐναντίων, ἔτι ὄν ὅπερ ἦν, ἅμα τοῦναντίον γίγνεσθαι τε καὶ εἶναι, ἀλλ' ἦτοι ἀπέρχεται ἢ ἀπόλλυται ἐν τούτῳ τῷ παθήματι ».

La grandeur qui est en moi, elle, n'a pas l'audace, étant grande, d'être petite ! Exactement de la même façon, la petitesse qui est en nous ne consent à aucun moment à devenir grande ou à l'être et aucun autre contraire, quand il est encore ce qu'il était, ne peut, en même temps, ni devenir ni être son propre contraire ; mais ou bien il s'en va, ou il périt du fait de se trouver soumis à une telle action.³

On remarque ici que l'argumentation d'Al-Fârâbî apporte davantage d'explications : la chose et son opposé se détruisent mutuellement, c'est pourquoi ils ne peuvent pas exister en même temps. Platon se contente pour sa part de dire que l'un des deux se retire ou périt. Or, il

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ Platon, *Phédon*, 1991, 102e-103a, *op. cit.*, trad. par Monique Dixsaut.

ne faut pas oublier que la signification du verbe "se retirer" veut dire que la chose reste en existence, même si elle se retire ; ce qui signifie que selon Platon la chose demeure en existence en même temps que son opposé. Cela nous permet de juger de l'ambiguïté de l'argumentation de Platon et de son hésitation entre "se retirer" ou "périr", car ces deux verbes donnent deux situations totalement différentes l'une de l'autre, parce qu'en se retirant, la chose, ou son opposé, reste toujours existante. Cependant, "périr" signifie perdre l'existence, et c'est là qu'apparaît le paradoxe Platonicien dans ce sujet, qu'Al-Fârâbî paraît avoir résolu en précisant la seconde solution, "périr" sous l'effet de la destruction par l'opposé ou vice versa, ce qui constitue une argumentation plus logique que celle de Platon.

Al-Fârâbî progresse dans son argumentation en montrant que la cause de la destruction qui a lieu entre la chose et son opposé est qu'« elle [la chose] détruit son opposé (*aḍid*) parce qu'elle s'y trouve et que l'autre aussi s'y trouve, alors qu'elle y était la première (*al-asbaq*)»¹. De ce fait c'est la lutte entre les deux pour leur existence qui pousse la chose à détruire son opposé, mais comment le détruit-elle ?

Il montre que la destruction diffère selon les cas d'opposition entre la chose et son opposé puisque

Si une chose est opposée (*aḍid*) à une autre dans son action (*al-f'āl*), et non dans tous les comportements (*al-aḥwāl*), c'est uniquement leurs actions (*al-af'āl*) qui sont opposées (*al-aḍdād*). De même si c'est dans leur quiddité (*al-hawya*) qu'elles sont opposées (*al-aḍdād*), ce sera uniquement dans leur quiddité (*al-hawya*). Et si c'est dans leur substance (*al-ḡawhar*), elles seront uniquement opposées (*al-aḍdād*) dans leur substance (*al-ḡawhar*).²

Et en ce qui concerne l'opposition de l'Être Premier à son opposé elle se manifeste en leur substance qui n'est ni forme, ni matière, c'est pourquoi

Si l'Être Premier (*al-mawḡūd al-awal*) a un opposé (*aḍid*), son opposé (*aḍid*) le sera en tant que Premier, alors il est nécessaire que l'un d'eux soit détruit et que l'Être Premier (*al-mawḡūd al-awal*) soit annulé à cause (*assabab*) de son opposé (*aḍid*), et cela dans sa substance (*al-ḡawhar*).³

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 47.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

Mais, selon Al-Fârâbî, tout ce qui peut se détruire ne peut avoir sa constitution ni sa perpétuité dans sa substance, car cette dernière serait plutôt insuffisante pour rester dans l'existence et sa substance serait même considérée comme insuffisante pour être : elle serait alors par une autre ; en outre, ce qui peut ne pas être ne peut être éternel et, d'autre part, « celui dont la substance (*al-ğawhar*) est insuffisante pour être et pour demeurer, son existence (*al-wuğūd*) et sa durée doivent être causées, et par conséquent il ne sera donc pas Premier (*al-awal*) »¹. C'est pour cette raison que la non-existence de son opposé est la preuve de son existence en tant qu'Être Premier.

On retrouve toujours l'influence Platonicienne, lorsqu'Al-Fârâbî déclare que l'Être Premier est impérissable puisqu'il est immortel, c'est pourquoi il n'a pas d'opposé, et c'est cette même argumentation qui est exposée chez Platon dans certains passages du *Phédon* (102b jusqu'à 107e), dans lesquels il donne des exemples variés pour prouver que les réalités intelligibles sont immortelles et impérissables parce qu'elles n'ont pas d'opposés. C'est l'idée qu'Al-Fârâbî reprend et qu'il se fait de la réalité intelligible (*al-ma'aqūl*) la plus élevée qui puisse exister et qui est l'Être Premier, qui existe parce qu'il n'a pas d'opposé (*τὸ ἐναντίον/ađid*) et dont l'existence est impérissable car il est immortel.

De ce fait, Al-Fârâbî affirme que l'existence de l'Être Premier précède toute autre existence, en donnant une démonstration de sa théorie qui se base sur un ordre logique qui montre que, si l'Être Premier avait un opposé, il faudrait que ces deux êtres opposés

Aient un lieu (*al-makān*) commun qui les reçoive quand ils se rencontrent, afin de permettre la rencontre où ils se détruisent l'un l'autre. Ce lieu sera soit un substrat (*al-mawdū'*) soit un genre (*annawa'*), soit autre chose qui ne soit pas eux. Ce lieu (*al-makān*) devra être fixe (*thābit*) et ils s'y succéderont à tour de rôle. Ce lieu (*al-makān*) commun sera alors antérieur en existence à chacun d'eux »². Mais, puisque « l'Être Premier est 'la cause première' (*assabab al-awal*) de l'existence (*al-wuğūd*) de tous les êtres »³.

Il en résulte que ce lieu de rencontre ne peut exister et qu'il ne peut par conséquent y avoir d'opposé à l'Être Premier car « il n'a pas été possible de considérer qu'il y a un être au

¹ *Ibid.*

² Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 48.

³ *Ibid.*, p. 43.

même degré que l'Être Premier (*al-mawğūd al-awal*), car les opposés (*al-ađđād*) seraient alors au même degré de l'existence (*al-wuğūd*) »¹.

Par conséquent, l'Être Premier est unique par son existence et aucune chose de son espèce ne s'associe à Lui dans son existence. Cette existence est, comme nous l'avons déclaré dans le chapitre précédent, la plus parfaite qui puisse exister ; elle est en dehors du monde sensible, et existait même avant l'existence de tous les autres êtres car l'Être Premier est la cause de leurs existences et, sans son existence, rien n'aurait existé de ces êtres possibles. Nous verrons cette théorie de façon plus détaillée dans le quatrième chapitre de notre étude.

2. La preuve de l'unicité de l'Être Premier par la négation de toute division de sa substance

Étant donné que l'Être Premier d'Al-Fârâbî est Un, alors Al-Fârâbî n'a pas ménagé sa peine pour prouver son unicité totale, en essayant de démontrer la négation de toute division de la substance de son Être Premier, du fait qu'il a auparavant nié la négation de tout opposé à son Être qui est selon lui totalement Un en sa substance et n'admet aucune division, « parce qu'il n'est pas possible que les termes qui expliquent sa signification (*al-ma'ana*) expriment en leurs parties une des parties par lesquelles l'Être Premier (*al-mawğūd al-awal*) se "substantifie" (*yatağawhar*) »².

Mais, puisqu'il ne peut être substantifié (*yatağawhar*) par ses parties, il n'est donc pas divisible, car si cela se produisait, selon Al-Fârâbî, « les parties (*al-ağzā'*) par lesquelles il se substantifie (*yatağawhar*) seraient des causes (*al-asbāb*) de son existence, comme le seraient les significations (*al-ma'anī*) qui expriment les parties d'une chose comme causes de l'existence (*al-wuğūd*) de ce qui est défini »³. C'est pourquoi Al-Fârâbî note que « la matière (*al-mādda*) et la forme (*aşūra*) sont les causes (*al-asbāb*) de ce qui est composé par elles »⁴ : cela n'est pas possible pour l'Être Premier, car il n'est pas constitué de forme et matière comme nous l'avons vu, surtout « parce qu'il n'y a absolument pas de cause (*assabab*) à son existence (*al-wuğūd*) »⁵.

¹ *Ibid.*, p. 48.

² *Ibid.*, p. 49.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

Par conséquent, Al-Fârâbî refuse la division de l'Être Premier dans cette modalité puisqu'il est pour lui une réalité intelligible, comme il refuse toute autre division (*al-qisma*) de lui soit dans la quantité (*al-kamiyā*)¹, soit dans tout autre genre de division², car cela implique « forcément qu'il n'y ait pas en Lui ni étendue, ni corps »³.

Ainsi l'Être Premier est Un (*ĕv/al-wāhid*) par cet aspect car, pour Al-Fârâbî,

Une des désignations de l'Un (*al-wāhid*) est qu'Il ne soit pas divisible. Or toute chose qui ne peut d'aucune façon se diviser (*yanqasim*) sera une par cet aspect. Si c'est par l'aspect de son action (*al-fi'al*), elle sera une par rapport à l'action (*al-fi'al*). Si c'est par la quiddité (*al-māhya*), elle le sera par la quiddité (*al-māhya*). Et ce qui ne peut être divisé dans sa substance (*al-ġawhar*) est Un (*al-wāhid*) dans sa substance (*al-ġawhar*). Donc l'Être Premier (*al-mawġūd al-awal*) est indivisible dans sa substance (*al-ġawhar*).⁴

Cette négation totale de toute division de la substance de l'Être Premier reflète encore une fois l'influence de Platon sur Al-Fârâbî, puisque l'on trouve la même idée développée dans son dialogue *Parménide* (128e-138a) pour prouver l'existence des réalités intelligibles, alors qu'Al-Fârâbî s'est permis de s'en servir afin de démontrer l'unicité de l'Être Premier; malgré cette petite différence entre tous deux dans le but du développement de cette idée, Al-Fârâbî semble bien influencé par Platon qui dit au sujet de cette idée : « *Ὅτ' ἄρα ὅλον ἔσται οὔτε μέρη ἔξει, εἰ ἔν ἔσται τὸ ἔν* » « Par voie de conséquence, il ne sera pas un tout et il n'aura pas de parties, cet un, s'il est un »⁵.

Et pour argumenter sa théorie, Platon se sert de l'exemple de la grandeur :

« Οἴμαι σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἕν ἕκαστον εἶδος οἴεσθαι εἶναι ὅταν πόλλ' ἄττα μεγάλα σοι δόξη εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἕν τὸ μέγα ἡγήεῃ εἶναι. - Ἀληθῆ λέγεις, φάναι <τὸν Σωκράτη> ».

Si je ne me trompe pas, toute idée te paraît être une, par cette raison : lorsque plusieurs objets te paraissent grands, si tu les regardes tous à la fois, il te semble qu'il y a en tous un seul et même caractère, d'où tu infères que la grandeur est une. C'est vrai, dit Socrate.⁶

Et donc, une idée ne peut se diviser. C'est cette même position que Socrate défend pleinement dans son dialogue avec Parménide lorsqu'il lui lance : « Mais, Parménide [...],

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Platon, *Parménide*, 1994, 137d, *op. cit.*, trad. par Luc Brisson.

⁶ *Ibid.*, 132a.

peut-être chacune de ces idées (*τῶν εἰδῶν ἕκαστον*) n'est-elle qu'une pensée (*νόημα*) qui ne peut exister ailleurs que dans l'âme (*ἐν ψυχᾷ*) ? Dans ce cas, chaque idée serait une et indivisible (*ἕν*) »¹.

Dans la philosophie Platonicienne, l'idée est indivisible et, comme le Dieu d'Al-Fârâbî est une réalité intelligible (*εἶδος / al-ma'aqûl*), par conséquent il est une idée (*ιδέα*) : alors Lui aussi est indivisible dans son unicité qu'Al-Fârâbî a défendue pour argumenter sa théologie monothéiste abrahamique car, d'après lui, l'unicité de l'Être Premier est le principe de base de sa doctrine musulmane.

On peut en conclure, à la fin de ce chapitre, que le cheminement de preuves dans l'argumentation d'Al-Fârâbî sur l'existence de Dieu est passé par les trois étapes suivantes :

1. La preuve ontologique reposant sur sa religion musulmane abrahamique monothéiste (Islam), qui donne une définition bien précise de Dieu et dont Al-Fârâbî est parti pour prouver l'existence de Dieu ; et dont l'on peut dire qu'elle est davantage religieuse que philosophique et se base davantage sur la foi que sur le raisonnement logique ;
2. La preuve de causalité d'Aristote avec une différence de conception entre les deux que nous allons étudier lorsque nous aborderons le sujet du Dieu créateur dans le chapitre suivant ; preuve qui illustre l'influence de la philosophie d'Aristote sur Al-Fârâbî ;
3. La preuve de l'existence de l'Être Premier par la négation de l'existence de tout être opposé à lui, dans laquelle Al-Fârâbî paraît très influencé par la preuve de l'hypothèse de la co-présence d'opposés aux réalités intelligibles issue de la philosophie Platonicienne.

Dans ce système démonstratif, Al-Fârâbî s'est servi de ses connaissances des traits philosophiques de Platon et d'Aristote pour forger sa propre philosophie qui s'avère tout à fait religieuse avant tout car, pour bien tisser son système d'argumentation de l'existence de Dieu et rester toujours dans la lignée de sa religion monothéiste, il a argumenté pour prouver l'unicité de son Être Premier par la négation de toute division de sa substance. En suivant

¹ *Ibid.*, 132b.

cette démarche, Al-Fârâbî a fermé la boucle de son système destiné à argumenter pour prouver la véracité de sa religion qu'il a qualifiée de vertueuse, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre.

Par conséquent, ce système démonstratif, dans lequel al- Fârâbî prétend se servir de la philosophie en tant qu'outil de démonstration rationnelle, n'est en réalité qu'une démonstration basée sur une théologie dogmatique musulmane. Ce système démonstratif n'était donc pas purement rationnel, mais avait pour but de défendre sa religion musulmane monothéiste abrahamique.

Quatrième Chapitre

Les attributs de l'Être Premier dans la philosophie d'Al-Fârâbî

L'Être Premier d'Al-Fârâbî que nous venons de voir, dans le chapitre précédent, est une Essence indivisible, une substance en acte puisqu'elle est exempt de toute matière, et est un intellect en acte qui s'intelligé lui-même. C'est un Être qui est parfait en soi et en ses actes et n'a ni opposé ni un autre être qui lui précède. Il est la cause première de toutes les autres existences qui sont émanées par lui, suivant une hiérarchie d'intellects et existences toutes dépendantes de Lui. De ce fait, comme toute autre existence. Il est tel que le décrit Al-Fârâbî :

L'Être Premier (*al-mawğūd al-awal*), qui est complètement différent de ce qui est autre que lui et cela d'une manière plus noble, plus parfaite et plus haute, telle que rien ne l'égalé en son être, ni ne lui est – au sens propre et non au sens figuré – semblable, mais que, malgré cela, il était nécessaire de lui attribuer des qualités (*aşifāt*) et de le désigner par les mots univoques qu'on emploie à son sujet : il faut nécessairement que l'on sache pour chacun des mots que nous prononçons à propos de quelqu'une de ses qualités (*aşifāt*) qu'il est éloigné, par son essence (*addāt*), de la signification que nous nous représentons par ces mots, et cela, ainsi que nous l'avons dit, d'une manière plus noble et plus haute.¹

Il faut bien préciser que ces paroles sont destinées aux théologiens de son époque car, comme cela est bien connu, le grand conflit qui existait entre les théologiens et les philosophes durant cette période tournait autour du sujet principal de la religion qui est la définition de Dieu et de ses attributs (*aşifāt*), puisqu'une tendance religieuse doctrinaire commençait à se propager et décrivait Dieu selon la forme humaine, lui attribuait des qualités humaines et le représentait d'une manière tout à fait humaine². Les partisans de cette tendance se sont orientés vers elle en essayant d'interpréter des versets coraniques qui parlent de Dieu en tant qu'Être suprême et de ses qualités, ils ont alors donné une certaine représentation à Dieu qui se rapproche de la forme humaine³. C'est pourquoi Al-Fârâbî a précisé, avant de

¹ Al-Fârâbî, 1989a, *op. cit.*, p. 91.

² Abd El-Kaher Al-Baghdadi, *Al-Farq byn al-firaq wa bayan al-firqa anajya (La Différence entre les groupes et la représentation du groupe sauvé)*, Beyrouth, Éditions Dar El-Afak El-Djadida, 1982, p. 165.

³ *Ibid.*, p. 166.

parler des attributs de son Être Premier, que ses qualités n'ont aucune similitude avec les qualités humaines, tout comme son Être Premier ne ressemble en rien à l'être humain.

1. L'Être Premier est vérité

L'Être Premier, selon Al-Fârâbî, est lui-même la vérité, parce que « la vérité (*al-ḥaq*) accompagne l'existence (*al-wuġūd*) »¹, c'est pourquoi selon lui la vérité est elle-même la réalité (*al-ḥaqīqa*)². Mais de quelle vérité ou de quelle réalité veut-il parler ?

C'est de la réalité intelligible dont il parle, puisque c'est cette réalité qui accompagne l'existence de l'Être Premier, qui est une réalité intelligible, c'est pourquoi il dit : « La réalité (*al-ḥaqīqa*) d'une chose, c'est l'existence (*al-wuġūd*) qui lui est propre »³ ; et du moment que l'Être Premier est un intellect (*voṓς / al-'aqal*), il intellige donc sa réalité intelligible (*εἶδος / al-ma'aqūl*). Ainsi l'Être Premier d'Al-Fârâbî est vérité (*ἀλήθεια / al-ḥaq*) suivant deux aspects⁴ :

1. Du fait de son existence qui est la plus parfaite qui soit ;
2. Parce qu'il est lui-même l'intellect (*voṓς / al-'aqal*) et intelligible (*εἶδος / al-ma'aqūl*).

De par ces deux aspects, l'existence de l'Être Premier « est vérité (*al-ḥaq*) par son essence (*addāt*) sans qu'on lui ajoute quelque chose à ce qu'elle intellige, on dit qu'elle est l'être »⁵. Cette idée est typiquement Platonicienne dans son aspect qui se fonde sur sa théorie des réalités intelligibles. Et du moment qu'Al-Fârâbî a défini l'Être Premier comme étant la réalité intelligible la plus parfaite, et du fait que l'intellect est lui-même vérité, c'est pourquoi « l'Être Premier (*al-mawġūd al-awal*) n'a pas besoin pour être Vérité (*al-ḥaq*), en tant qu'Il est Intelligible (*ya'aqil*), d'une autre essence (*addāt*) en dehors de Lui pour l'intelliger (*ya'aqil*) »⁶. Cela explique pourquoi « sa réalité (*al-ḥaqīqa*) n'est pas autre chose que d'être vérité (*al-ḥaq*) »⁷.

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 51.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁷ *Ibid.*

Par conséquent, l'Être Premier, dont l'existence est obligatoire et nécessaire, est lui-même vérité parce qu'il est intellect, et sa substance s'intelligit par elle-même sans avoir besoin d'autre chose en dehors d'elle pour s'intelligir.

2. L'Être Premier est lui-même savant, savoir et connaissance

Selon la théologie d'Al-Fârâbî, l'Être Premier, puisqu'il est la vérité, est donc lui-même savant, savoir et connaissance : mais comment peut-il être tout ceci en même temps ?

Commençons d'abord par la connaissance : l'Être Premier d'Al-Fârâbî est connaissant et « n'a pas besoin pour connaître (*ya'arif*) d'une autre essence (*addât*) qui lui ferait acquérir par sa connaissance (*al-ma'arifa*) quelque chose qui soit plus éminent que lui et qui est en dehors de son essence (*addât*) »¹. Il est aussi connaissable, hormis qu'« il n'a pas besoin non plus pour être connaissable (*ma'arūf*) d'une autre essence (*addât*) qui le connaîtrait, il se suffit par sa Substance (*al-ğawhar*) pour connaître et pour être connaissable (*ma'arūf*) »². D'ailleurs, sa connaissance (*al-ma'arifa*) n'est pas autre chose que sa Substance (*al-ğawhar*), qui est elle-même son existence comme étant existence obligatoire, c'est pour cette raison qu'« il connaît (*ya'alam*), il est connaissable (*ma'arūf*) et il est connaissance (*al-ma'arifa*) »³.

Cette même idée a été évoquée par Platon dans ses dialogues quand il écrit qu'à cette question :

"Allons, dis-nous, celui qui connaît connaît-il quelque chose ou connaît-il rien ?" (*Ὁ γινώσκων γινώσκει τι ἢ οὐδέν ;*) Toi justement, réponds-moi à sa place.

- Je répondrai, dit-il, qu'il connaît quelque chose.

- Quelque chose qui est ou qui n'est pas ? (*πότερον ὄν ἢ οὐκ ὄν ;*).

- Quelque chose qui est. Comment en effet ce qui n'est pas pourrait-il être connu (*γινωσθῆναι*) ?⁴.

Al-Fârâbî reprend cette même idée pour parler de la connaissance (*γινῶσις/al-ma'arifa*) que l'Être Premier a par sa substance (*οὐσία /al-ğawhar*), cette connaissance parfaite qui est due à son existence parfaite parce que son existence est elle-même sa substance. Et, par sa connaissance, du moment qu'il est intellect (*νοῦς/al-'aqal*) et intelligible

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 51.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Platon, *La République*, 2008d, V, 476e, *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

(*εἶδος/al-ma'aqūl*), il est savant (*σοφός/al-'ālim*) en même temps. C'est ce qu'Al-Fârâbî a essayé de dire dans le passage suivant :

Tout ce qui a une existence (*al-wuġūd*) parfaite, lorsqu'il est connu (*ma'arūf*) et intelligé (*yo'aqal*), ce qui est connu (*ma'arūf*) de lui et ce qui en est intelligé (*yo'aqal*) est d'autant plus parfait que ce que nous intelligeons (*na'aqil*) et connaissons (*na'arif*) de lui en nous est conforme avec ce qui existe de lui.¹

C'est la même idée de Platon, mais interprétée autrement, lorsqu'il dit : « *Ὁὐκοῶν ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γινῶσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι* » « Ce qui est complètement est complètement connaissable, alors que ce qui n'est aucunement est entièrement inconnissable »².

Par conséquent, selon ces deux philosophes, on doit connaître la chose selon ce qu'elle est en réalité, comme l'interprète Al-Fârâbî : « C'est selon son existence (*al-wuġūd*) extérieure à nous-mêmes que son intelligence (*al-ma'aqūl*) dans nos âmes sera en conformité avec son existence. Lorsqu'un être est imparfait dans son être, son intelligibilité en nous est imparfaite »³.

Ainsi, selon Al-Fârâbî, et suivant la philosophie Platonicienne qu'il a adoptée dans sa théologie, puisque l'existence de l'Être Premier est parfaite, celui-ci est donc parfaitement connu par la pensée humaine ; Al-Fârâbî le dit clairement : « Il faut donc pour l'Être Premier, qui est l'Être Parfait (*kāmīl*), que ce que nous intelligeons (*na'aqil*) de Lui, soit d'une extrême perfection (*al-kamāl*) »⁴. Mais telle est la problématique qui se pose ici : du moment que l'existence de l'Être Premier est parfaite, telle que la décrit Platon Al-Fârâbî, ceci doit-il inclure que la connaissance humaine de l'Être Premier doit être par conséquent parfaite, comme le mentionne Al-Fârâbî ici, or la connaissance humaine ne peut être parfaite du fait de l'imperfection de l'existence humaine.

Cette question nous amène vers une autre problématique qui est en relation avec celle-ci et concerne la définition de la vérité chez Platon, qui induit que l'on ne peut connaître ce qui n'existe pas, mais ce qui existe : ce qui a une existence parfaite, on le connaît

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 52.

² Platon, *La République*, 2008d, V, 477a, *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

³ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 52.

⁴ *Ibid.*, p. 53.

parfaitement. Ainsi, Al-Fârâbî a adopté cette définition par laquelle il en est venu à dire que, puisque l'existence de l'Être Premier est la plus parfaite qui soit, il est donc vérité et, par conséquent, notre connaissance de lui est la plus parfaite qui soit. Or, ce n'est pas le cas dans la conscience humaine car ce que Platon et Al-Fârâbî avancent d'après cela, c'est l'inexistence de l'erreur.

Al-Fârâbî étant bien conscient de cette situation critique, il donne plus d'explications en ce qui concerne l'intellection des choses imparfaites en montrant que « lorsqu'elles (*les choses*) sont intelligées (*ma' aqūla*) par nous, elles le sont d'une façon imparfaite (*annaqş*), car elles sont en elles-mêmes des existences (*al-mawğūdāt*) imparfaites (*annaqişa*) »¹. Et parmi ces existences imparfaites, Al-Fârâbî nomme la non-existence (*al-'adam*)² comme état d'imperfection (*annaqş*) que Platon a nommée l'altérité³; Al-Fârâbî explique la mauvaise connaissance de cet état qui est due à l'imperfection de son existence. Mais, si l'on suit sa logique cela ne résout pas la problématique de notre connaissance imparfaite, en tant qu'humains, de l'Être Premier dont l'existence est la plus parfaitement parfaite selon Al-Fârâbî.

Ce dernier a essayé de trouver une issue à cette situation critique en montrant que notre connaissance imparfaite de l'Être Premier n'était pas due à l'imperfection de son existence— car elle est parfaite —, mais à « la faiblesse (*aḍa'af*) de notre intellect (*al-'aqal*), et [à] son interférence avec la matière (*al-mādda*) et le non-être (*al-'adam*) : nous éprouvons une difficulté pour son appréhension et pour l'imaginer (*yataşawar*). Nous sommes faibles pour l'intelliger (*ya' aqil*) selon son Être »⁴.

Et pour plus d'explications, Al-Fârâbî donne un exemple d'analogie avec la lumière et montre :

Plus la lumière (*annūr*) est forte, plus notre vue à la regarder est faible. Non pas qu'elle se cache ou qu'elle diminue, au contraire, la lumière (*annūr*) reste en elle-même dans son extrême luminosité et apparence, mais la lumière (*annūr*), dans sa perfection (*al-kamāl*) en tant que lumière (*annūr*), éblouit la vue et la trouble.⁵

¹ *Ibid.*, p. 52.

² *Ibid.*

³ Luc Brisson et Jean-François Pradeau, *op. cit.*, p. 151.

⁴ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 53.

⁵ *Ibid.*

Cette analogie de la lumière (*annūr*) avec l'Être Premier est telle que « son extrême perfection (*al-kamāl*) nous éblouit, et nous sommes incapables de l'imaginer (*yataṣawar*) parfaitement »¹.

Par conséquent, selon Al-Fârâbî, les intelligibles (*εἶδη / al-ma'aqūlat*) sont imparfaits en nous, et notre imagination d'eux est faible, et ce pour deux raisons² :

1. Il y a empêchement dû à leurs essences que l'on ne peut imaginer et donc comprendre parfaitement à cause de la faiblesse de leurs êtres, et de leurs imperfections ;
2. Ou bien, étant donné notre inaccessibilité à les comprendre, à cause de la faiblesse de notre esprit et de notre intelligence qui sont très éloignés de la substance d'un tel Être et qui sont impuissants à le représenter dans sa perfection totale.

Ces deux raisons représentent les deux cas extrêmes des existences : l'une réside dans la plénitude de la perfection, et l'autre dans l'imperfection absolue. Cependant, notre connaissance de l'Être Premier est parfaite en elle-même mais imparfaitement connaissable par l'humain à cause de l'état imparfait de l'humain qui est enveloppé par la matière (*ῥλη / al-mādda*), qui l'empêche d'être proche de la substance parfaite de l'Être Premier. Or, sa connaissance de sa propre substance, qui est parfaite, est-elle aussi parfaite puisqu'il est lui-même connaissance et est parfait dans son existence. Et, de ce fait, il est également savant (*σοφός/al-'ālim*)³. Et sa connaissance (*γνώσις/al-ma'ārifā*) n'est autre que la science (*ἐπιστήμη/al-'ilam*), puisque c'est la seule qui nous permet d'avoir des connaissances vraies et stables : du moment que l'intelligible (*εἶδος/al-ma'aqūl*) est présenté comme la réalité véritable (*ἀλήθεια /al-ḥaqīqa*), il est considéré comme l'objet exclusif de la science. C'est sur cette même idée que Platon attire attention lorsqu'il déclare :

« Δῆλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν ἐλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ' αὐτὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἥπερ πέφυκεν ».

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 52.

Il est évident que les choses ont elles-mêmes une certaine réalité stable qui leur appartient et qui n'est pas relative à nous, qu'elles ne sont pas dépendantes de nous, entraînées çà et là par notre imagination, elles ont par elle-mêmes un rapport à leur propre réalité conformément à leur nature.¹

Et du moment que l'Être Premier d'Al-Fârâbî est parfait en lui-même, par son existence et par sa connaissance, la connaissance avec laquelle il est connaissant (*ya'arif*) et connaissable (*al-m'arūf*) en lui-même sans avoir besoin d'une autre substance en dehors de lui pour se connaître, il est de ce fait savant (*σοφός/al-'alim*) en même temps parce qu'en son existence est la connaissance (*γνώσις/al-ma'ārifa*) et le savoir (*ἐπιστήμη/al-'ilam*) en un même sens². Mais comment l'Être Premier peut-il être connaissance et savoir en même temps ?

Selon Al-Fârâbî, c'est parce qu'il est sage (*hakīm*)³, et il définit la sagesse (*σοφία / al-hikma*) de telle façon que : « l'intelligence (*al-'aqal*) a avantagé les choses par la science (*al-'ilam*) la plus éminente. L'Être Premier (*al-mawğūd al-awal*), en tant qu'il intellige (*ya'aqil*) son Essence (*addāt*) et qu'il la connaît, connaît par ce fait les choses éminentes »⁴. Cette science (*ἐπιστήμη/al-'ilam*) éminente est « la science (*al-'ilam*) permanente qui ne s'efface pas. Et c'est la connaissance (*al-ma'ārifa*) que l'Être Premier (*al-mawğūd al-awal*) a de son Essence (*addāt*) »⁵.

Il en résulte que l'Être Premier se connaît par une science éminente qui ne s'efface pas et que dans son savoir de son soi, il n'a pas besoin d'autre essence en dehors de lui pour se connaître, car lui-même est connaissance puisqu'il arrive à s'intelliger lui-même parce qu'il est lui-même l'intellect : le savoir pour lui est un acquis. Par conséquent, il est savant et il est de ce même fait sage, comme le déclare Platon à la fin du *Phèdre* lorsqu'il voit que seul Dieu peut être nommé ainsi parce qu'il est le seul qui puisse atteindre la connaissance véritable⁶.

Mais Al-Fârâbî ne se contente pas de qualifier l'Être Premier de sage ou de savant comme Platon l'a lui-même fait, il voit qu'il est lui-même la connaissance la plus parfaite et donc savoir, parce qu'il est lui-même l'intellect, la vérité et la réalité intelligible la plus

¹ Platon, *Cratyle*, 2008a, 386 [d-e], *op.cit.*, trad. par Catherine Dalimier.

² Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 53.

³ *Ibid.*, p. 51.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Platon, *Phèdre*, 2008f, 278 [a-d], *op.cit.*, trad. par Luc Brisson.

parfaite. Cependant, nous, en tant qu'êtres humains, et à cause de la matière qui nous enveloppe, nous ne parvenons pas à le connaître parfaitement parce que nos substances sont éloignées de la substance de l'Être Premier qui est parfaite, contrairement aux nôtres qui sont imparfaites et ainsi « plus nos substances (*al-ğawāhir*) s'approchent de l'Être Premier (*al-mawğūd al-awal*), plus notre imagination (*attaşawūr*) de Lui devient précise, parfaite et vraie»¹ : cette étape est réalisée lorsque nous devenons une intelligence en acte (*ἐνεργεία νοῦς / al-'aqal bi al-fi'al*)² et ainsi, « lorsque nous nous dépouillons complètement de la matière (*al-mādda*), notre intelligence (*al-ma'aqūl*) de Lui devient la plus parfaite qui soit »³.

Et puisqu'il est très difficile pour l'humain de se dépouiller complètement de la matière, il ne pourra, donc, avoir jamais une connaissance parfaite de l'Être Premier. Platon a appelé philosophie (*φιλοσοφία/al-fālsafa*), cette manière de connaître les choses, puisque le Dieu est savant (*σοφός/al-'alim*) parce qu'il a le savoir (*σοφία /al-'ilam*) absolu, tandis que les êtres humains sont des philosophes (*φιλόσοφοι/al-falāsifa*) ou des amis de la sagesse, comme il les a appelés : « L'appeler "sage" (*σοφόν*), *Phèdre*, c'est à mon avis du moins, quelque chose d'excessif, et qui ne convient qu'à un dieu (*θεῶν*), mais l'appeler "*philosophe*" (*φιλόσοφον*), ou lui donner un nom de ce genre, voilà qui lui conviendrait mieux et qui serait mieux dans le ton »⁴, parce que les humains n'ont pas la perfection et resteront de ce fait toujours philosophes, demeurant voués à ne saisir que partiellement la réalité parfaite qui est une réalité intelligible.

Selon Al-Fârâbî, pour être philosophe, il faut qu'une partie de l'âme évolue pour devenir une intelligence en acte (*ἐνεργεία νοῦς/al-'aqal bi al-fi'al*)⁵. C'est l'opération que Platon appelle la contemplation des réalités intelligibles. C'est d'ailleurs sur ce point précis que le Dieu (*θεός*) de Platon se distingue radicalement des hommes, car au moment où l'être humain tend vers le savoir par la philosophie, le Dieu possède quant à lui la sagesse, c'est pourquoi : « Θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι - ἔστι γάρ - οὐδ' εἶ τις

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 54.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Platon, *Phèdre*, 2008f, 278d, *op.cit.*, trad. par Luc Brisson.

⁵ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 54.

ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ » « Aucun dieu ne tend vers le savoir ni ne désire devenir savant, car il l'est ; or, si l'on est savant, on n'a pas besoin de tendre vers le savoir »¹.

Par conséquent, Al-Fârâbî est totalement influencé par la philosophie Platonicienne dans sa théologie, même si on le qualifie aussi bien d'aristotélécien que de Platonicien². Bien qu'il ait essayé de concilier ces deux tendances philosophiques, il semblerait qu'il ait été influencé dans sa théologie tout autant par Platon que par Aristote et que, pour lui, l'Être Premier soit parfaitement connaissant, connaissable, savant, connaissance et savoir.

Or, la différence entre Al-Fârâbî et Aristote sur le sujet de la connaissance de Dieu est telle que, contrairement à Al-Fârâbî, Aristote considère que le Dieu n'a pas de science (*ἐπιστήμη / al-'ilam*) au sens où il n'a pas besoin de déployer des raisonnements dans le temps pour connaître ce qu'il connaît déjà, c'est-à-dire lui-même : cet état de contemplation, Dieu l'a toujours. C'est pourquoi la science a beau être admirable, elle est typiquement humaine, selon Aristote. Cependant ils sont tous les deux d'accord sur le fait que, lorsque la pensée ne dépend pas, comme chez l'homme, des sens et de l'imagination ou autrement dit de la matière (*ὄλη / al-mādda*), elle doit être la connaissance (*γνώσις/al-ma'ārifa*) de ce qui est le meilleur – et ce qui est le meilleur, c'est bien Dieu. C'est lui-même qui fait l'objet de sa propre pensée, puisque :

« Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν ».

L'intellect a l'intellection de lui-même par une saisie de l'intelligible, car il devient intelligible en touchant et en pesant l'intelligible, de sorte que l'intellect est la même chose que l'intelligible³.

Ainsi ce qu'Aristote attribue à Dieu, contrairement à Platon et Al-Fârâbî, est une pensée ayant uniquement elle-même pour objet car, pour lui, que pense le Dieu ?

Y a-t-il donc une différence ou n'y en a-t-il aucune, qu'il pense le beau (*τὸ καλόν*) ou qu'il pense (*τὸ νοεῖν*) n'importe quoi ? Ou bien même, n'est-il pas absurde de réfléchir (*τὸ διανοεῖσθαι*) sur certaines choses ? Il est donc évident qu'il pense ce qui est le plus divin (*τὸ θειότατον*) et le plus précieux (*τιμιώτατον*) et qu'il ne change pas d'objet.⁴

¹ Platon, *Le Banquet*, 2008e, 204a, *op.cit.*, trad. par Luc Brisson.

² Mustapha Galeb, *op.cit.*, p. 37.

³ Aristote, *Métaphysique*, 2008, Λ, 9, 1072b [19-21], *op. cit.*, trad. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

⁴ *Ibid.*, Λ, 9, 1074b [23-26].

En affirmant la première possibilité, Aristote nie implicitement la seconde et en fait explicitement également beaucoup de ce que la seconde pourrait impliquer ; il refuse à Dieu toute connaissance du mal et tout passage d'un objet de pensée à un autre. Ce désir d'éliminer de la pensée divine tout rapport avec le mal et toute ombre de changement aboutit à l'idéal impossible et stérile d'une pensée n'ayant d'autre objet qu'elle-même.

C'est là toute la différence entre Aristote d'un côté et Al-Fârâbî de l'autre : attribuer à Dieu la connaissance de soi seulement comme chez Aristote, ou bien la connaissance de soi et de l'univers de même que chez Al-Fârâbî, qui explique :

Lorsqu'il contemple (*yataammal*) sa puissance (*al-maqdira*) majestueuse, il contemple (*yataammal*) de cette capacité (*al-qudra*) ce qu'elle engendre et, par ce fait, il contemple (*yataammal*) le tout. Et ainsi son savoir (*al-'ilam*) de lui est cause (*assabab*) de son savoir (*al-'ilam*) d'autres existences (*al-mawğūdāt*), puisqu'il est possible qu'un certain savoir (*al-'ilam*) soit cause (*assabab*) de certain autre savoir¹ (Nous traduisons).

Cela signifie que lorsque l'Être Premier pense à lui-même, il songe à sa majestueuse puissance, et de là connaît les existences possibles dont il est la première cause (*τὸ ὄν ἕνεκα/assabab al-awal*). De ce fait, sa connaissance de lui-même est la cause de sa connaissance des existences possibles. Mais, la problématique qu'a créée cette théorie Fârâbienne chez les théologiens de son époque se base, selon eux, sur le principe que, si Dieu possède une connaissance sur les autres existences possibles, cela inclurait une multiplicité en son essence d'un côté, et un changement en elle d'un autre côté. Toutefois, si l'on dit qu'il n'a pas de connaissance concernant les existences possibles, cela impliquerait de le qualifier d'ignorant². Al-Fârâbî a essayé de résoudre cette même problématique en affirmant au sujet de l'Être Premier : « Son premier savoir (*al-'ilam*) de soi ne se divise pas et son second savoir (*al-'ilam*) par soi, s'il se multiplie, cette multiplication n'est pas en soi mais après son soi »³ (Nous traduisons).

Ainsi, le savoir de l'Être Premier sur les existences possibles changeantes ne l'est que d'une manière universelle, c'est pourquoi son savoir ne change pas et par conséquent, sa substance non plus par le biais de la modification des existences possibles changeantes et périssables : ici apparaît toute la différence entre le savoir divin et le savoir humain, selon Al-Fârâbî, parce que l'Être Premier

¹ Al-Fârâbî, 1946, *op. cit.*, p. 46.

² Mohammed Al-Bahie, *Al-jānib al-ilāhī fi al-fikr al-islamī (Le côté divin de la pensée islamique)*, Le Caire, Éditions Maktabat Al-Wathba, 1982, p. 467-468.

³ Al-Fârâbî, 1946, *op. cit.*, p. 5.

Est un savant dont le savoir (*al-'ilam*) ne change pas, parce qu'il connaît les choses par les causes (*al-asbāb*) intellectuelles (*al-'aqlīya*) et le classement (*atartīb*) existentiel et non par les sens (*al-ḥawās*), et le savoir intellectuel ne change pas, par contre celui qui est requis par les sens (*al-ḥawās*) change.¹ (Nous traduisons).

Même si Al-Fârâbî a bien souligné la différence qui existe entre le savoir divin et le savoir humain, qui ne change pas et qui n'inclut pas une multiplicité dans la substance divine, il n'a pas pu dépasser ce stade et montrer le "comment" de ce savoir divin : telle fut la tâche qu'a assumée Avicenne en se concentrant, dans ses ouvrages, sur une explication du "comment" de ce savoir divin basée sur la philosophie d'Al-Fârâbî sur le savoir divin².

3. L'Être Premier est vivant

L'Être Premier d'Al-Fârâbî est « vivant (*al-ḥay*) et vie (*al-ḥayāt*) aussi »³. Mais doit-on désigner par-là deux essences différentes ?

Apparemment, Al-Fârâbî nie cela et explique que, selon cette présentation,

On ne désigne pas deux essences (*dātayn*), mais une seule, car la signification du vivant (*al-ḥay*) est qu'il intellige (*ya'aqil*) le plus éminent Intelligible (*al-ma'aqūl*) par la plus éminente Intelligence (*al-'aqaal*), ou qu'Il connaît (*ya'arif*) la plus éminente Connaissance (*al-ma'ārifa*) par la plus éminente Science (*al-'ilam*).⁴

Ici, l'on retrouve l'influence aristotélicienne sur Al-Fârâbî, qui paraît évidente en comparaison avec ce passage :

« Καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίου. Φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδίου ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδίου ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός ».

Et la vie aussi, certes, lui appartient, car l'acte de l'intellect est vie et l'acte est le dieu. La vie du dieu qui, par elle-même, est la meilleure et éternelle est acte. Nous affirmons donc que le dieu est l'animal éternel et le meilleur, de sorte que la vie et la durée continue et éternelle appartiennent au dieu, car le dieu est cela même.⁵

¹ Al-Fârâbî, 1988, *op. cit.*, p. 24.

² Mohamed Abd-Rahman Marhaba, *Min al-falsāfa al-yūnānīya ila al-falsāfa al-islāmīya (De la philosophie grecque à la philosophie musulmane)*, Beyrouth-Paris, Éditions Dar Al-Aouïdat, 1981, p. 498-499.

³ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 52.

⁴ *Ibid.*

⁵ Aristote, *Métaphysique*, 2008, Λ, 7, 1072b [26-30], *op. cit.*, trad. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

Al-Fârâbî et Aristote paraissent tous deux s'accorder sur l'idée selon laquelle le Dieu, bien qu'étant vivant (*al-ḥay/ζῶον*), n'a pas de corps, car sa substance (*οὐσία/al-ḡawhar*) n'est faite ni de matière (*ὕλη/al-mādda*) ni de forme (*aṣūra*). Mais on parle ici du Premier moteur (*τὸ πρῶτον κινῶν*) d'Aristote et de l'Être Premier (*al-mawḡūd al-awal*) d'Al-Fârâbî, car selon Aristote les autres dieux ont des corps, de même que Platon considère que les dieux sont dotés de corps. En revanche, Platon ne définit pas exactement le démiurge (*δημιουργός*) dans sa théologie et ne dit pas qu'il est doté d'un corps et d'une matière. Les réalités intelligibles (*εἶδη/al-ma'aqūlat*), selon lui, ne sont pas non plus dotées de matière. Ainsi, selon Platon, à l'exception du démiurge et des réalités intelligibles, les autres dieux, qui sont les dieux traditionnels et les dieux célestes, sont dotés de corps. De même pour Aristote : à l'exception du Premier moteur, tous les autres dieux sont dotés de corps, cependant tous ces dieux ont des corps indestructibles.

Platon définit ainsi chacun de ces dieux : « Nous nous forgeons une représentation du divin (*πλάττομεν...θεόν*) : c'est un vivant immortel (*ἀθάνατόν τι ζῶον*), qui a une âme (*ἔχον μὲν ψυχὴν*), qui a un corps (*ἔχον δὲ σῶμα*) »¹. Une telle définition de la vie des dieux chez Platon nous montre qu'il lie la qualité de la vie d'une manière conditionnelle à la présence du corps, or une telle posture n'existe ni dans la pensée d'Aristote ni dans celle d'Al-Fârâbî. C'est ici qu'apparaît la différence entre ces trois philosophes, car au moment où l'on trouve Platon qui conditionne l'existence de la vie des dieux à la relation éternelle entre leurs âmes et leurs corps indestructibles, on observe que contrairement à lui, Aristote et Al-Fârâbî conditionnent la présence de la vie du Premier moteur et de l'Être Premier à l'intellection, puisqu'intelliger est signe de vie. C'est cette relation qu'Al-Fârâbî essaie d'expliquer lorsqu'il déclare : « On dit de nous que nous sommes vivants (*al-aḥyā'*), si nous appréhendons les meilleures compréhensions par la meilleure appréhension (*al-idrāk*) »². Et de ce fait, il se pose la question suivante : « La meilleure intelligence (*al-'aqal*) n'est-elle pas celle qui intellige (*ta'aqil*) et qui connaît les meilleurs intelligibles (*al-ma'aqūlat*) par la meilleure science (*al-'ilam*) ? »³. Puis, il répond à cette même question en stipulant qu'« alors elle est – à plus forte raison – vivante (*ḥayya*) en tant qu'elle est intelligence (*al-'aqal*) »⁴.

¹ Platon, *Phèdre*, 2008f, 246 [c-d], *op.cit.*, trad. par Luc Brisson.

² Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 52.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

Par conséquent Al-Fârâbî est d'accord avec Aristote sur le fait que l'Être Premier, tout comme le Premier moteur, est vivant (*ζῶονlal-ḥay*) parce qu'il intellige et possède sa connaissance en soi, avec la différence que nous avons définie dans le point précédent, qui est que l'Être Premier possède une connaissance de lui-même et de l'univers, alors que le Premier moteur ne possède que la connaissance de lui-même.

Al'inverse, bien que Platon attribue au démiurge (*δημιουργός*) la connaissance de soi et de l'univers, cela n'implique pas pour lui que le démiurge soit vivant, bien qu'il donne la vie à d'autres dieux en les créant et en les dotant d'âmes et de corps qui font d'eux des êtres vivants ; mais puisqu'il n'intellige pas, il ne peut donc pas être vivant comme les autres dieux. Cependant, et contrairement à Platon, Al-Fârâbî essaie d'expliquer comment le mot vivant peut être employé pour ce qui n'est pas animal, en montrant qu'« on l'emploie [le nom vivant (*al-ḥay*)] pour tout ce qui a atteint en être et en perfection (*al-kamāl*) ce qui lui permet de produire ce qui doit être produit, et c'est l'Être le plus parfait qui est méritant du nom de Vivant (*al-ḥay*) qu'on donne aux choses par métaphore »¹.

De ce fait, Al-Fârâbî est influencé par Aristote sur ce point, car d'après ce dernier aussi la vie est préférable à l'état inerte dans la mesure où elle montre une perfection plus grande : c'est ce qui le conduit, comme Al-Fârâbî après lui, à considérer l'univers ou le Premier moteur immobile comme des vivants².

Mais comment peut-on définir les relations entre ce genre de vivants divins et les vivants qui se trouvent dans le monde sublunaire ? S'agit-il d'espèces différentes d'un même genre ou de genres différents ? Les uns sont-ils dits vivants par analogie ou par métaphore comme l'a déclaré Al-Fârâbî ?

C'est cette relation entre les vivants divins et les vivants du monde sensible que nous allons examiner dans le point suivant de ce chapitre, selon la conception de chacun de nos trois philosophes.

¹ *Ibid.*

² Pierre Pellegrin, *Dictionnaire d'Aristote*, Paris, Ellipses, 2007, p. 84.

4. L'Être Premier créateur (la théorie de l'Émanation)

Dans sa conception de la création de l'univers, Al-Fârâbî a édifié sa propre théorie, celle de l'Émanation (*naḍaryat al-fāyḍ*) ; et il fut, selon Djamil Saliba, le premier philosophe musulman à avoir créé cette théorie, reprise ensuite par Avicenne qui y a opéré des modifications, puis reprise à ce dernier par ses successeurs¹. Mais, n'oublions pas de noter que, dans cette théorie, Al-Fârâbî paraît bien influencé par le néoPlatonisme, comme il l'exprime lorsqu'il parle de l'émanation de l'Être Premier qui est, selon lui, fondée sur le dynamisme même de son Identité absolue puisque, comme nous l'avons vu, son Essence et sa substance ne font qu'un. Ceci n'est autre qu'une adaptation ontologique de la notion de « procession » chez Plotin, et les deux textes suivants montrent quelles sont les principales similitudes entre les deux auteurs :

- Al-Fârâbî :

L'Être Premier (*al-mawǧūd al-awal*) est celui de qui procède l'être. Dès lors que le Premier a l'être qui lui est propre, il s'ensuit nécessairement que tous les autres êtres connus de nous soit par les sens (*al-ḥawāss*) soit par la démonstration (*al-borhān*) procèdent de lui. [...] Et l'être de ce qui procède de l'Être Premier (*al-mawǧūd al-awal*) vient de l'émanation (*al-fāyḍ*) de son être même, et tout ce qui émane (*tafīḍo*) de son être à lui.²

- Plotin :

« Δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἴ τι δεύτερον μετ' αὐτό, οὐ προσνεύσαντος οὐδὲ βουληθέντος οὐδὲ ὄλως κινήθέντος ὑποστῆναι αὐτό. Πῶς οὖν καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον ; Περίλαμπιν ἐξ αὐτοῦ μέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρὸν ὡσπερ περιθέον, ἐξ αὐτοῦ αἰεὶ γεννώμενον μένοντος ».

Si, donc, il y a un second terme après lui [l'UN], il faut qu'il existe sans que l'UN se meuve, sans qu'il s'y incline, sans qu'il le veuille, et en un mot sans aucun mouvement. De quelle manière donc ? Un rayonnement qui vient de lui, de lui qui reste immobile, comme la lumière resplendissante qui environne le soleil naît de lui, bien qu'il soit toujours immobile.³

L'émanation est une doctrine philosophique qui se base sur l'idée que toute chose dans le monde sans exception, émane ou autrement dit, découle d'une réalité première « l'UN », l'historien philosophe. Il convient de savoir que l'origine du verbe émaner remonte à

¹ Djamil Saliba, *Min Aflātūn ila Ibn Sīna (De Platon jusqu'à Avicenne)*, Beyrouth, Éditions Dar Al-Andalous, 1983, p. 96.

² Al-Fârâbî, 1990b, *op.cit.*, p. 53.

³ Plotin, *Ennéades*, V, 1, 6, trad. par Émile Brehier, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

l'étymologie latine *emanare* qui signifie linguistiquement : « couler, découler, sortir d'une force, venir, provenir, procéder, émaner, partir »¹, alors que le nom *émanation* provient pour sa part du nom latin *emanation* signifie « dépendance d'une cause, d'une puissance supérieure »². Le dictionnaire des concepts philosophiques définit l'émanation d'une manière plus concise : « Processus selon lequel les êtres multiples procèdent de l'UN premier »³. Ainsi, l'on observe qu'Emile Bréhier préfère le terme de « procession »⁴ à celui d'« émanation » dans son étude sur Plotin, pour expliquer le processus de procession chez Plotin comme nous allons le voir ci-dessous lorsque nous allons nous pencher sur cette théorie chez Al-Fârâbî.

Or, cette doctrine était bien connue avant Plotin lui-même, car on la trouve bien enracinée dans l'histoire de la pensée humaine, en effet, dans l'étude de Narciso Muniz, l'histoire de la philosophie, le grand philosophe grec Pythagore (580 av. J-C) est cité comme le premier représentant de cette doctrine qu'il aurait importée de l'Hindoustan et aussi de la culture égyptienne⁵. Cette thèse est confirmée dans un ouvrage plus ancien de Gaetano Sanseverino lorsqu'il explique :

Pythagore paraît avoir le premier exposé avec une précision que l'essence divine est répandue dans tout l'univers, à la manière d'une âme et que l'esprit n'a pas d'autre origine, en sorte qu'il en est communément considéré comme l'auteur. Ainsi, d'après ce philosophe, Dieu serait comme un éther embrasé ou un feu qui, répandu dans toutes les parties de l'univers et par toute la nature, en constituant la vie et le mouvement.⁶

Il est nécessaire de mentionner que cette école pythagoricienne est postérieure à celle des néoPlatonistes⁷.

Cependant la théologie d'Al-Fârâbî qui était inspirée par le néoPlatonisme avait pour but d'harmoniser les idées de Platon et celles d'Aristote. Mais, dans sa théorie de l'émanation

¹ *Dictionnaire Universel François et Latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*, Tome 6, éd. John Adams Library, Quincy, Mass., 1894, [Paris, La Compagnie des libraires associés, Sans date], p. 165.

² *Ibid.*

³ Michel Bley, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, « Article émanation émanatisme », Paris, Larousse, 2006, p. 242.

⁴ Emile Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1999, p. 35.

⁵ Narciso Muniz, *Etudes de Positivisme Métaphysique : problèmes de la vie*, Paris, Marcel Rivière, 1914, §9, p. 305.

⁶ Gaetano Sanseverino, *Les Eléments de la philosophie chrétienne : comparée avec les doctrines anciennes et modernes*, Paris, Lethielleux, 1875, p. 316-317.

⁷ Narciso Muniz, *op. cit.*, §10, p. 309.

inspirée, elle aussi, par le néoPlatonisme, il a aussi procédé d'une manière différente, car son but a été de trouver des solutions aux lacunes qui existent dans leurs théories sur la création du monde. Et pour étudier cela de plus près, il serait préférable d'examiner d'abord la théorie de la création du monde de chacun d'eux et de se rapprocher des lacunes auxquelles Al-Fârâbî a tenté de trouver des solutions.

4.1. Le Démiurge de Platon

Comme nous l'avons vu, Platon définit son démiurge (*δημιουργός*) comme étant l'intellect (*νοῦς*) et, lorsqu'il parle de lui, il fait directement allusion aux tâches attribuées à la construction du monde, le présentant de ce fait comme le fabricant¹, le modelleur de cire² et un constructeur dont la fonction la plus importante est l'assemblage : « C'est à la suite de ces réflexions (*τὸν λογισμὸν*) qu'il mit l'intellect dans l'âme (*νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ*), et l'âme dans le corps (*ψυχὴν δὲ ἐν σώματι*), pour construire l'univers (*τὸ πᾶν*), de façon à réaliser une œuvre (*ἔργον*) qui fût par nature la plus belle et la meilleure possible »³.

Selon Platon, ce démiurge, en correspondance avec ces noms, accomplit un certain nombre d'opérations caractéristiques de certaines activités artisanales ; quand il fabrique l'univers, il se comporte en métallurgiste et en forgeron comme on peut le constater lorsque l'on suit attentivement, dans le *Timée*, la description de la fabrication de la sphère armillaire à laquelle est assimilée l'âme du monde⁴. Platon s'attaquait à la plupart de ses prédécesseurs, lorsqu'il proposa de l'univers, du monde sensible, une explication mécaniste exclusivement fondée sur une formulation mathématique de la constitution des composants élémentaires et de leurs transmutations⁵. Aussi se borne-t-il à fabriquer ce qui, dans l'univers, est susceptible de présenter un caractère éternel : les dieux engendrés, qui seront ses aides dans la tâche de fabrication du monde. Puis, il se retire en leur transmettant pour un temps ses pouvoirs afin de créer les êtres mortels⁶, contrairement à ce qui, suivant la mythologie traditionnelle, se serait passé sous le règne de Cronos⁷.

¹ Platon, *Timée*, 2001, 28b, *op. cit.*, trad. par Luc Brisson.

² *Ibid.*, 74c.

³ *Ibid.*, 30b-33d.

⁴ *Ibid.*, 40d, 41e, 42a, 73 [b-c].

⁵ *Ibid.*, 47e et 69a.

⁶ *Ibid.* 40d, 41d, 42e.

⁷ Luc Brisson, « Introduction », in *Ibid.*, p. 27.

On constate que le démiurge a légué cette tâche à ses aides car, s'il s'était lui-même chargé de sa réalisation, les êtres mortels auraient été dotés de la qualité de l'immortalité et ils auraient été eux aussi des dieux engendrés de lui tels que les demi-dieux, si l'on peut dire. C'est pourquoi il a délégué cette tâche à ses aides pour les créer et, du moment que ces créatures sont l'œuvre des dieux engendrés ou des demi-dieux, alors elles sont privées de la qualité de l'immortalité, car cette qualité n'est offerte que par le démiurge. Mais, étant donné que ce démiurge est le principe du bien (*τὸ ἀγαθόν*), il offre alors aux mortels dotés de la raison la possibilité d'atteindre l'immortalité que les dieux possèdent, à travers la contemplation et l'évolution épistémologique avec laquelle ils pourront atteindre le monde intelligible et voir la réalité idéale de ce monde qui s'infiltré au fond de leur âme pour l'illuminer : cela ne pourra se réaliser que grâce à l'opération dialectique qui leur permet de concevoir les réalités intelligibles par l'évolution de leur raisonnement¹.

Ainsi les dieux engendrés ont créé l'être humain selon un modèle déjà existant dans le monde intelligible et l'ont doté de l'âme qui existait déjà dans ce monde, et qui est incarnée dans le corps humain directement après sa naissance. Toutes les âmes, celles des dieux, celles des démons et celles des êtres humains – tout du moins ce qu'elles ont d'immortel – ont en effet été fabriquées par le démiurge à partir du mélange qui a servi à fabriquer l'âme du monde, même si ce mélange ne présente plus chez elles la même pureté qu'à l'origine². Cette description de l'activité du Démiurge dans le *Timée* permet de mieux cerner sa nature³ :

1. Le démiurge apparaît comme une entité séparée, qui ne peut en aucune façon être assimilée à l'intellect (*νοῦς*) de l'âme du monde, laquelle d'ailleurs garantit la permanence de son œuvre ;
2. Surtout, l'activité (*ἔργον*) du démiurge présente un certain nombre de traits qui s'apparentent au travail d'un artisan et qui sont les suivants :
 - cette activité a un commencement et une fin ;
 - elle consiste à reproduire un modèle en utilisant un matériau, de ce fait cette activité ne peut être à la base d'une création à partir de rien, puisqu'elle

¹ Amira Hilmi Matar, *Al-fâlsafa al-yūnānya : Tāryhouha wa moškilātouha (La philosophie grecque : son histoire et ses problématiques)*, Le Caire, Éditions Dar Al-Maarif, 1988, p. 185.

² Platon, *Timée*, 2001, 41d, *op. cit.*, trad. par Luc Brisson.

³ Luc Brisson, « Introduction », in Platon, *Timée*, p. 24-25.

équivalait à l'ordonnement d'un matériau dans le but de fabriquer une copie qui soit la plus conforme possible à un modèle ;

- elle obéit à une intention, à une finalité.

Le premier de ces traits pose un problème redoutable, celui de la distinction entre le temps du récit et l'extra-temporalité de l'explication. Le second fait apparaître les limites que rencontre l'intervention du démiurge, dont l'activité fabricatrice doit se conformer à un modèle et qui a pour obligation de tenir compte de la nature du matériau qu'il façonne, alors que le troisième implique une conception tout à fait particulière de la permanence d'un certain ordre et du rôle de la finalité dans l'univers.

Cela nous conduit à une conclusion choquante concernant la définition par Platon du démiurge et de ses activités, à savoir que le philosophe grec présente ce démiurge comme une divinité impuissante, du moment qu'elle se sert des formes intelligibles et d'un matériau préexistant à son intervention : c'est pour cette raison qu'il ne peut réaliser le meilleur que dans la mesure du possible.

Une telle impuissance relative du démiurge s'accorde avec la représentation traditionnelle de la divinité dans la mythologie grecque. Dans le panthéon grec, en effet, Zeus (*Ζεύς*), le souverain, comme tout autre dieu, se distingue d'un mortel par son immortalité, même s'il est né, et par sa puissance qui se trouve cependant limitée par celle des autres dieux. Mais le démiurge, pour sa part, semble bel et bien être éternel, étant donné que rien n'indique qu'il ait été engendré par une entité, alors que lui-même engendre les autres dieux. Cependant sa puissance est elle aussi limitée car il ne peut créer cet univers que selon ce qui existe entre ses mains comme matériau et suivant des réalités intelligibles déjà existantes.

4.2. Le Premier Moteur d'Aristote

Il faut d'abord bien connaître le point de vue d'Aristote concernant l'existence des substances (*οὐσίαι/al-ğawahar*) qu'il définit ainsi :

« Αἱ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων, καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά· ἀλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι (ἀεὶ γὰρ ἦν), οὐδὲ χρόνον. Οὐ γὰρ οἶόν τε τὸ πρότερον καὶ ὕστερον εἶναι μὴ ὄντος χρόνου· καὶ ἡ κίνησις ἄρα οὕτω συνεχὴς ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος ».

En effet, les substances sont les premiers êtres, et si elles sont toutes corruptibles, tout est corruptible. Mais il est impossible que le mouvement vienne à être ou disparaisse (car il existe perpétuellement), non plus que le temps, car il ne peut y avoir ni antérieur ni postérieur s'il n'y a pas de temps ; et ainsi donc, le mouvement est continu tout comme le temps.¹

Par conséquent, il existe deux choses qui ne sont pas périssables, le mouvement (*κίνησις*) et le temps (*χρόνος*). Le temps n'est jamais venu à l'être et ne peut jamais cesser d'être car, s'il en était autrement, il faudrait admettre qu'il y avait un temps avant que le temps ne fût ou qu'il y aura un temps après que le temps aura cessé. Et le mouvement doit être aussi continu que le temps, puisque le temps, s'il n'est identique au changement, y est concomitant. De ce fait, il explique en ces termes ce qu'est le mouvement :

« Διηρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχείᾳ τοῦ δὲ δυνάμει, ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελεχείᾳ, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν, οἷον τοῦ μὲν ἀλλοιωτοῦ, ἢ ἀλλοιωτόν, ἀλλοίωσις ».

Puisqu'on a distingué dans chaque genre ce qui est en entéléchie et ce qui est en puissance, l'entéléchie de l'état en puissance en tant que tel est, c'est le mouvement ; par exemple, celle de l'altérable en tant qu'altérable, est l'altération.²

Il en résulte que, pour Aristote, le mouvement est essentiellement relatif à quelque chose d'antérieur et n'est jamais premier ; il analyse le fait que, par rapport au mouvement, le lieu, le vide et le temps, les conditions nécessaires de tout mouvement apparaissent³. Ce qui implique que le rapport qu'il conçoit entre le mouvement, l'entéléchie et la puissance est une relation d'interdépendance, comme l'explique la traductrice du livre de *Physique* d'Aristote Annick STEVENS : « Un étant est en entéléchie lorsqu'il atteint sa propre fin, tandis qu'il est à la fois en puissance et en entéléchie lorsque, par exemple, le savant a acquis le savoir mais est encore en puissance relativement à l'exercice de ce savoir »⁴. Ainsi, le seul mouvement continu est le changement (de) selon le lieu⁵ et le seul changement continu (de) selon le lieu est le mouvement circulaire : « Ὡστε δὲ γίγνεσθαι μίαν, οὐκ ἐνδέχεται ἄπειρον εἶναι τῷ χρόνῳ πλὴν μιᾶς· αὕτη δ' ἐστὶν ἡ κύκλῳ φορά » « Mais s'il s'agit que le mouvement soit un,

¹ Aristote, *Métaphysique*, 2008, Λ, 6, 1071b [5-10], *op. cit.*, trad. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

² Aristote, *Physique*, III, 1, 201a [10-15], introduction de Lamros Couloubaritis et trad. par Annick Stevens, Paris, Vrin, 1999b.

³ *Ibid.*, III, 1, 200b [20-25].

⁴ *Ibid.*, III, 1, 200b [25-30], note 1, p. 126.

⁵ *Ibid.*, V, 3, 225b [10-15] et VI, 10, 237a [1-5].

il n'est pas possible qu'il soit infini par le temps, sauf pour un, et c'est le mouvement circulaire »¹.

Et pour qu'il y ait mouvement (*κίνησις /al-ḥaraka*) éternel, il faut² :

1. Qu'il y ait une substance éternelle, et jusqu'ici les réalités intelligibles Platoniciennes suffiraient ;
2. Mais, de plus, que cette substance éternelle soit capable de produire le mouvement, or les réalités intelligibles en sont incapables ;
3. Que cette substance éternelle non seulement possède ce pouvoir, mais aussi l'exerce ;
4. Que son essence consiste non dans la puissance (*δύναμις/al-maqdira*), mais dans l'acte (*ἐνέργεια/al-fi'al*), car autrement elle pourrait ne pas exercer ce pouvoir et le changement ne serait pas éternel, c'est-à-dire nécessairement perpétuel ;
5. Qu'une pareille substance soit immatérielle, puisqu'elle doit être éternelle.

Ainsi, sachant qu'il existe quelque chose qui se meut d'un mouvement circulaire (*ἡ κύκλω φορά*) incessant (ce sont les cieux étoilés), il doit y avoir quelque chose qui le meut. Or, ce qui meut et est mû constitue quelque chose d'intermédiaire qui ne saurait nous contenter. Il doit y avoir quelque chose qui meut sans être mû :

« Οὐδεμία γὰρ ἀνάγκη οὔτε αὔξεσθαι οὔτε ἀλλοιοῦσθαι τὸ φερόμενον, οὐδὲ δὴ γίγνεσθαι ἢ φθείρεσθαι· τούτων δὲ οὐδεμίαν ἐνδέχεται τῆς συνεχοῦς μὴ οὔσης, ἣν κινεῖ τὸ πρῶτον κινουῦν ».

En effet, il n'y a nulle nécessité que ce qui est transporté s'accroisse ou soit altéré, encore moins qu'il soit engendré ou détruit ; par contre aucun de ces changements n'est possible s'il n'existe pas le mouvement continu que produit le premier moteur.³

Et ce premier moteur qui est immobile (*τὸ πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον*)⁴ ne peut être autre que ce « ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἄϊδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὔσα » - « quelque chose qui meut sans être mû, qui est éternel, à la fois substance et acte » -¹.

¹ *Ibid.*, VI, 10, 241b [18-20].

² David Ross, *Aristote*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 2009, p. 252.

³ Aristote, *Physique*, 1999b, VIII, 7, 260b [26-29], *op. cit.*, trad. par Annick Stevens.

⁴ *Ibid.*, VIII, 10, 267b [1-25].

Cependant, la contradiction existant dans la théorie d'Aristote apparaît dans la question suivante : comment ce premier moteur qui est immobile arrive-t-il à mouvoir les corps célestes, d'autant que la production physique du mouvement implique le contact mutuel entre le moteur et le mû ?

Aristote a essayé de résoudre ce paradoxe en expliquant que le premier moteur immobile doit produire du mouvement de façon non-physique, en étant un objet d'amour et de désir : « La fin (*τὸ οὐδ' ἔνεκα*), donc, meut parce qu'elle est objet de désir (*ὡς ἐρώμενον*) »² ; et ce premier moteur meut directement le « premier ciel », c'est-à-dire qu'il est la cause de la rotation journalière des astres autour de la terre. Et puisqu'il meut en inspirant amour et désir, cela semble impliquer que le premier ciel a une âme : nous trouvons une confirmation de cette manière de voir dans des passages où Aristote déclare que les corps célestes sont des êtres vivants ; ainsi chacune des sphères désire une vie qui se rapproche autant que possible de celle de son principe moteur qui a une vie spirituelle, continue et invariable³.

Mais, un autre paradoxe apparaît dans cette argumentation aristotélicienne, à savoir que, comme nous l'avons vu précédemment, Aristote affirme que le Premier Moteur n'a pas la connaissance de l'univers : exerce-t-il donc sur l'univers une influence qui ne découle pas de sa pensée ?

David Ross, en commentant ce point, affirme à propos de cette influence « qu'on peut à peine [la] qualifier d'activité, puisqu'elle est de celles qu'une personne peut inconsciemment exercer sur une autre ou que même une statue, un tableau peuvent exercer sur leurs admirateurs »⁴.

Par conséquent, selon Aristote cette substance immatérielle, qui fait mouvoir l'univers en mouvement éternel, n'a pas créé cet univers et n'a d'autre fonction que de le mouvoir, et la matière est inengendrée, éternelle ; il argumente expressément contre l'hypothèse d'une création du monde⁵. En outre, les intelligences apparaissent comme des êtres incréés et ayant une existence indépendante. Ainsi, la véritable question qui se pose dans la philosophie

¹ Aristote, *Métaphysique*, 2008, Λ, 7, 1072a [25-26], *op. cit.*, trad. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin.

² *Ibid.*, Λ, 6, 1072b [1-4].

³ David Ross, *op. cit.*, p. 253.

⁴ *Ibid.*, p. 257.

⁵ *Ibid.*, p. 258-259.

aristotélicienne consiste à savoir d'où peuvent provenir ces intelligences et la matière première avec laquelle a été créé le monde et dont proviennent les formes ; il s'agit, pour Aristote, d'une pure puissance sans aucune détermination, qui ne renvoie à rien de réel, car la matière première, en tant que pure potentialité sans rien de formel, ne peut, ni être pensée ni exister¹. On peut constater qu'Aristote, sur ce point précisément, nous fait plonger de plus en plus dans l'ambiguïté, lorsqu'il montre son incapacité à déterminer exactement la véritable identité et la fonction du premier moteur : sa théorie comporte de nombreuses lacunes.

4.3. La théorie de l'Émanation d'Al-Fârâbî

La théorie de l'Émanation (*naḍaryat al-fāyḍ*) d'Al-Fârâbî, qui montre bien qu'il est influencé par le néoPlatonisme de son époque, se base essentiellement sur son principe de classification des existences, selon lequel il existe deux genres d'existences, obligatoire et possible. Étant donné que l'Être Premier est l'être dont l'existence est obligatoire, il est de ce fait la cause première des autres existences possibles, car « l'Être Premier (*al-mawḡūd al-awal*) est celui par qui tout vient à l'être »². Cette conception est reprise de Plotin lorsqu'il mentionne :

Comment l'intelligence, tout en restant une, produit-elle par la raison les choses particulières ? C'est demander comment des quatre genres proviennent les genres inférieurs. Contemple donc cette grande et ineffable Intelligence, qui ne se sert pas de parole, mais qui est toute intelligence, intelligence de tout, intelligence universelle et non intelligence particulière ou individuelle ; considère comment s'y trouvent toutes les choses qui en procèdent. - En contemplant les essences qu'elle contient, elle a le nombre, elle est une et plusieurs, elle est plusieurs, c'est-à-dire plusieurs puissances, vigoureuses, véritables, parce qu'elles n'ont pas de terme auquel elles soient forcées de s'arrêter, infinies par conséquent, infinité et grandeur suprême. Si tu considères cette grandeur et cette beauté de l'essence, si par l'éclat et par la lumière qui l'environnent tu distingues ce que renferme l'Intelligence, tu vois s'épanouir la qualité. - Avec la continuité de l'acte apparaît à ton regard la grandeur de l'éclat de repos.³

Dans ce long passage, Plotin explique l'existence d'une réalité universelle qui est une Intelligence suprême dotée d'une inimaginable puissance ; qui est elle-même source de la vie des autres intelligences dans l'univers et source de sa continuité parce qu'elle les produit à partir de sa propre essence qui est une essence la plus parfaite en état d'acte et en état de

¹ Pierre Pellegrin, *op. cit.*, p. 135.

² Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 57.

³ Plotin, *Les Ennéades*, Tome III, 6^{ème} Ennéades, XXI, trad. par Marie-Nicolas Bouillet, Paris, Hachette et C^{ie}, 1861, p. 239-240.

repos. C'est précisément pour ces raisons que Plotin suggère à son lecteur, de contempler cette belle Intelligence afin de comprendre comment elle peut, avec sa puissance infinie, produire les autres existences qui dépendent d'elle.

Al-Fârâbî, à son tour, s'est consacré à la contemplation de cette parfaite Intelligence pour donner sa propre conception de sa manière de produire les autres intelligences. On peut, ainsi, analyser comment il conçoit l'étude de ce passage suivant sa théorie de l'émanation, et la manière dont il nous montre que cette existence est obligatoire et unique dans tous les sens du terme, comme il l'a argumenté, car, selon lui, du moment qu'elle a l'Être, il s'ensuit nécessairement qu'à partir d'elle émergent les autres êtres dont les existences ne sont ni par leur volonté, ni par leur choix¹. Il explique ainsi que l'existence de ces êtres possibles à partir de l'Être Premier : « se fait par émanation (*al-fāyḍ*) de son existence (*al-wuḡūd*), de sorte que toute existence émane (*tafīḍ*) de son existence »².

De la sorte, de la substance de l'Être Premier émane (*tafīḍ*) toute existence parfaite ou imparfaite³. Et cette émanation (*al-fāyḍ*) des existences à partir de l'Être Premier se fait de manière à ce que, lorsque l'Être Premier pense en lui-même⁴, émane (*yaḥḍo*) de lui un intellect (*voḗς / al-'aqal*) qui est

Substance (*al-ḡawhar*) sans corps (*al-jism*) : il n'est pas dans une matière (*al-mādda*), il intellige (*ya'aqil*) sa propre essence (*addāt*) et intellige (*ya'aqil*) l'essence (*addāt*) de l'Être Premier (*al-mawḡūd al-awal*). Ce qu'il intellige (*ya'aqil*) de son essence n'est rien d'autre que son essence même. Du fait qu'il intellige (*ya'aqil*) l'Être Premier (*al-mawḡūd al-awal*), cela nécessite l'existence d'un troisième être et, comme il se "substantifie" (*yataḡawhar*) par son essence (*addāt*), il nécessite l'existence (*al-wuḡūd*) du premier ciel.⁵

Et ainsi de suite, dans le système Fârâbîen de la procédure de l'Émanation, puisque la troisième substance, qui est elle-même intellect, nécessite l'existence d'une quatrième substance qui est elle aussi intellect, et que sa substantification nécessite l'existence de la sphère des astres fixes⁶. Dans cette émanation successive des intellects incorporels du cinquième jusqu'au dixième intellect, chacun d'eux, lorsqu'il se substantifie, nécessite

¹ *Ibid.*, Tome III, 5^{ème} Ennéades, XIV, p. 57.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

l'existence d'une des sphères à partir de Saturne jusqu'à la lune¹. Ces existences sont qualifiées d'existences parfaites : « Les êtres (*al-mawğūdāt*) que nous avons énumérés, les "corps célestes", sont ceux qui, dès le début, avaient leur éminente perfection (*al-kamāl*) dans leurs substances (*al-ğawāhir*) »².

Cette émanation n'a nullement besoin d'instrument car l'Être Premier n'a besoin que de lui-même pour faire émaner successivement les autres intellects, et à chacun d'eux, pour faire exister l'intellect suivant, il suffit de penser à l'Être Premier et de penser en soi-même pour faire surgir l'intellect suivant. Et sa propre substantification nécessite l'existence des existences parfaites que sont les astres et les sphères.

Cependant, au niveau du onzième intellect s'arrête l'émanation des intellects dont les substantifications nécessitent les existences parfaites que sont les astres et les sphères, série qui commence par le premier ciel et se termine au niveau de la lune. Et à partir du onzième intellect émanent les êtres qui

N'ont pas par nature (*al-taba'*) une éminente perfection (*al-kamāl*) dans leurs substances (*al-ğawāhir*) : leur sort est qu'ils commencent d'abord par être dans la plus grande imperfection (*annaqš*), puis se perfectionnent (*yatakāmalūn*) peu à peu jusqu'à ce que chaque espèce de ces êtres atteigne la plus grande perfection (*al-kamāl*) dans sa substance (*al-ğawhar*) et dans ses divers accidents (*al-a'arād*).³

Cette situation est particulière à chaque espèce, sans que cela lui parvienne d'une chose étrangère à elle⁴ ; et les corps naturels qui sont dans une telle situation sont les éléments tels que le feu, l'air, l'eau et la terre, ainsi que les corps qui sont de leur genre, comme la vapeur, la flamme et d'autres, et citons également les minéraux, tels que les pierres et les autres corps du même genre. Il en est de même des végétaux, des animaux non raisonnables et des animaux raisonnables⁵.

Ainsi, en contemplant toutes les existences, celle qui est obligatoire et celles qui sont possibles, on trouve une certaine hiérarchie suivant la théorie de l'émanation, hiérarchie qui

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 63.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

débuté par l'Être Premier dont l'existence est obligatoire et qui s'achève avec la matière, tel que l'explique Al-Fârâbî :

Les principes (*al-mabâdî'*) sur lesquels se base la constitution (*tarkīb*) des corps (*al-ajsām*) et des accidents (*al-a'arād*) et qui sont partagés en six catégories (*al-aṣṇāf*) sont partagés en six classes principales, chacune d'elles correspond à un genre (*annawa'*) : la première cause (*assabab*) en première classe (*al-martaba*), les causes (*al-asbāb*) secondaires en deuxième classe, l' "intellect en acte" (*al-'aḡal bi al-fi'al*) en troisième classe, l'âme (*annaḡas*) en quatrième classe, la forme (*aṣūra*) en cinquième classe, et la matière (*al-mādda*) en sixième classe.¹ (Nous traduisons).

Par conséquent ni les choses ni leurs accidents ne peuvent être par soi, mais il y a des principes pour que les choses et leurs accidents soient, et le premier est bel et bien l'Être Premier qui est la cause première de l'existence des cinq autres principes qui se terminent par la matière. Cependant, cet Être Premier, contrairement au démiurge de Platon, crée la matière par laquelle est fait le monde, indirectement et par émanation, du moment que tout l'univers provient de lui, ce qui signifie qu'il crée toutes les existences possibles par l'émanation, puisque son existence est primaire et que, de ce fait, « il ne peut y avoir un obstacle qui empêcherait l'émanation (*al-fāyḡ*) d'une autre existence (*al-wuḡūd*) de lui, ni en soi, ni en dehors de lui »² (Nous traduisons).

Ainsi, et étant donné son existence première, rien ne peut l'empêcher ni en lui-même ni en dehors de lui de faire émerger les existences. Ces existences possibles tiennent leur substance et leurs accidents de Lui, et ont aussi entre elles et avec Lui une relation hiérarchique pour la raison que

Par la substance (*al-ḡawhar*) de l'Être Premier (*al-mawḡūd al-awal*), il parvient de lui une multiplicité d'existences (*al-mawḡūdāt*) avec leurs substances (*al-ḡawāhir*) et les accidents (*al-a'arād*) avec lesquels elles sont liées les unes aux autres et sont organisées et harmonisées.³ (Nous traduisons).

Par conséquent, la relation entre l'Être Premier et les autres existences ne s'en tient pas au niveau de la création comme le prétendait Platon dans sa théorie, et l'Être Premier ne se contente pas non plus de faire mouvoir les substances dans ce monde comme le prétendait

¹ Al-Fârâbî, 1964, *op. cit.*, p. 40-41.

² Al-Fârâbî, 1988, *op. cit.*, p. 37.

³ Al-Fârâbî, 1964, *op. cit.*, p. 45.

Aristote dans sa théorie. Cette relation dépasse tout cela, puisque c'est l'Être Premier qui est le créateur de toutes les existences par l'émanation (*al-fāyḍ*) ; c'est donc lui son organisateur dans une hiérarchie et un ordre totalement parfait, à partir de sa substance qui reste elle-même : « lorsque les êtres émanent (*tafīḍ*) d'une façon hiérarchisée chacun dans son rang, les uns avec les autres s'unissent, s'allient et s'ordonnent de sorte que la multiplicité devienne une seule chose »¹.

Mais, la multiplicité des existences possibles qui existent par émanation à partir de l'existence obligatoire de l'Être Premier se fait en même temps², selon Al-Fârâbî et, de ce fait, la différence entre les existences n'est nullement une divergence temporelle d'avancement ou de retardement dans le temps, la différence entre elles est plutôt hiérarchique, suivant leurs différents classements, car chaque classement caractérise telle chose en son existence émanant de la substance de l'Être Premier qui est « substance (*al-ġawhar*) : lorsqu'émanent (*tafīḍ*) d'Elle toutes les existences (*al-mawġūdāt*) selon leur hiérarchie, chacune a sa part d'existence et son rang »³.

De ce fait, la différence entre les existences possibles suit leur rapprochement ou leur éloignement de l'existence obligatoire de l'Être Premier et l'on peut en conclure que plus une existence possible se rapproche de l'existence obligatoire, plus elle devient parfaite dans son existence et que plus elle s'éloigne, moins parfaite devient son existence, car chaque existence prend sa part d'existence de l'existence obligatoire, selon son classement dans la hiérarchie des existences créées par l'émanation. Par conséquent, la moins parfaite des existences possibles est la matière⁴, puisqu'elle est classée à la dernière place des principes sur lesquels se base la constitution des corps et des accidents.

La procédure d'émanation ne peut se réaliser, selon Al-Fârâbî, sans la qualité du savoir par laquelle se caractérise l'Être Premier, parce que les existences possibles sont émanées de lui hiérarchiquement lorsqu'il pense à lui, et que chacun des intellects ayant émané de lui émane de soi l'existence suivante lorsqu'il pense à l'Être Premier et à soi. Par conséquent,

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 59.

² Al-Fârâbî, 1964, *op. cit.*, p. 46.

³ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 59.

⁴ *Ibid.*

Cette intellection (*atta'aqūl*) – qui est l'intellection de l'Être Premier des existences (*al-mawğūdāt*) – est la cause (*assabab*) d'existence (*al-wuğūd*) selon ce qu'il intellige (*ya'aqil*), car leur intellection (*atta'aqūl*) à tous n'est point temporelle, mais par l'intellection (*atta'aqūl*) de soi et de ce qui en suit hiérarchiquement.¹ (Nous traduisons).

Cependant, c'est par son savoir de soi que l'Être Premier arrive à faire émaner les choses de lui, avec sa connaissance de leur émanation de lui et son consentement à cela², parce qu'il est « le principe (*al-mabda'*) du système (*niḍām*) du bien (*al-hayr*) dans l'existence *tel* qu'il faut qu'il soit »³ (Nous traduisons). Et puisque l'Être Premier est le principe du bien (*ἀγαθόν / al-hayr*), chaque intellect ayant émané de lui conduit à l'existence du bien qui provient de l'Être Premier, parce que chacun de ces intellects connaît le principe du bien, puisque chacun de ces intellects fait émaner les existences de lui lorsqu'il pense à soi et à l'Être premier et que cela nécessite son savoir du principe du bien⁴. Ainsi chacun des intellects sait qu'il doit faire émaner le bien de lui⁵, ce qui nous amène à dire que le caractère simple du savoir ne suffit pas à être la cause de l'émanation des existences : ce qui est plus important, c'est le savoir de l'obligation de l'émanation. C'est pour cette raison que la procédure de l'émanation ne peut être une opération aléatoire mais plutôt volontaire et imposée par le savoir du principe du bien et de ce qu'il faut faire de la part de chacun des intellects.

Cette idée de principe du bien qui est l'Être Premier est typiquement Platonicienne puisque c'est Platon qui représente son Dieu comme étant caractérisé par sa bonté lorsqu'il dit : « *Tò δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον* » « Or le divin est beau, sage, bon, et possède toutes les qualités cet ordre »⁶.

Ce bien doit être assimilé au savoir ; et, dans un contexte Platonicien, le savoir équivaut à la contemplation de l'intelligible. Cependant, c'est parce qu'il est bon que le démiurge (*δημιουργός*) fabrique l'univers le plus beau possible et qu'il le maintiendra toujours en l'état. Cette action du démiurge trouve son prolongement dans celle de l'âme du monde, qui joue dans le deuxième livre des *Lois* le rôle de la providence. Dans son dernier dialogue,

¹ Al-Fârâbî, 1946, *op. cit.*, p. 60.

² *Ibid.*, p. 61.

³ Al-Fârâbî, 1910, *op. cit.*, p. 4.

⁴ *Ibid.*, p. 6.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁶ Platon, *Phèdre*, 2008f, 246 [d-e], *op. cit.*, trad. par Luc Brisson.

Platon ne fait plus appel au mythe pour traiter de la divinité du monde et de son ordre, mais il en donne une preuve physico-téléologique qui prend appui sur la permanence et la régularité du mouvement des corps célestes. Seule l'existence d'une divinité bonne assure dans le monde l'existence d'un ordre et l'y maintient¹.

Al-Fârâbî adopte une approche Platonicienne, mais pas pour prouver que le Dieu a créé par sa bonté un monde parfait d'après un matériau préexistant, " *la khora* " (χώρα), comme le prétendait Platon : Al-Fârâbî se sert de cette idée pour montrer qu'à partir de sa bonté et de son savoir, l'Être Premier a créé tout l'univers avec toutes les existences y compris la matière et, par émanation, des intellects qui, pour leur part, connaissent le principe du bien (ἀγαθόν / *al-hayr*) et l'obligation de faire émaner les existences possibles en pensant à soi et à l'Être Premier.

Le savoir de l'Être Premier est commenté par Mounzir Kawthar, lorsque ce dernier montre la différence qui existe entre la théorie de l'émanation (*naḍaryat al- fāyḍ*) d'Al-Fârâbî et les idées du philosophe irlandais George Berkeley (1685-1753), en niant toute ressemblance entre les deux :

Le fait de dire que le savoir de l'Être Premier est cause de l'émanation ne signifie pas une telle ressemblance [de cette théorie] avec l'idéalisme de George Berkeley qui considère que l'univers est en fait des idées existantes dans la pensée de Dieu. Al-Fârâbî considère que l'émanation se réalise lorsque l'Être Premier intellige son soi et non pas l'univers, ainsi émane de lui le premier intellect, et l'émanation du "premier intellect" est le résultat de la pensée de Dieu en soi par le fait qu'il est l' "existence obligatoire". Et lorsque ce premier intellect pense son soi et l'Être Premier, émane de lui le "second intellect", etc. [...] Autrement dit, la chose ne peut pas être perçue avant son existence et, donc, il ne serait plus juste de dire que Dieu a perçu l'univers et que cela a été la cause de la création de cet univers.² (Nous traduisons).

Mais, puisque l'Être Premier ne peut pas percevoir l'univers avant sa création, selon cette déclaration, ceci crée un paradoxe dans la théorie Fârâbîenne, surtout lorsqu'on sait, comme nous l'avons vu auparavant, que l'Être Premier a une connaissance de soi et de toutes les existences possibles dans le monde.

Pour résoudre cette ambigüité, Al-Fârâbî a lié la substance de l'Être Premier et les existences, en montrant que « l'essence (*addāt*) de Dieu (*Allah*) est toutes les existences (*al-*

¹ Luc Brisson et Jean-François Pradeau, *op. cit.*, p. 51.

² Mounzir Kawthar, *op. cit.*, p. 128.

mawğūdāt) d'une certaine manière »¹ (Nous traduisons). Cette question pousse Al-Fârâbî à expliquer comment se génèrent les existences possibles à partir de l'Être Premier, en montrant qu'une différence existe entre notre intellection des choses et celle de l'Être Premier du fait que son existence est différente de la nôtre et de toute autre existence, « parce que le Dieu (*Allah*) intelliige (*ya'aqil*) les choses, puis les imagine (*yathayal*) »² (Nous traduisons).

Al-Fârâbî veut dire par là que l'intellection divine est différente de l'intellection humaine, du fait que l'intellection humaine imagine la chose et ensuite l'intelliige, contrairement à Dieu et aux astres ainsi qu'aux êtres célestes qui intelliigent les choses, et ensuite les imaginent³. Tel est le cas, par exemple, lorsque l'on se concentre et que l'on imagine l'existence d'un verre sur la table, ce verre apparaîtra directement, pas dans notre cas d'intellection bien sûr, mais dans celui de l'intellection divine, ce qui signifie que lorsque quelque chose est intelliigé dans la pensée divine, cela doit exister obligatoirement. Al-Fârâbî essaie de montrer le genre de relation existant entre l'intelligible (*εἶδος/al-ma'aqūl*) et l'émanation (*al-fāyḍ*). Mais, malheureusement, cette explication n'a pas pu satisfaire Al-Ghazali qui a bien montré son refus de cette argumentation en déclarant qu'elle porte en elle beaucoup de lacunes, qu'il s'agit d'une sorte de paralogisme inacceptable et qu'Al-Fârâbî s'est induit en erreur et en contradiction lorsqu'il a affirmé d'un côté, le savoir absolu de l'Être Premier de toutes les existences possibles et, d'un autre côté, a déclaré son incapacité à percevoir l'univers avant son existence⁴, surtout que l'émanation de l'univers ne se fait pas directement par Dieu mais successivement par les intellects émanés de l'Être Premier qui ne fait, selon Al-Fârâbî, que penser son soi pour le commencement de la procédure de l'émanation (*al-fāyḍ*) du monde.

Ainsi, en essayant d'harmoniser Platon et Aristote, Al-Fârâbî, comme nous l'avons dit, a tenté à ce sujet de trouver des réponses aux problématiques de création de l'univers existant dans chacune de leurs deux théories, en inventant une théorie nouvelle, " la théorie de l'émanation" (*naḍaryat al-fāyḍ*) de l'univers qui n'est pas pour sa part à l'abri de lacunes et contradictions, en demeurant propice à l'ambiguïté. Cette théorie mérite en elle-même que lui soit consacrée une étude séparée, car il n'est pas possible de l'étudier ici dans tous ses détails

¹ Al-Fârâbî, 1964, *op. cit.*, p. 34.

² Al-Fârâbî, 1988, *op. cit.*, p. 55.

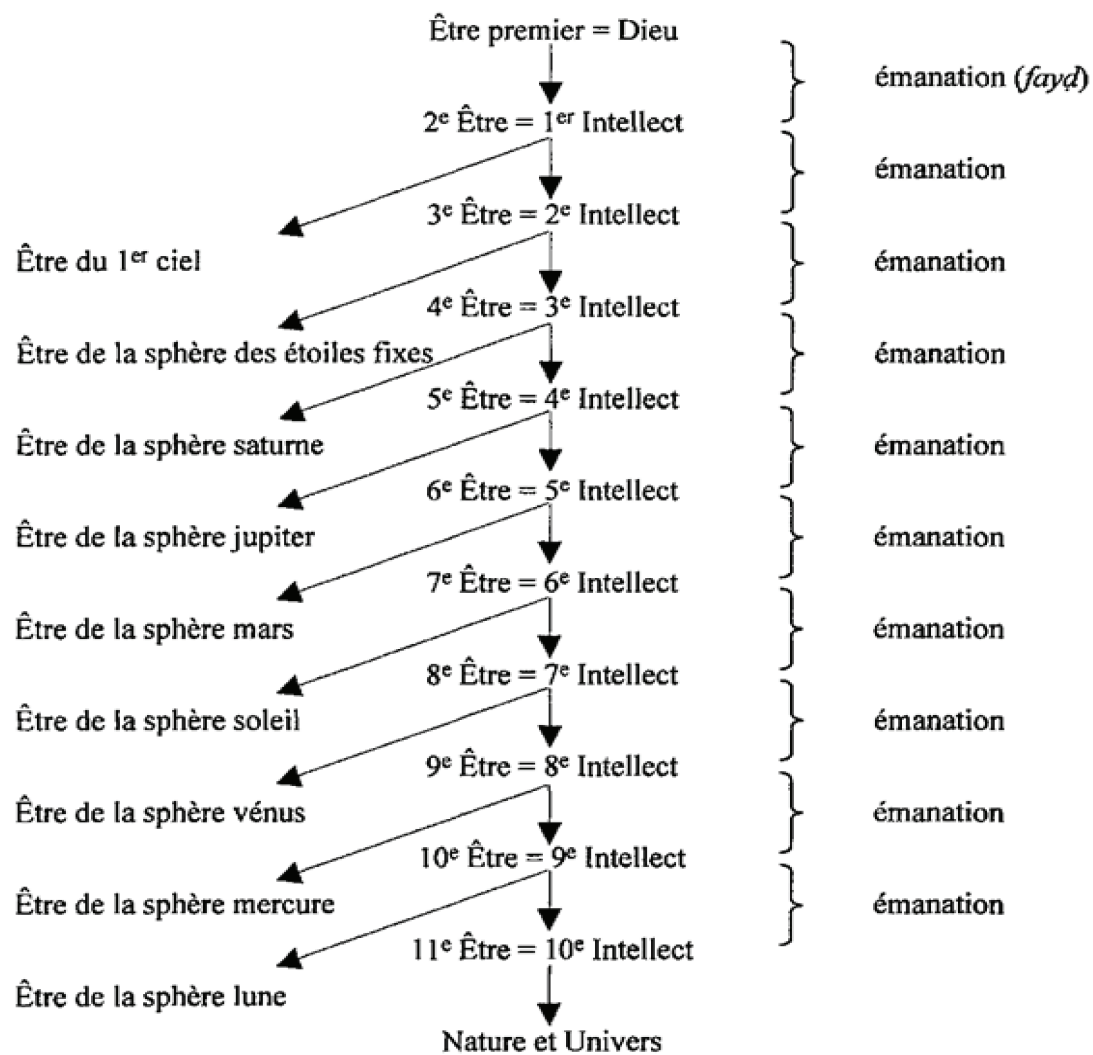
³ *Ibid.*, p. 57.

⁴ Averroes, *op. cit.*, p. 150.

et avec ses complexités. Mais, cela ne nous empêche pas de dire qu'Al-Fârâbî a fait tout son possible pour mettre au point cette théorie nouvelle concernant la création du monde à partir du néant par laquelle il a essayé de faire fi des théories de Platon et Aristote. Toutefois, il n'a guère pu s'écarter de la conception des théologiens de son époque, qui défendaient eux aussi la théorie de la création du monde à partir du néant, à la seule exception qu'ils concevaient – contrairement à lui – que l'existence de Dieu a précédé celle du monde¹, et que Dieu y était d'abord et qu'ensuite il a créé le monde ; en revanche Al-Fârâbî, quant à lui, affirme qu'il n'y a pas de différence temporelle entre l'existence de l'Être Premier et celle de toutes les existences possibles.

¹ Abbas Suliman, *Taṭawūr 'ilam al-kalām ila al-fālsafa (L'évolution de la théologie à la philosophie)*, Le Caire, Éditions Dar Al-Maarifa Al-Djamia, 1998, p. 26.

Le schéma de la Théorie de l'Emanation

d'Al-Fârâbî ¹¹ Repris de Diane Steigerwald, 1999, *op.cit.*, p. 463.

TROISIEME PARTIE

La vision politique d'Al-Fârâbî

Sous les premiers successeurs de Mohamed, le titre de vicaire du prophète était conféré par élection, à partir de Mu'awiya, il devint héréditaire. Le siège de l'empire musulman fut transféré à Damas, au centre des provinces conquises ; les Omeyyades avaient une préférence pour les Syriens du fait de leur soumission ainsi que de leurs coutumes d'esclavage, plus que pour les habitants du désert ; ainsi : « cessant d'être de simples patriarches comme les premiers califes, ils firent reposer leur autorité sur la force »¹.

D'autre part, les Omeyyades exercèrent une différence de traitement entre les terres et leurs propriétaires. Le statut des terres confisquées en porte la trace : les terres d'Etat, celles de l'Eglise ou celles des propriétaires s'étant enfuis furent concédées à des familles arabes qui purent constituer de grands domaines. Cette différence de traitement est liée au statut ethnique de ceux-ci, les anciens propriétaires devaient payer le (*Kharaj*), impôt foncier traditionnel lié au statut religieux de non converti (*Dhimmi*). Or, les musulmans n'étaient soumis qu'au (*Zakat*), une dîme de moindre importance. Etant donné que les conversions se multiplièrent, notamment pour des raisons fiscales, le passage normal du *Kharaj* au *Zakat* fut supprimé pour les nouveaux musulmans, l'évasion fiscale trop forte aurait privé le fisc Omeyyade d'une grande partie de ses revenus. Les nouveaux musulmans restèrent donc soumis au *Kharaj* élevé, lié à un système de responsabilité collective des communautés rurales, tandis que les nouveaux propriétaires arabes purent constituer de grands domaines peu imposés. Le mécontentement des nouveaux convertis (*Mawali*) fut immédiatement perceptible : l'égalité théorique proclamée des musulmans était battue en brèche dans de nombreux domaines, économique, militaire, politique. Certains d'entre eux rejoignirent les mouvements d'opposition qui n'ont pas cessé de se manifester pendant tout le siècle et qui contribuèrent à la chute des Omeyyades, et à l'apparition de la gouvernance des Abbassides.

L'avènement des Abbassides signifia un appel au retour à la légitimité qui avait toujours été contestée aux Omeyyades, car ils affirmaient qu'à l'intérieur de la famille qui englobait tous les descendants de Hashim, l'arrière-grand-père du prophète Mohammed, l'ancêtre commun des Hashimites, des Talibides et aussi des Abbassides, il n'y avait pas d'hommes surnaturels mais des ayants droit au pouvoir du fait de leur appartenance à l'arbre de descendance prophétique. L'écriture des Hadiths renforce cette conviction en certifiant qu'al-Abbas, l'oncle du prophète Mohammed, avait été l'un des cinq premiers convertis, ainsi

¹ M. Théodore Bachelet, *op. cit.*, p. 198.

les Abbassides prétendent assumer, au nom de la famille toute entière, la vengeance contre les Omeyyades. Ces nouveaux maîtres du pouvoir n'ont pas renoncé au principe califal tel que leurs prédécesseurs l'avaient défini, ce qui a renforcé le problème de l'*Imamat* (la gouvernance) et créa un grand conflit au sein de la société musulmane.

Ce conflit portant sur l'*Imamat* au sein de la société musulmane, à l'époque Abbasside, s'est cristallisé autour de la personnalité de l'*Imam* et sa fonction ; en d'autres termes l'*Imam*, pour gouverner, doit-il être soumis au vote de la communauté musulmane, ou bien sa fonction, a-elle une signification métaphysique, intimement liée à la destinée de la communauté bien au-delà de ce monde, et ne peut donc pas de ce fait dépendre du vote de la communauté ?

Ce conflit en a engendré un autre au sujet de la conception de la cité parfaite, puisque chaque partie des groupes religieux-politiques existant à l'époque Abbasside concevait la cité parfaite et son *Imam* suivant ses propres doctrines. C'est pour cette raison que l'on a pu constater que chacun d'eux donnait à son *Imam* et sa cité vertueuse une image propre à lui, et ils s'entretenaient, militairement et intellectuellement, chacun essayant d'imposer ses convictions aux autres. Une telle situation a engendré, au sein de la société musulmane, un conflit religieux et politique très délicat, dans lequel tout le monde était concerné par ce sujet : politiciens, théologiens, philosophes. Et bien sûr, Al-Fârâbî n'était nullement à l'écart de cette situation contagieuse dont tout le monde parlait, chacun cherchant des points de repère, selon son propre mode de pensée et ses convictions religieuses, entre autres. Pour sa part, Al-Fârâbî, s'est créé sa propre vision politique, basée sur sa propre théologie, et influencée essentiellement par les philosophes grecs et les penseurs shiites ismaélites, comme nous allons le voir.

Premier Chapitre

La théorie prophétique d'Al-Fârâbî

Le conflit portant sur l'*Imamat* à l'époque Abbâsside était un conflit entre la raison et le symbolisme, et par conséquent entre une approche rationnelle et un appel à l'*Imam* infaillible ; entre deux grandes tendances religieuses-politiques qui s'opposaient, à cette époque. Il y avait, d'un côté, les Mu'tazilites qui, à cette époque-là, représentaient la raison et les Shiites qui étaient les défenseurs du symbolisme, et chacun des deux avait sa propre conception fondée sur certaines preuves qu'il considérait évidentes.

En ce qui concerne le problème de l'*Imamat*, l'attitude des Mutazilites qui, pour leur part, ne voulaient pas s'engager dans une guerre ouverte contre le pouvoir des Abbassides et celui des Omeyyades précédemment, était similaire à celle d'al-Hassan, fils du calife Ali, qui abandonna le pouvoir à Mu'awiya pour mettre fin à l'effusion de sang entre les musulmans¹. Cependant, malgré cette attitude quelque peu passive, leur doctrine politique demeurerait tout de même plus révolutionnaire puisqu'ils accordèrent une grande importance à ce problème dans leurs recherches. Ils condamnaient d'abord l'idée de l'*Imam* infaillible et héréditaire et réfutaient, à ce sujet, les arguments des *Shiites Imamites*. Ils considéraient, à l'inverse, que pour exercer légitimement le pouvoir, l'*Imam* devait remplir certaines conditions indispensables. Selon eux, il était entièrement responsable de ses actes et n'aurait pu être exempt de péchés ; cette conviction concernant l'*Imamat* découlait de leur principe doctrinal du libre arbitre.

Le Mutazilisme dont les partisans étaient le plus souvent des affranchis (Mawali), d'une basse extraction sociale et appartenant à des ethnies non-arabes, répondait au besoin d'égalité et de promotion de l'élément perse (les Khurassaniens jouèrent un rôle déterminant dans la victoire d'al-Mamoun)². Mawardi (m. en 1058) qui subit l'influence des Mutazilites, reprit les grandes lignes de leur doctrine. Dans son célèbre traité « Al-Ahkam As-sultaniyya »,

¹ Abu-Al-Abbas Al-Mubarrad, *Al-kamil*, tome 3, Beirut, Muassassat Al-Rissala, 1997, p. 240.

² Mustapha Hogga, *op. cit.*, p. 95.

il fait état de leur opinion. Selon lui, le droit à l'*Imamat* appartient à l'ensemble des Musulmans. Les conditions qu'ils exigent de l'*Imam* sont : l'honorabilité avec toutes ses implications, la science qui permet de se livrer à un examen personnel des questions qui émergent et de rendre des jugements, l'intégrité corporelle, le discernement nécessaire pour administrer le peuple et expédier les affaires, la bravoure et l'énergie requise pour protéger le territoire musulman et combattre l'ennemi. Quand deux candidats se présentent, l'un plus savant et l'autre plus brave :

Le choix doit être inspiré par les circonstances où l'on se trouve ; si le besoin de cette dernière qualité est plus urgent en raison de mauvais état des frontières et l'existence de rebelles, c'est le plus brave qui a le plus de titres. Mais si le besoin de sciences est plus urgent en raison du calme qui règne dans la masse et de l'apparition de novateurs, c'est le plus savant dont les titres doivent l'emporter.¹

De ce fait, librement élu, l'*Imam* ne peut prétendre exercer une autorité incontestée. C'est la communauté qui le contrôle, et qui, en cas de besoin mettra un terme à son pouvoir. Il ne représente, donc, pas autre chose qu'un pouvoir humain et non l'autorité de Dieu. Lorsqu'il agit en connaissance de causes, il le fait en toute liberté et non selon une lumière surnaturelle ou parce qu'il obéit au destin. En fait, la mission du souverain se résume à appliquer la loi religieuse et à défendre le territoire contre les incursions étrangères². La théorie Mutazilite de l'*Imamat* implique la responsabilité de l'*Imam* devant la communauté et ne lui reconnaît aucun droit absolu. Ainsi, la communauté demeure la source du pouvoir et le délègue à un *Imam* responsable de ses actes.

Leur point de vue de l'*Imam* faillible se base sur leur conviction que le prophète lui-même est faillible, mais étant donné la divinité de sa mission déterminée, ses péchés lui sont pardonnés. Quant à ce qui concerne sa mission même, le prophète ne se trompe pas du fait qu'il ne pourrait exiger des gens de son époque de croire en sa mission s'il se trompait à l'égard de cette mission³. Si le prophète lui-même n'est donc pas infallible aux yeux des Mu'tazilites, par conséquent les *Imams* non plus ne le sont pas et de ce fait la responsabilité est imposée à chaque homme pour qu'il soit responsable de ses actes devant Dieu et la communauté et l'*Imam* doit être digne de la responsabilité du pouvoir qu'il détiendra sinon la

¹ Farhad Daftary, *op. cit.*, p. 63.

² Bouamrane Sheikh, 1978, *op. cit.*, p. 29.

³ Albert N. Nader, *Le Système philosophique des Mu'atzila*, Beirut, Les Lettres Orientales, 1956, p. 319.

société a le droit de se soulever contre lui s'il ne se montre pas juste. L'*Imam* juste, selon eux¹, est en effet celui qui défend les deux grands principes que sont le monothéisme et la justice ; et tout autre détenteur du pouvoir qui ne défend pas ces principes est considéré par les Mu'tazilites comme usurpateur².

Les Shiites, de leur côté, ont élaboré des concepts fondamentaux de la doctrine de l'*Imamat*, par l'*Imam* Afar al-Sâdiq, qui représentait la plus grande figure intellectuelle des *Imams* Shiites. Ces concepts furent essentiellement retenus par les Ismaélites. Cette doctrine centrale du shiisme est fondée sur la croyance que l'humanité a un besoin permanent d'un *Imam* guidé par Dieu ; un *Imam* pur et infailible (*ma'sum*) qui, après le prophète Mohamed, agirait comme le maître autorisé et le guide des hommes en toute matière spirituelle.

On peut comprendre l'utilité des *Imams* et leur rôle dans la vie suivant la pensée Shiite à partir d'un témoignage de l'*Imam* Ja'far al-Sâdiq, l'un des principaux prétendants des groupes Shiites qui déclare :

Notre cause est difficile [...] Pour la soutenir, il faut des consciences où se lèvent les aurores, des cœurs embrasés de lumière, des âmes saines, de belles natures. C'est qu'aussi bien Dieu a d'ores et déjà reçu l'engagement (*mitâq*) de nos Shiites. Qu'à celui qui est fidèle et loyal, Dieu fasse fidèlement le don du Paradis. Celui qui nous trahit et viole notre droit, celui-là se met d'ores et déjà dans l'Enfer. En vérité, nous (les *Imams*) tenons de Dieu un secret, un secret dont Dieu n'imposa le fardeau à personne d'autre que nous. Puis il nous ordonna de le transmettre. Nous le transmettons. Mais nous n'aurions trouvé personne qui en fût digne, personne à qui en confier le dépôt et qui fût capable de le porter, avant que Dieu n'eût créé à cette fin certains hommes qui furent créés de l'argile de Mohamed et de sa postérité (c'est-à-dire de la substance même du Prophète et des *Imams*). C'est de la lumière de ces derniers que furent créés ces hommes-là, par une substance créatrice de la Miséricorde divine. Nous leur transmettons, de par Dieu, ce que nous avons l'ordre de transmettre. Ils l'accueillent et le supportent ; leurs cœurs n'en sont pas troublés. Leurs esprits sont en sympathie avec notre secret ; ils tendent spontanément à la compréhension spirituelle de ce que nous sommes ; spontanément ils s'enquière de notre cause.³

On remarque que ce texte reflète la pensée Shiite la plus authentique concernant leur conception de l'*Imamat* ; il explique que l'*Imamat* est comme la Prophétie, une Grâce de Dieu. Par conséquent, il doit nécessairement, à toute époque, y avoir un *Imam* qui succède au

¹ *Ibid.*, p. 329.

² *Ibid.*

³ Henry Corbin, 1971, *op. cit.*, p. 51-52.

Prophète dans les fonctions de guider et d'orienter les gens. Il montre que les Shiites croient que l'*Imam* exerce la même autorité sur les gens que le Prophète.

Tel est le point crucial sur lequel se construit la philosophie prophétique Shiite. Cependant, afin de comprendre la relation *Imam-prophète* dans la pensée Shiite, il nous faut infiltrer le fond de leur pensée pour trouver le lien qui relie l'*Imam* au prophète, car on connaît déjà la grande influence qu'a eue l'enseignement Shiite sur la pensée d'Al-Fârâbî. Il avait lui-même mis en place sa propre théorie sur la prophétie, et par conséquent, afin de mieux comprendre sa théorie, on doit l'étudier sous l'angle de la philosophie prophétique Shiite qui est la source de sa pensée, même s'il ne se déclare pas totalement en accord avec les Shiites sur certains points.

1. La philosophie prophétique dans la pensée shiite

Les premiers Shiites avaient une interprétation cyclique du temps et de l'histoire religieuse de l'humanité qui leur était propre. Ils développèrent une conception de l'histoire religieuse qui reposait sur une théorie des ères appartenant aux différents prophètes reconnus dans le Qu'ran. D'après eux, l'histoire de l'humanité est passée par sept ères prophétiques ou « *dawrs* », de durées variables, et chaque ère fut inaugurée par un prophète énonciateur (*natiq*) de la révélation divine. Les énonciateurs des six premières ères de l'histoire de l'humanité furent : Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Mohamed. Ces énonciateurs avaient annoncé les aspects extérieurs « *Zahir* » (l'exotérique) de chaque révélation avec ses rituels, ses commandements et ses interdits, sans expliquer les détails de son intérieur ou « *batin* » (l'ésotérique), chacun d'eux ayant laissé cette mission à son légataire « *wasi* », également appelé le silencieux « *samit* ». Ce dernier, qui possédait les vérités ésotériques « *haqa'iq* » contenues dans la dimension intérieure, « *batin* », du message divin, avait pour obligation de les révéler uniquement à l'élite de son ère. Dans chaque ère, à chaque *wasi* succéderaient à leur tour sept *Imams*, également appelés *atimma* (singulier *mutimm* : celui qui complète), qui détenaient le sens véritable des écritures et de la loi divine « *Shari'a* » sous leurs deux aspects que sont le *Zahir* et le *batin*. Le septième *Imam* (*mutimm*) de chaque ère s'élèverait dans les

degrés de la hiérarchie pour devenir le *natiq* de l'ère suivante qui abrogerait la loi de l'ère précédente et mettrait en place une loi nouvelle¹.

Or, ce schéma a pris une tournure différente sous la septième ère « *dawr* », car pendant la sixième ère « *dawr* » de l'islam, le prophète Mohamed, qui était le septième *Imam* (*mutimm*) de son ère, n'apporterait pas de nouvelle loi « *Shari'a* » ; mais bien au contraire sa mission consisterait à dévoiler à l'humanité toute entière les vérités ésotériques des révélations précédentes qui étaient demeurées cachées jusqu'à son ère. C'est un *Imam* qui avait réuni en lui les rangs de *natiq* et de *wasi* tout en étant le dernier des *Imams*, l'*Imam* eschatologique. Ainsi, au cours de la dernière ère millénaire, les pures connaissances se débarrasseraient de leurs voiles et de leurs symboles. Cet avènement proclamerait la fin des temps et l'*Imam* régnerait en toute justice avant la fin du monde².

Cette théorie cyclique avait été modifiée plus tard, par la réforme doctrinale qu'effectua le penseur Shiite Abdallah al-Mahdi (909/934) en impliquant d'importantes modifications qui ont par la suite été adoptées par les Ismaélites. En effet, en introduisant la continuité dans l'*Imamat*, ce penseur avait ouvert la porte à l'*Imamat* éternelle dans la pensée des Ismaélites, car il avait admis qu'il faut qu'il y ait plus de sept *Imams* dans l'ère de l'Islam, et de ce fait, la mission de l'*Imam* « *Mahdi* » qui marquerait l'avènement du Jour de la Résurrection, à la fin des temps, n'était pas confiée exclusivement au prophète Mohamed, mais à d'autres *Imams* après lui³. Etant donné qu'il est impossible que le monde reste sans *Imams*, garants de Dieu qui répondent pour lui devant les hommes afin qu'ils s'approchent de lui. Ces *Imams* sont les guides indispensables en ce qui concerne les sens cachés de la Révélation divine jusqu'à la fin du monde⁴. Le terme « *Mahdi* » : « est impliqué dans l'idée même de Shiisme comme gnose de l'Islam, et si l'*Imam* est guide « *Hadi* », c'est qu'il est lui-même guidé par Dieu (il est *Mahdi*) »⁵.

Les Shiites professent, ainsi, que puisque Mohamed fut le « sceau de la prophétie » et que l'histoire religieuse de l'humanité n'est pas close, il doit, donc, y avoir des *Imams* qui lui

¹ Farhad Daftary, *op.cit.*, p. 93-94.

² *Ibid.*, p. 95.

³ *Ibid.*, p. 96.

⁴ Henry Corbin, 1986, *op.cit.*, p. 79.

⁵ Henry Corbin, 1971, *op.cit.*, p. 43.

succèdent jusqu'à la fin du monde. Henry Corbin a expliqué fort précisément cette prophétie en disant que :

Ici s'insère toute la prophétologie qui fut l'œuvre propre du Shiisme en Islam. C'est que le point final du cycle de la prophétie (*da'rat al-nobowwat*) a coïncidé avec le point initial d'un nouveau cycle, le cycle de l'Initiation spirituelle ou (*cycle de la walayat*). Dans l'acceptation Shiite, stricte et rigoureuse, la qualification de « *Awliya* » (les Proches de Dieu) ou (Aimés de Dieu) se rapporte essentiellement aux Douze *Imams*, et par dérivations seulement à leurs adeptes.¹

L'expression « Proches de Dieu » ou « Aimés de Dieu », comme nous l'avons vu dans la première partie de cette étude, fut empruntée à Platon qui l'utilise sous l'expression « *theophilès* » (*θεοφιλής*) dans le *Cratyle* (394e), *Gorgias* (507e 5), *Banquet* (212a), *Timée* (60e), *Philèbe* (39e) et les *Lois* (716c, 822c)², qui signifie, selon lui, « l'aimé -des-dieux »³. Pour sa part, Jean-Yves Château note que cela signifie que l'homme qui est dit theophilès est celui qui est juste et bon, mais aussi « pieux » (*ὀσιος*)⁴. Mais, la question qui doit se poser ici et qui fait toute la différence entre Platon et les Shiites consiste à savoir : si l'homme est un theophilès (l'aimé -des-dieux) parce qu'il est pieux ou au contraire, s'il est pieux parce qu'il est theophilès (l'aimé -des-dieux) ?

C'est cette même question que pose Socrate : « ἄρα τὸ ὀσιον ὅτι ὀσιόν ἐστιν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν, ἢ ὅτι φιλεῖται ὀσιόν ἐστιν ; » « Est-ce que le pieux est aimé par les dieux parce qu'il est pieux, ou est-ce parce qu'il est aimé d'eux qu'il est pieux ? »⁵, Il souhaite ainsi éclairer la situation, du fait qu'*Euthyphron* déclare ne pas comprendre ce que lui a dit Socrate. Jean-Yves Château, explique le point de vue de Socrate sur cette situation et affirme :

Socrate ramène le problème de la theophilès à celui de l'analyse de l'intériorité et de la subjectivité de la theophilia : c'est à l'intérieur de l'homme theophilès, du *theophiles* comme qualité (*pathos- πάθος*), que Socrate va trouver tout ce qu'il faut pour le comparer au pieux et montrer que ce ne peut pas être cela le pieux. Il ne s'agit pas plus d'envisager l'ensemble des dieux qui aiment et des hommes qui aiment, ni même, séparément, les dieux qui aiment et les hommes qui sont aimés, mais on a réussi à poser le problème de la relation de l'homme à ce qui est tout autre que lui (la divinité) dans les termes d'un rapport d'abord et radicalement exclusif de l'homme lui-même, de l'homme aimé aux

¹ *Ibid.*, p. 41.

² Jean-Yves Chateau, *op.cit.*, p. 295.

³ *Ibid.*, p. 296.

⁴ *Ibid.*, p. 302.

⁵ Platon, *Euthyphron*, 10a [1-3], trad. par Louis-André Dorion (sous la direction de Luc Brisson), Paris, Flammarion, 2008c.

conditions qui font qu'il est aimé, ces conditions étant en lui : elles ne renvoient pas à ce qui est hors de lui et autre que lui comme à ce qui a la plus haute puissance sur lui.¹

- 1) En fait, cette explication nous rapproche de ce qui a été révélé par Socrate lorsqu'il mentionne que : « Διότι ἄρα ὁσιόν ἐστιν φιλεῖται, ἀλλ' οὐχ ὅτι φιλεῖται, διὰ τοῦτο ὁσιόν ἐστιν; » « C'est donc parce qu'il est pieux qu'il est aimé, et non pas parce qu'il est aimé qu'il est pieux ? »² ; on trouve aussi Platon qui explique, de sa part, cette situation, comme le mentionne Jérôme Laurent dans le passage suivant :

Ce n'est pas l'amour divin qui rend possible la piété, et dire qu'il se trouve que le pieux est aimé n'est qu'indiquer une relation, non une essence. Comme le dit le texte du livre X de la *République* [...] "la vertu n'a pas de maître" seul l'homme libre est responsable de sa piété, c'est-à-dire de sa vertu.³

Or, les Shiites ont adopté le sens contraire de la signification Platonicienne d'« Aimé de Dieu », en se basant sur le fait que c'est l'amour de Dieu qui fait des *Imams* des pieux et qu'ils possèdent une connaissance divine simplement grâce à l'amour de Dieu ou autrement dit par sélection divine, ce qui est donc le cas pour les Douze *Imams* qui sont qualifiés dans la théorie Shiiite sur l'*Imamat* comme :

Ceux qui guident leurs adeptes au sens spirituel caché, intérieur, ésotérique « *batin* », de la Révélation énoncée par le prophète, ceux dont l'enseignement (formant un corpus considérable) reste, pour tout le temps postérieur au dernier prophète et jusqu'à la parousie de l'*Imam* caché, la source d'une tradition spirituelle qui ne s'improvise ni ne se reconstruit à coup de syllogismes, de même que leurs personnes, surnaturelles et médiatrices, polarisent la dévotion de leurs adeptes.⁴

En conclusion, l'*Imam* élu par la voix divine doit être infaillible, volontairement ou involontairement, depuis son enfance jusqu'à sa mort. Il doit également être dépouillé de toute impureté, incapable de commettre une erreur ou de faire l'objet d'une perte de mémoire, car les *Imams*, à l'instar des Prophètes, sont les protecteurs et les défenseurs de la Foi, et l'argument qui nous conduit à croire en l'infaillibilité des Prophètes doit nous amener également à croire en l'infaillibilité des *Imams*. Et il n'est pas impossible pour Dieu, Tout-

¹ Jean-Yves Chateau, *op.cit.*, p. 240

² Platon, *Euthyphron*, 10d, trad. par Louis-André Dorion (sous la direction de Luc Brisson), Paris, Flammarion, 2008c.

³ Jérôme Laurent, *La Mesure de l'Humain selon Platon*, Paris, Vrin, 2002, p. 184.

⁴ Henry Corbin, 1971, *op.cit.*, p. 43.

Puissant, de réunir en la personne d'un *Imam*, toutes ces qualités, pour en faire un modèle de perfection, tout comme il le fait avec les Prophètes¹.

Ils pensent que l'*Imam*, tout comme le Prophète, est supérieur à tout le monde en matière de qualités morales, telles que le courage, la générosité, la piété, la véracité, la justice, la prudence, la sagesse et la bonne moralité. L'*Imam*

Tire son Savoir, sa Sagesse et les Commandements Divins du Saint Prophète ou du précédent Imam, lequel les tire lui-même du Prophète. L'Imam comprend chaque vérité par une Inspiration Divine et grâce à une force intérieure dont Dieu l'a doté. Chaque fois qu'il se penche sur quelque chose pour en connaître la vérité, il y parvient sans risque de se tromper, et sans avoir besoin de preuves rationnelles ni d'explications d'instructeurs, et ce bien que son Savoir soit susceptible de s'élargir et de s'approfondir².

Cela signifie, selon la pensée Shiite, que la prophétie est considérée, de même que l'*Imamat*, comme un don divin pour un être humain choisi. On a vu, dans la première partie, que cette même conception figure chez Al-Kindi qui, tout comme les Shiites, s'était inspiré de Platon. Le Don divin signifie le surgissement du caractère divin, ou « *theou moira* », que l'on trouve dans le livre de la *République* (493a1-2) ; et dans lequel il est dit qu'il existe une catégorie de gens qui bénéficient de la « *theou moira* » (*θεοῦ μοῖρα*)³, qui signifie littéralement « la faveur du dieu » ou « la protection du dieu ». Comme l'explique Jean-Luc Périllié ceci : « concerne prioritairement les hommes providentiels issus, comme l'a montré Mario Vegetti, de la sphère privée, susceptibles de devenir les philosophes-rois - personnages salvateurs que Platon, en tant que penseur politique, appelle de ses vœux »⁴.

Or, la différence entre la philosophie prophétique Shiite et la conception Platonicienne du Philosophe-roi paraît vague, du fait que la philosophie Prophétique Shiite était très loin de la conception philosophique, parce qu'elle se concentrait principalement sur le principe de la prédestination, qui reconnaît seulement les *Imams* qui sont désignés par un Décret de Dieu communiqué par le Prophète ou par l'*Imam* précédent ; et refuse, catégoriquement, que l'*Imamat* soit le résultat d'une élection ou d'un choix opéré par les gens, du fait que ces

¹ Abu Baker Al-Djurdjani, *Dala'il al-I'jaz*, introduction et annotation de Mahmoud Mohamed Chaker, Le Caire, Al-Madani, 1992, p. 196, 424-428.

² Mohammad Redhâ Al-Modhaffar, *Les Croyances du Chiisme*, édité et traduit par Abbas Ahmad Al-Bostani, Montréal, La Cité du Savoir, 1961, p. 39. [En ligne : <http://kitab.fr/article16.html#L'IMAMAT>].

³ Jean-Luc Périllié, 2015, *op. cit.*, p. 13.

⁴ *Ibid.*, p. 13-14.

derniers n'ont aucune autorité pour nommer les Imams s'ils le désirent, ou les destituer s'ils le souhaitent. Et ces Imams ne fournissent aucun effort pour acquérir des connaissances puisqu'elles leur parviennent par Dieu. Or, le philosophe-Roi diffère de l'*Imam* Roi puisque le premier se sert de tous ses efforts pour aboutir aux états les plus parfaits de son être par l'intellection et pour mériter par la suite d'être Roi, alors que le second ne fournit aucun effort pour y parvenir, car il se trouve Roi juste par une grâce divine qui lui permet de l'être, ce qui ne paraît pas rationnel et semble loin d'être acceptable. Cependant, l'on peut affirmer que la conception du Philosophe-Roi n'a pu être élaborée que chez Al-Fârâbî, comme nous allons le voir ci-dessous.

Les *Imams* Shiites, à qui l'obéissance est rendue obligatoire par Dieu dans le verset Coranique : « O vous qui croyez ! Obéissez au Prophète, et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité » (*Sourate al-Nisâ', 4:59*), sont ceux qui conduisent les gens vers le Paradis¹. Celui qui les suit sera béni puisqu' « Ils sont les serviteurs honorés d'Allah, qui ne parlent que lorsqu'Allah a parlé, et qui n'agissent que conformément aux Commandements d'Allah » (*Sourate al-Anbiyâ, 21:27*). Du fait que les Commandements des *Imams* sont ceux de Dieu, de même que leurs prohibitions sont celles de Dieu, ainsi, leur obéir ou leur désobéir, c'est obéir ou désobéir à Dieu. C'est pourquoi il incombe à tout le monde de se soumettre aux Saints *Imams*, d'obéir à leurs Commandements et de suivre leurs Enseignements², parce qu'en interprétant la *Shari'a* (loi religieuse) comme ils l'ont fait, ils ont été les guides sur la voie mystique et les maîtres des hautes connaissances théologiques, « *la haqiqat* »³. Ainsi, comme l'explique Henry Corbin :

Lorsque ces *Imams* parlent du « secret » qu'ils ont à transmettre à ceux qui peuvent l'assumer, il s'agit bien d'une gnose. La doctrine Shiiite est par excellence la gnose de l'islam ; le Shiisme est lui-même la succession, la tradition ininterrompue de la gnose (*Silsilat al-'irfan*).⁴

En effet, comme l'expliquent les textes Shiites, la gnose est : « le dévoilement des oratoires de la Majesté divine, sans que l'on ne puisse rien monter [...] C'est l'effacement de tout le conjectural, sérénité du connu en toute certitude [...] Le voile est déchiré, le secret en a

¹ Mohammad Redhâ Al-Modhaffar, *op.cit.*, p. 40.

² *Ibid.*

³ Henry Corbin, 1971, *op.cit.*, p. 95.

⁴ *Ibid.*, p. 128.

trionphé [...] Une lumière se lève depuis l'aube de la prééternité »¹. Cependant, la conscience Shiite reste ouverte aux attentes et aux pressentiments, contrairement à l'islam majoritaire qui se réfère aux évidences de la *Shari'a* (Loi religieuse) définitivement formulées sans interprétations². De ce fait, d'après la conception de l'*Imamat* dans la pensée majoritaire de l'islam, l'*Imam* est le chef de la communauté, le pivot de l'ordre social (administration, justice, armée etc.), par conséquent, toutes les conditions morales qui peuvent être exigées de lui, concernent exclusivement le plan de l'exotérique ou « *Zahir* » et ne postulent ni la métaphysique de la conception Shiite de l'*Imamat*, ni le fait que la personne de l'*Imam* soit investie par Dieu de cette « pureté immaculée »³. En revanche, dans la pensée Shiite, l'idée d'*Imamat* prend la dimension métaphysique où elle se dévoile initialement, et elle est envisagée essentiellement sur le plan de l'ésotérique « *batin* ». L'enseignement des *Imams* est toujours un enseignement religieux : exégétique, moral, liturgique, théosophique, mais il ne s'agit jamais d'un programme politique du fait que la pensée religieuse Shiite n'a été conservée et élaborée ni par des politiciens, ni par des agitateurs, mais par la poignée de « fidèles au cœur éprouvé » qui entoura successivement chacun des *Imams*, ce même dans les circonstances les plus difficiles⁴.

Cependant, le Shiisme est une doctrine dont les représentants du pouvoir ne sont pas des politiciens, mais des hommes de religion qui peuvent avoir accès au pouvoir par la fidélité de leurs adeptes, qui doivent être loyaux envers ces hommes qui sont les porte-parole de Dieu et de son prophète sur terre. Il s'agit d'une forme de fidélité dont on ne peut voir l'image la plus parfaite historiquement qu'à l'époque du califat Fatimide (909/1171), un califat Shiite Ismaélien qui est souvent présenté comme l'âge d'or de l'Ismaélisme car son appel « *da'wa* » religieux-politique avait finalement abouti à l'établissement d'un Etat « *dawla* » dirigé par un *Imam* Ismaélien. Un chef d'un mouvement secret avait été porté à la tête d'un nouveau califat Shiite, après avoir évité avec tact la confrontation avec les forces militaires Abbâssides⁵, ce qui nous pousse à dire que l'autorité des *Imams* est purement spirituelle, car c'est précisément l'affirmation prophétique donnant un sens caché, intérieur : « *batin* », à chaque apparence

¹ *Ibid.*, p. 111.

² *Ibid.*, p. 170.

³ *Ibid.*, p. 186.

⁴ *Ibid.*, p. 222.

⁵ Farhad Daftary, *op.cit.*, p. 103.

« *Zahir* », qui fonde l'autorité *Imamite*¹, ce qui fait de la pensée Shiiite une pensée construite sur une histoire spirituelle qui s'accomplit dans les âmes des adeptes parce qu'elle est faite des témoignages de ses adeptes, qui sont eux-mêmes la source d'information de leurs adeptes. C'est pourquoi les écrits des maîtres Shiites qui ont commenté les enseignements des *Imams* sont considérés comme le meilleur guide pour comprendre leur conception de l'*Imamat*².

Par contre, ses écrits, comme l'explique Henry Corbin, montrent que l'enseignement des *Imams*, source de la théosophie Shiiite, nous mettent en présence de quelque chose qui diffère aussi bien de la dialectique des scolastiques de l'islam (les *Mutakalimun*) que de la méthode démonstrative des philosophes hellénisants³, du fait qu'elles expliquent que la science que les *Imams* enseignent est une connaissance héritée « *Ilm irthi* » ; ils sont les héritiers de cette science qu'ils sont capables de comprendre sans avoir besoin de conquérir leur héritage par les efforts d'une dialectique conceptuelle⁴, car c'est leur degré de compréhension qui assure leur droit à la « succession ».

Il s'agit d'une philosophie basée sur la personne du prophète et ce qu'elle révèle comme textes sacrés ; donc, en ce qui concerne la personne du prophète, le théologien Shiiite Abu ya'qub al-sijistani (884/942) le décrit comme :

Celui qui connaît les choses qui ne sont pas connues de la majorité des gens. Il connaît le vrai sens des choses et celles de l'au-delà. Il est le curateur et le médecin des âmes. Il est le lien vital entre le monde spirituel et profane. Il est inspiré de Dieu grâce aux confrontations divines. Il est supérieur à l'homme ordinaire. Il appartient à une classe différente de celle des hommes. Il est l'homologue par excellence de l'intelligence dans le monde physique. Il est le messager de Dieu.⁵

Il explique le terme « *nabi* » (prophète), qui signifie celui qui informe, et montre qu'il est utilisé à deux niveaux : selon l'un, il est celui qui amène une nouvelle loi « *shari'a* », d'après l'autre, celui qui est l'homologue de la première intelligence⁶.

Quant aux textes révélés, le théologien Shiiite Sadra al-Din al-Shirazi (1572/1640) les définit de la façon suivante :

¹ Henry Corbin, 1971, *op.cit.*, p. 170.

² *Ibid.*, p. 222.

³ *Ibid.*, p. 111.

⁴ *Ibid.*, p. 112.

⁵ Diane Steigerwald, *La pensée philosophique et théologique de Shahrastani (m. 548/ 1153)*, Laval, Les Presses de l'Université Laval, 1997, p. 36.

⁶ *Ibid.*, p. 37.

La Révélation coranique est la lumière qui fait voir, elle est comme le soleil qui prodigue sa lumière. L'intelligence philosophique, c'est l'œil qui voit cette lumière. Sans cette lumière, on ne pourra rien voir. Mais si l'on ferme les yeux, c'est-à-dire si l'on prétend se passer de l'intelligence philosophique, cette lumière elle-même ne sera pas vue, puisqu'il n'y aura pas d'yeux pour la voir.¹

Henry Corbin a bien expliqué cette situation en montrant que : « seule une hiéro-histoire détient le secret d'une philosophie prophétique qui n'est pas une dialectique de l'Esprit, mais une épiphanie de l'Esprit-Saint »². On comprend bien, suivant ce passage et les nombreuses recherches effectuées sur la conception Shiite de l'*Imamat*, que c'est une conception construite sur une philosophie prophétique propre à cette pensée, ce qui implique que la compréhension de cette conception est directement liée à la compréhension de la philosophie prophétique de la pensée Shiite.

Autrement dit, la philosophie prophétique a pour point de départ le fait prophétique, car elle représente un type de philosophie que développe en propre une religion d'essence prophétique³; une religion dominée, selon Henry Corbin, non par l'idée d'une incarnation divine qui implique Dieu dans l'histoire, mais plutôt par l'idée du message que la divinité à jamais transcendante délivre aux hommes, en l'inspirant à ceux d'entre eux qu'elle choisit, du fait cette religion place au sommet la connaissance prophétique⁴.

Selon le théologien Shiite, Nasî'r al-Din al-Tusi (1202/1274), l'*Imam* n'est reconnaissable qu'avec l'aide de l'*Imam* précédent qui le désigne parmi sa progéniture ; de ce fait, la désignation d'un successeur constitue un signe pour les croyants, qui leur permet de suivre la véritable lignée. Par conséquent, on a la possibilité de connaître l'*Imam*, comme cela est expliqué de la façon suivante :

Si quelqu'un dit que l'Imam ne ressemble pas à un homme mortel, alors il dénie ce qu'il perçoit par son sens. S'il voit l'Imam dans tous ses aspects comme un homme ordinaire, alors il dénie sa propre raison et son jugement. Si quelqu'un dit que la connaissance de l'Imam est inaccessible, alors il dénie la tradition « *hadith* » très connue du prophète : « la connaissance de Dieu est la reconnaissance de l'Imam du temps présent, par le peuple, auquel il faut obéir »⁵.

¹ Henry Corbin, 1971, *op. cit.*, p. 46.

² Henry Corbin, 1986, *op. cit.*, 94.

³ Henry Corbin, 1971, *op. cit.*, p. 44.

⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁵ Diane Steigerwald, 1997, *op. cit.*, p. 39.

Or, le théologien Shiite, Abu al-Fath al-Shahrastani (1086/1153), décrit l'*Imam* comme la manifestation du logos suprême « *Kalimat Allah* », qui est au-delà de toute compréhension humaine¹. La pensée Ismaélite en général identifie le logos suprême « *Kalimat Allah* » à l'ordre divin « *Amr-i illahi* », qui est au-dessus de l'intelligence universelle « *'Aql-i Kulli* », ce qui fait de l'*Imam* la forme épiphanique « *mazhar* » de l'ordre divin « *Amr-i illahi* ». Ainsi, selon eux, la lumière de l'*Imamat* a toujours existé et elle préexistait même déjà à la création du monde². Et toujours selon Shahrastani :

On peut connaître l'*Imam* de quatre façons : la première est la connaissance de l'*Imam* sous sa forme physique, même les animaux partagent cette connaissance ; la seconde connaissance est celle de son nom et de sa descendance, celle-ci peut être partagée par ses adversaires ; la troisième consiste à reconnaître l'*Imam* en entrant dans la prédication « *da'wat* » par la conversion ; la quatrième est la connaissance de l'*Imam* dans son essence qui n'est accessible qu'à une seule personne, le *Hoğat* (l'*Imam* précédent). L'*Imam* se manifeste à tous les niveaux, cette omniprésence ressemble à une doctrine moniste où l'Être unique se manifeste dans toutes choses.³

Ces hommes sélectionnés par la divinité pour être les héritiers de cette connaissance, ont pour mission de favoriser l'accomplissement du retour de l'exotérique à sa vérité spirituelle, à son idée originelle ou signification ésotérique. Opérer ce retour est désigné étymologiquement par le mot « *ta'wil* » qui veut dire l'interprétation (ou herméneutique) spirituelle des Révélation.

Apparemment, les Shiites croient que le « *ta'wil* » permet d'atteindre la signification ésotérique du message prophétique, qui ne peut être comprise que par les Prophètes et les purs parmi les amis de Dieu, qui sont libérés de l'imperfection humaine, car ceux-là peuvent contempler ces significations tout en vivant dans la condition présente de l'existence.

Les ismaéliens croient que le *ta'wil* et le *tanzil* sont corrélatifs. Ainsi, ils font valoir que tout comme le *tanzil* qui ne peut être atteint, le *ta'wil* ne l'est pas aussi du fait que ce dernier est considéré comme le sens implicite de *tanzil*. Ils font valoir que Dieu avait choisi les prophètes pour transmettre le *tanzil*, donc IL a nommé les *Imams* pour influencer sur le *ta'wil* de du *tanzil* après les prophètes⁴.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Faquir Muhammad Hunzai, « The Concept of Knowledge According to al-Kirmani (d. after 411/1021) ». in Landolt, Hermann et Lawson, Todd (éd.), *Reason and inspiration in Islam: theology, philosophy and Mysticism in Muslim thought*, p. (127-141), London, I.B.Tauris, 2005, p. 138-139.

Pour comprendre cela, on doit s'aider de la distinction faite par un théologien Shiite, Hamid al-Din al-Kirmanî (996/1021), entre le perceptible et l'imperceptible :

Al-Kirmanî distingue entre la connaissance perceptible et imperceptible. La première étant liée aux Choses qui sont perceptibles par leur nature. Al-Kirmanî souligne le fait que, par rapport à cela, il n'existe pas de distinction entre les êtres humains. Tandis que, par rapport à la seconde, il existe des degrés et une différence entre eux. Cela signifie que le vrai savoir ou *ta'wil* n'est pas non plus disponible pour tous les gens, et par conséquent, il existe des vues différentes sur sa possibilité et son atteignabilité.¹ (Nous traduisons).

Ainsi, le *Ta'wil* de la révélation sage ne peut être appliqué que par une catégorie spécifique de gens, du fait que, suivant ce que déclare un autre théologien Shiite al-Qadi al-Numan :

Dieu [...] a fait le *zahir* (= *tanzil*) du livre, le miracle du prophète, et le *batin* (= *ta'wil*) la signification des *Imams* [...] personne, sauf, Mohamed, le messenger de Dieu, ne peut apporter le *zahir* du livre, donc aussi, personne, sauf les *Imams* de sa progéniture, ne peut apporter le *batin* de celui-ci.² (Nous traduisons).

D'après les travaux d'al-Kirmanî et d'autres sources ismaéliennes, il semble qu'en ce qui concerne le *ta'wil* dans le cas des prophètes et des *Imams*, il ne s'agit pas d'une chose acquise par la personne, mais donnée ou enseignée par Dieu lui-même. Par conséquent, c'est un savoir parfait et complet, qui comprend tout le savoir des prophètes et des *Imams* qui sont décédés et de ceux qui sont à venir, ou les événements qui ont déjà eu lieu et ceux qui doivent avoir lieu à l'avenir, ou les événements qui ont déjà eu lieu et ceux qui doivent avoir lieu à l'avenir ('ilm al-awwalin wa'l-akhirin). Toutefois, étant donné que les gens ne sont pas en mesure d'accepter ce savoir dans sa globalité, il continue à être révélé progressivement par le biais de la chaîne des *Imams*, jusqu'au Jour de la Résurrection³.

¹ *Ibid.*, p. 138. Le texte original: « al-kirmanî differentiates between perceptible cognizance and imperceptible knowledge, the former being related to those, Things which are perceptible by their nature. Al-Kirmanî emphasises the point that, with respect to the former, there is no distinction between human beings, but with respect to the latter there are grades and difference among them. This means that true knowledge or *ta'wil* is not equally available by people, and accordingly there are different views about the possibility and attainability of it».

² *Ibid.*, p. 139. Le texte original: « Al-Qadi al-Numan says : God [...] has made the *zahir* (= *tanzil*) of the Book, the miracle of the Prophet, and the *batin* (= *ta'wil*) the meaning of the *Imams* from his ahl al-bayt. As nobody, except, Mohammed, the Messenger of God, can bring the *zahir* of Book, so also, nobody except the *Imams* from his progeny, can bring the *batin* of it ».

³ *Ibid.*, p. 139.

L'ismaélisme a développé une philosophie religieuse fondée sur l'herméneutique. Ainsi la mission spirituelle des *Imams* consiste précisément à conduire leurs adeptes du *zahir* (l'extérieur, l'exotérique) au *batin* (l'intérieur, l'ésotérique), de la lettre de la loi religieuse « *shari'a* » à sa vérité spirituelle. Cette théologie se concrétise dans la mission du prophète qui fait descendre la révélation divine du monde supérieur « *tanzil* » alors que l'*Imam* a pour mission de transmettre le sens intérieur caché « *batin* » de la révélation, en donnant le *ta'wil* (pour reconduire la révélation à son origine)¹.

Chez les ismaéliens, le passage du *zahir* au *batin*, du *tanzil* au *ta'wil*, ou à partir de la *shari'a* à l'*haqiqat*, a ainsi entraîné le passage du monde des apparences à la réalité spirituelle ; et l'initiation à ce monde de la vraie réalité, en étant guidé par le calife Ali et ses successeurs à l'*Imamat*, était, d'après les ismaéliens, primordiale pour la renaissance spirituelle. En effet, les ismaéliens ont enseigné qu'à chaque époque, le monde exotérique de la réalité spirituelle pourrait être accessible uniquement à l'élite « *khawass* » du genre humain, se distinguant du peuple « *awamm* » qui était capable de comprendre le *zahir*, le sens apparent des révélations².

Henry Corbin affirme pour sa part que :

La philosophie prophétique du Shiisme, d'allure beaucoup plus herméneutique que dialectique, c'est-à-dire un mode de pensée qui aux constructions argumentant sur des abstractions logiques, préfère une progression qui s'attache à dévoiler « désocculter » ce qui est caché « *batin* » sous l'apparent « *Zahir* », et à en percevoir les résonances aux niveaux de plusieurs mondes.³

Il s'agit, en effet, d'une philosophie qui se base sur le fait gnostique et non sur la dialectique philosophique. Or, comme nous l'avons vu dans la première partie de cette étude, les Shiites ont réalisé de grands efforts pour la maîtrise de la philosophie grecque et son utilisation comme moyen d'argumentation et, comme on a pu le voir, ce sont surtout les Ismaélites, des néoPlatoniciens, qui se servaient tout au long de leur parcours scientifique de la dialectique philosophique pour argumenter leur conception doctrinale. Apparemment, on remarque que les Shiites, en général, concernant le sujet de l'*Imamat*, sont restés très religieux et n'ont pas eu l'audace d'infiltrer la philosophie grecque dans le domaine politique, et par conséquent, leur philosophie politique est restée typiquement prophétique et théologique

¹ Diane Steigerwald, 1997, *op.cit.*, p. 31.

² Farhad Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, London, I.B. Tauris, 2005, p. 210.

³ Henry Corbin, 1971, *op. cit.*, p. 43.

jusqu'à l'apparition des Ikhwân al-Şafâ' et d'Al-Fârâbî, que l'on peut considérer comme les premiers Ismaélites qui se soient permis d'insérer la philosophie grecque dans leur propre conception philosophique et politique, car politique et philosophie sont indissociables chez eux. Tous deux fournissent une représentation de la « cité vertueuse » qui partage de nombreux points communs avec la *République* de Platon.

En ce qui concerne les Ikhwân al-Şafâ', ils représentent le problème de l'*Imamat* avec force détails, en affirmant que la succession prophétique est le problème central de la politique en Islam¹, la composition de cette association, qui demeure malgré tout très proche de la pensée Shiite, est source de curiosité. On la trouve introduite dans les différentes épîtres de leur encyclopédie. Dans l'épître 47, ils indiquent que le conflit sur l'*Imamat* est la plus grave des dissensions religieuses, et mentionnent que les débats religieux étaient louables à leur époque lorsqu'ils intervenaient chez les savants qui s'efforçaient de découvrir la véritable signification des textes révélés². C'est pourquoi ils ont essayé de présenter une conception de la philosophie prophétique qui leur était propre. Cependant, ils font découler la valeur suprême du pouvoir du prophète de son mode de vie ascétique. Ils expliquent que la politique prophétique est basée sur la Révélation, ainsi, ils attribuent pleinement au prophète l'acte du *ta'wil*, ou autrement dit, l'interprétation ésotérique du texte révélé³. Ils présentent la politique prophétique de la façon suivante :

La politique (*assiyāsa*) prophétique (*al-nabawiya*) est la connaissance (*al-ma'arifa*) de la manière d'établir des lois satisfaisantes (*al-nawāmiīs al-murdiya*) et des traditions pures (*al-sunan al-zakiya*), par le biais des discours (*al-ḥitābāt*) éloquents, et comment guérir les âmes (*annufūs*) malades de religions néfastes, d'opinions (*al-ārā'*) folles (*al-mağnūna*), d'habitudes malfaisantes et d'actes (*attaşarofāt*) injustes. Elle est la connaissance de la manière de retirer ces âmes de ces religions et habitudes (*al-ṭabā'iyā*) [...], Et comment mener de mauvaises âmes, confinées dans leur réticence, à poursuivre la voie de l'intégrité. Telle est la politique (*assiyāsa*) propre aux prophètes (*al-anabiya*) et messagers (*al-rusul*) [...] ; la politique (*assiyāsa*) royale (*al-malakiya*) qui est la connaissance de la manière de préserver la loi (*şari'a*) pour la communauté (*al-ummā*), et faire revivre la tradition (*al-sunna*) dans la communauté religieuse en ordonnant le bon et en interdisant le mal, en établissant des punitions légales (*al-hudud*) et en effectuant des dispositions juridiques (*al-ahkam*) envisagées par le législateur (*wādi' annawamīse*) [...] ; et telle est la politique propre aux califes des prophètes [...] et des Imams bien guidés.⁴ (Nous traduisons).

¹ Carmela Baffioni, « *Les Ikhwân al-Şafâ' et l'ismaélisme* », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, n° 119, 2012, p. 98. [En ligne : <http://asr.revues.org/1055>]. Consulté le 24 octobre 2016.

² Ikhwân Al-Şafâ', *Rasâ'il Ikhwân al-Şafâ'*, Tome 4, *op.cit.*, p. 181.

³ *Ibid.*, tome 4, p. 185-186.

⁴ *Ibid.*, Tome 1, p. 23-24.

Ce passage semble se référer au message du prophète Mohamad et à sa continuation par les *Imams*, parce qu'il paraît particulièrement important dans le système d'Ikhwân Al-Şafâ' : le roi peut prendre la place des *Imams*. Il est donc clair que si la religion est la base de la royauté, la royauté a pour mission de maintenir la loi active ; les autorités temporelles mettent en place la religion, alors que la religion doit exhorter les autorités à obliger les gens à observer sa loi¹.

Carmela Baffioni mentionne dans son étude que la philosophie des Ikhwân al-Şafâ' nous rappelle la philosophie Ismaélite et son influence sur leur philosophie, mais, plus on se rapproche de la pensée des Ikhwân al-Şafâ' plus on constate que la ligne sur laquelle elle s'est développée semble également influencée par Platon et Aristote parce qu'afin de soutenir leurs déclarations, les Ikhwân al-Şafâ' se réfèrent aux œuvres politiques de ces deux philosophes grecs². Par exemple, on trouve dans leur encyclopédie des contextes qui semblent être principalement inspirés par *la République* de Platon. Il y figure, par exemple, la division du peuple en classes qui est l'un des points fondamentaux de la doctrine Platonicienne : Dieu, en façonnant les hommes, mêla de l'or à la substance de ceux qui sont adaptés à la règle, de l'argent chez les assistants, et du fer et du cuivre dans les agriculteurs et les autres artisans, comme il l'explique ici :

« Ἄλλ' ὁ θεὸς πλάττων, ὅσοι μὲν ὑμῶν ἱκανοὶ ἄρχειν, χρυσὸν ἐν τῇ γενέσει συνέμειξεν αὐτοῖς, διὸ τιμώτατοι εἰσιν· ὅσοι δ' ἐπίκουροι, ἄργυρον· σίδηρον δὲ καὶ χαλκὸν τοῖς τε γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς ».

Mais le Dieu, en modelant ceux d'entre vous qui sont aptes à gouverner, a mêlé de l'or à leur genèse ; c'est la raison pour laquelle ils sont les plus précieux. Pour ceux qui sont aptes à devenir auxiliaires, il a mêlé de l'argent, et pour ceux qui seront le reste des cultivateurs et des artisans, il a mêlé du fer et du bronze.³

Ils tirent aussi les bases à partir desquelles un état est construit par *la République* (II 369b-d)⁴ dans le passage suivant :

¹ Carmela Baffioni, « *The Général Policy of Ikhwân al-Şafâ'* », in R. Arnzen and J. Thielmann (éd.), *Words, Texts and Concepts cruising the Mediterranean sea*, Leuven, Peeters, 2004, p. 576.

² *Ibid.*, p. 580.

³ Platon, *la République*, 2008d, III, 415a, *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

⁴ Carmela Baffioni, 2004, *op. cit.*, p. 583.

Sache, mon frère [...] qu'un seul homme tout seul peut vivre seulement une vie malheureuse, parce que, pour bien vivre, il doit maîtriser les différents arts (*aṣanāy'*), et il est impossible pour un homme seul d'atteindre un haut degré dans tous les arts (*aṣanāy'*), parce que la vie est courte et les arts (*aṣanāy'*) sont nombreux; et à cause de cela, dans chaque ville ou village des personnes sont rassemblées pour s'entraider mutuellement en [...] arts (*aṣanā'y'*) [...] métiers (*al-mihan*) [...], constructions (*al-inšāāt*) [...] (différents types de) la politique (*assiyāsa*) [...] les sciences (*al-ulūm*) et leur enseignement [...] au service de tout le monde [...]¹.

Une autre comparaison qui peut être établie entre les Ikhwân al-Ṣafā' et Platon montre le grand impact de sa philosophie sur leur pensée : l'idée des qualités du philosophe Roi s'inspire du livre de la République :

En ce qui concerne les naturels philosophes (*τῶν φιλοσόφων φύσεων*), convenons d'abord de ceci : ils sont toujours épris de cette science (*μαθήματός γε ἀεὶ ἐρώσιν*) qui peut éclairer (*ἀν δηλοῖ*) pour eux quelque chose de cet être qui existe éternellement [...] qu'ils sont amoureux de l'essence tout entière [...] La sincérité (*τὴν ἀμεύδειαν*), et la volonté (*ἐκόντας*) de ne jamais admettre de plein gré le mensonge (*τὸ ψεῦδος*), mais de le détester au contraire et de chérir la vérité (*ἀλήθεια*) [...] Eh bien, chez celui dont le flot des désirs se porte vers les sciences (*πρὸς τὰ μαθήματα*) et vers tout ce qui s'y apparente, celui-là, je pense ne recherche que le plaisir de l'âme, considérée en elle-même, et pour elle-même, (*περὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἡδονὴν αὐτῆς καθ' αὐτήν*) et il délaisse les plaisirs que procure le corps [...] Ainsi donc, un tel homme ne considérera pas la mort comme quelque chose de terrible? [...] Ainsi, dans ton examen de l'âme philosophe (*ψυχὴν φιλόσοφον*) et de celle qui ne l'est pas, tu devras chercher à observer si dès sa jeunesse elle est vraiment juste et douce (*δικαία τε καὶ ἡμερὸς*), ou bien si elle est insociable et sauvage (*δυσκοινωνήτος καὶ ἀγρία*) [...] Si elle a de la facilité ou de la difficulté à apprendre (*εὐμαθῆς ἢ δυσμαθῆς*) [...] Ainsi donc, nous n'admettons pas au rang des âmes vraiment philosophes (*ἐν ταῖς ἰκανῶς φιλοσόφοις*) une âme dépourvue de mémoire (*ἐπιλήσιμονα ψυχὴν*), mais nous exigerons plutôt une âme douée d'une excellente mémoire (*μνημονικὴν*) [...] Mais nous n'affirmerions pas non plus qu'un naturel dépourvu de culture et de grâce puisse conduire à autre chose qu'un manque de mesure (*ἀμετρίαν*)? [...] Nous chercherons donc une pensée qui joigne naturellement aux autres qualités la mesure et la grâce (*ἔμμετρον καὶ εὐχάριν διάνοιαν φύσει*), une pensée qui, suivant son propre développement (*τὸ αὐτοφνέες*), se laissera guider vers ce qui est la forme de chaque être (*ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν ἐκάστου*).²

Ce passage est repris par Ikhwân al-Ṣafā' dans leur encyclopédie de la façon suivante :

Ô frère, sache que pour l'intégralité de l'excellence du législateur (*wādi' annawamīse*), il faut qu'il y ait en lui-même douze dispositions (*al-haya'āt*) naturelles (*ṭabī'ya*) : 1- qu'il soit complet dans les membres, fort en physique pour les actes (*attaṣarofāt*) qui par nature viennent à travers elle et d'elle, et que quand il vise à effectuer un acte (*attaṣarof*), il le conclue facilement; 2- qu'il soit excellent dans la compréhension (*al-fahm*) et rapide dans la représentation (*al-tamīl*) de toute chose (*al-š'āy'*) qui lui est dite, et qu'il soumet à sa

¹ Ikhwân Al-Ṣafā', *Rasā'il Ikhwân al-Ṣafā'*, Tome 1, p. 53-54.

² Platon, *La République*, 2008d, VI, 485b-487d, *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

compréhension tout ce que l'orateur essaie de dire en relation avec la chose elle-même; 3- qu'il soit excellent à mémoriser (*al-hifd*) ce qu'il comprend (*yafham*), y écoute (*yasma'*) et y pense (*yofakir*), en bref, il n'oublie presque rien; 4- qu'il soit sagace (*faṭin*), intelligent (*'āqil*), doté d'une opinion (*al-rāy*) subjective suffisante à lui pour voir clairement par le biais de la plus petite preuve (*al-dalil*), de sorte que quand il voit la plus petite preuve de quelque chose, il le comprend en la manière indiquée par la preuve; 5- qu'il ait une bonne expression (*ta'ābīr*), et que son langage soit propre à tout ce qui est dans son cœur et sa conscience, par les mots les plus concis; 6- qu'il soit un amoureux de la science (*al-'ilm*) et prêt à l'utiliser de façon critique (*al-naqd*), et que le travail de science ne lui cause ni de la peine, ni le mal des troubles associés à ceci à ce travail, et qui lui fait du mal; 7- qu'il soit amoureux de la vérité (*al-ḥaq*) élégant dans son comportement à l'égard des autres et un ami proche à son peuple.¹ (Nous traduisons).

Ce passage renvoie au concept de justice que l'on trouve aussi chez Aristote dans *Les Politiques* (I, 1253a 37-38 et VII, 1334a 28-34)² et est repris par les Ikhwân al-Şafâ' dans leur encyclopédie, lorsqu'ils parlent des règles à mettre en place dans un gouvernement pour assurer une meilleure façon de vivre, dans le passage suivant : « L'objectif d'un roi (*al-malik*) consiste en la bonne administration (*husn al-siyassa*), la justice (*al-'adāla*) au sein du gouvernement (*arriyāsa*), à donner de la considération aux soldats (*al-muhāribīn*) et aux savants (*al-ulimā*), leur disposition (*al-malaka*) dans leurs rangs (*attartīb*), et demander leur aide pour les questions qui les concernent »³. (Nous traduisons).

Cependant, bien que la pensée des Ikhwân al-Şafâ' soit proche de la philosophie grecque et spécifiquement de Platon et d'Aristote, il semble qu'ils ne soient pas allés loin dans leur philosophie prophétique, même s'ils se sont servis de la philosophie grecque. C'est précisément en cela qu'Al-Fârâbî a réussi, car il a continué la recherche là où tous les théologiens et philosophes de son époque s'étaient arrêtés, en essayant d'expliquer de manière philosophique le processus de la réception de la Révélation sage par le Prophète « *Tanzil* », et celui de son interprétation « *Ta'wil* » par lui et les *Imams* après lui⁴. Il a montré avec insistance dans ses œuvres la différence entre le savoir du prophète et celui de l'*Imam* d'après sa propre conception de l'intellect (*al-'aql/voûç*) qui est très influencée par la philosophie de Platon et d'Aristote, comme nous l'avons vu dans la partie précédente de notre recherche.

¹ Ikhwân Al-Şafâ', *Rasâ'il Ikhwân al-Şafâ'*, Tome 4, p. 184.

² Carmela Baffioni, 2004, *op.cit.*, p. 583.

³ Ikhwân Al-Şafâ', *Rasâ'il Ikhwân al-Şafâ'*, Tome 2, p. 193.

⁴ Henry Corbin, 1986, *op. cit.*, p. 232.

2. La théorie de la prophétie dans la philosophie d'Al-Fârâbî

Toujours, dans son but de concilier la religion et la philosophie, Al-Fârâbî a mis en place sa théorie prophétique qui est considérée parmi ses grandes réussites dans le domaine de la philosophie ; ainsi, il l'a mise en place en se basant sur les fondements de la psychologie et de la métaphysique, et il l'a même étroitement liée à la politique et l'éthique. En effet, Al-Fârâbî donne une explication psychologique à la prophétie, et la considère comme un moyen de communication entre le monde terrestre et le monde divin. Il voit, de surcroît, que le Prophète n'est pas important de par sa propre personne, mais en fonction de l'impact de sa prophétie sur la cité vertueuse du point de vue politique et éthique. Ce constat l'a poussé à poursuivre ses recherches sur la voie de l'acquisition du savoir chez le prophète pour la comprendre rationnellement et la comparer à celle du philosophe pour finalement mieux faire la distinction entre tous deux et leurs tâches respectives.

2.1. L'imagination comme moyen d'intellection

Al-Fârâbî juge dans sa théorie prophétique que le développement graduel de l'intelligence représente le degré suprême de la vie humaine ; par conséquent, le type de prophète le plus élevé correspond pratiquement à l'individu le plus parfait. Il intègre le prophète dans le déterminisme universel des choses, car selon lui, les qualités intrinsèques de sa nature font de lui un Prophète¹.

Il est le premier philosophe musulman à avoir systématisé la question du rôle de la faculté imaginative (*ḥayāl*) dans la prophétie (*nobowat*), du fait qu'il a traité la faculté imaginative de l'âme dans son interprétation de la prophétie et la connaissance prophétique. Il octroie à l'imagination, en plus de sa capacité à retenir et manipuler des images sensibles, la fonction d'imitation :

La puissance imaginative (*al-maqḍira al-taḥayuliya*) est particulière par rapport aux autres puissances de l'âme (*annaḥas*), car elle a une capacité à imiter (*yuqalid*) les choses sensibles (*al-mahsūsāt*) qui sont conservées en elle. Parfois elle imite les sensations éprouvées par les cinq sens en combinant les sensations des sensibles (*al-mahsūsāt*) conservés en elle, parfois elle imite les intelligibles (*al-ma'qūlāt*) ; parfois elle imite la

¹ Diane Steigerwald, 1999, *op.cit.*, p. 471.

puissance nutritive (*al-maqdîra muğadiya*) et parfois elle imite la puissance appétitive (*al-maqdîra al-dawkiya*) et elle imite également les humeurs (*al-mizāğiyāt*) du corps.¹

Cela veut dire, selon lui, que la capacité représentative de l'imagination est au-delà des formes sensibles et y inclut des tempéraments, des émotions, des désirs et même des intelligibles immatériels ou des universaux abstraits :

L'intelligence agente (*al-ta'qul al-waṣīt*) est la cause par laquelle les intelligibles en puissance (*al-ma'qulāt bi al-qūwa*) deviennent des intelligibles en acte (*al-ma'qulāt bi al-fi'al*), elle est aussi la cause par laquelle l'intelligence en puissance (*al-ta'qul bi al-qūwa*) devient intelligence en acte (*al-ta'qul bi al-fi'al*); or ce qui doit être intelligence en acte, c'est la puissance raisonnable (*al-maqdîra al-a'qaliya*), et celle-ci a deux aspects : un aspect théorique et un aspect pratique, cette dernière a pour rôle de réaliser les choses particulières présentes et futures, alors que la théorique a pour rôle d'intelliger (*ta'qul*) les intelligibles connaissables ; la puissance imaginative (*al-maqdîra al-taḥayuliya*) fait le lien entre les deux aspects de la puissance raisonnable. Ainsi ce que la puissance raisonnable reçoit de l'intelligence agente -qui est dans la même situation que la lumière (*annūr*) de la vue- peut déborder sur la puissance imaginative. Alors l'intelligence agente (*al-ta'qul al-waṣīt*) aura une certaine action sur la puissance imaginative, elle lui fournit parfois les intelligibles qui se produisent dans la puissance raisonnable théorique, et parfois elle lui fournit des partielles sensibles (*al-mahsūsāt*) qui se produisent dans la puissance raisonnable pratique ; la puissance imaginative (*al-maqdîra al-taḥayuliya*) reçoit ainsi les intelligibles par les imitations (*al-muqaladāt*) sensibles composées par elle.²

Ainsi, d'après cela, la puissance raisonnable théorique transforme les intelligibles en puissances en intelligibles en actes, et la puissance imaginative imite ces intelligibles en acte qui débordent sur elle par la puissance raisonnable, comme l'explique Muhsin Mahdi lorsqu'il parle de la conception d'Al-Fârâbî concernant les deux aspects théorique et pratique en expliquant que :

L'imagination est représentée comme le candidat le plus susceptible d'empiéter sur les fonctions de la raison théorique et pratique, de réaliser des fonctions similaires sans éprouver les incertitudes impliquées par la recherche de la connaissance théorique, et celles encore plus grandes de la délibération et de l'émission de jugements pratiques sur d'importantes questions pratiques. L'imagination fait usage de la possibilité qu'aussi bien les principes que les résultats de la connaissance théorique et de la connaissance pratique soient fournis par une source divine.³

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 96.

² *Ibid.*, p. 98-99.

³ Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 219.

Cette conception nous rappelle celle d'Aristote sur l'imagination, car lui aussi définit pour sa part l'imagination comme un pouvoir de représentation. Il est d'ailleurs le premier philosophe à avoir attribué un sens positif à la notion d'imagination (*φαντασία*) puisqu'il déclare que : « οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ » « L'âme ne pense jamais sans (représentation) *phantasma* »¹.

Dans ce passage phrase Aristote fait référence au terme « *phantasma* » (*φάντασμα*) et non pas « *phantasia* » (*φαντασία*) qui signifie l'imagination, or « *Phantasma* » signifie l'apparition, c'est-à-dire ce qui apparaît à la pensée par l'exercice de la *phantasia*, le rôle de la *phantasia* / imagination étant chez Aristote d'évoquer la chose quand elle n'est pas là. Ces deux termes ressortent du terme étymologique commune « *phaos* » (*φάος*) qui signifie la lumière et qui est thématifiée par Aristote, comme l'explique dans le passage suivant :

« Ἐπεὶ δ' ἡ ὄψις μάλιστα αἰσθησίς ἐστι, καὶ τὸ ὄνομα ἀπὸ τοῦ φάους εἴληφεν, ὅτι ἄνευ φωτὸς οὐκ ἔστιν ἰδεῖν. ».

Par ailleurs, dès lors que la vue constitue le sens par excellence, le nom [grec de la représentation : *phantasia*] se trouve aussi tiré du [mot qui signifie] lumière [*phaos*], parce qu'on ne peut pas voir sans lumière.²

Il reste à noter que la traduction du mot *φαντασία* devenue courante était souvent contestée, et était régulièrement source de confusions, car plusieurs traducteurs modernes estiment que la traduction du terme *φαντασία* par « imagination » s'avère insuffisante pour rendre le contenu de la *φαντασία* aristotélicienne, et accusent parfois cette traduction d'avoir dénaturé le sens du mot grec correspondant. C'est pourquoi d'autres traductions ont été proposées, telles que « représentation », « impression », « apparition » et d'autres encore³, mais, le terme le plus fréquemment employé demeure « imagination » et c'est donc lui que nous allons prendre en considération ici.

Dans le passage précédent, Aristote déclare qu'il n'y a pas d'autonomie de la pensée face à d'autres facultés humaines. Ainsi, la *φαντασία* est en effet une faculté de produire des représentations (*φάντασμα*)⁴. Aristote fait un rapprochement entre la *φαντασία* et la perception

¹ Aristote, *De l'âme*, 1999a, III, 7, 431a [16], trad, Richard Bodéüs, Paris.

² *Ibid.*, III, 3, 429a [2-4].

³ Joyce Engmann, *Imagination and Truth in Aristotle*, Journal of the History of philosophy, 14, n° 1, 1976, p. 259.

⁴ Pierre Pellegrin, *op.cit.*, p. 114.

jusqu'à dire que : « Τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης. » « Les contenus de la représentation sont, en effet, comme des données du sens, sauf qu'ils sont sans matière. »¹.

Or, la *φαντασία* est « une sorte d'intellection » (*νόησίς τις*)². Aristote a, en effet, marqué un sérieux écart par rapport à la conception qu'a de l'imagination la pensée grecque antérieure, et en particulier, celle de son maître Platon. La *φαντασία* étant, selon ce dernier, un mélange de sensation (*αἴσθησις*) et d'opinion (*δόξα*), lorsqu'il parle d'une espèce de formes qui proviennent de la sensation et l'opinion, cette espèce de formes :

« Αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον αἰεὶ, γιγνόμενόν τε ἐν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλυμένον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν. ».

Perceptible par le sens, qui est engendrée, qui est toujours en mouvement, qui vient à l'être en un lieu quelconque pour en disparaître ensuite, et qu'appréhende l'opinion jointe à la sensation.³

Cette espèce de formes constitue un obstacle à la connaissance intellectuelle, et de ce fait, l'imagination est, d'après lui, dans l'erreur, ce qui apparaît dans le passage suivant et d'autres : « Crois-tu que si quelqu'un était capable de produire les deux choses, à la fois l'objet à imiter (*τὸ μιμηθησόμενον*) et le simulacre (*τὸ εἶδωλον*), il consacrerait ses efforts à la production artistique des simulacres et en ferait une priorité dans sa propre vie, comme s'il s'agissait de l'objet supérieur (*ὡς βέλτιστον*) de son existence? »⁴. Puisque, selon lui :

« Ὡς εἰκόνι μὲν, ἐπεὶ περ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἐστίν, ἑτέρου δὲ τινος αἰεὶ φέρεται φάντασμα, διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι, τῷ δὲ ὄντως ὄντι βοηθὸς ὁ δι' ἀκριβείας ἀληθοῦς λόγος ».

Une image, en effet, du moment que ne lui appartient pas cela même dont elle est l'image, et qu'elle est le fantôme toujours fugitif de quelque chose d'autre, ne peut pour ces raisons que venir à l'être en quelque chose d'autre et acquérir ainsi une existence quelconque, sous peine de n'être rien du tout ; pour ce qui existe réellement en revanche, nous avons le secours du discours que l'exactitude rend vrai⁵.

¹ Aristote, *De l'âme*, 1999a, III, 8, 432a [9-10]. Trad. Richard Bodéüs.

² *Ibid.*, III, 10, 433a [10].

³ Platon, *Timée*, 2001, 52a, *op. cit.*, trad. par Luc Brisson.

⁴ Platon, *La République*, 2008d, X 599 [a-b], *op. cit.*, trad. par Georges Leroux.

⁵ Platon, *Timée*, 2001, 52c, *op. cit.*, trad. par Luc Brisson.

En effet, Platon adopte cette position contre les formes qui proviennent de la sensation, parce qu'il pense que la perception sensible ne peut constituer le fondement de la connaissance véritable.

Mais, contrairement à Platon, Aristote croit que la *φαντασία* constitue la condition de la pensée car :

« Οὐτε μὴ αισθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ζυνεΐη, ὅταν τε θεωρῆ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν ».

Et c'est pour cela, que sans l'exercice des sens, on ne peut rien apprendre, ni comprendre, et que la spéculation implique nécessairement la vue simultanée de quelque représentation¹.

Autrement dit, sans la représentation ou autrement dit l'image, la pensée et l'intellection ne peuvent pas avoir lieu, c'est pour cette raison, selon lui, que : « ὅταν τε θεωρῆ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν » « lorsqu'on pense il est nécessaire de contempler quelques phantasmes »². Dans ses phantasmes la faculté noétique de l'âme pense les formes :

« Τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ, καὶ ὡς ἐν ἐκείνοις ὄρισται αὐτῶ τὸ διωκτὸν καὶ φευκτὸν, καὶ ἐκτὸς τῆς αἰσθήσεως, ὅταν ἐπὶ τῶν φαντασμάτων ἦ, κινεῖται ».

La faculté noétique pense donc les formes dans les images. Et de même que c'est dans les sensibles que se détermine pour elle ce qu'il faut poursuivre et éviter, ainsi quand, même en dehors de la sensation, elle s'applique aux images, elle se meut.³

Cela signifie que les phantasmes sont identiques à l'intellection et aux premiers noèmes, et que, même au cas où ils ne seraient pas identiques, ils ne peuvent pas exister sans eux car :

« Ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθὲν ἔστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἔστι, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη. ».

Puisqu'il n'y a, semble-t-il, aucune chose qui existe séparément en dehors des grandeurs sensibles, c'est dans les formes sensibles que les intelligibles existent, tant les abstractions ainsi appelées que toutes les qualités et affections des sensibles¹.

¹ Aristote, *De l'âme*, 1999a, III, 8, 432a [7-9], *op.cit.*, trad. par Richard Bodéüs.

² *Ibid.*, III, 8, 432a [9].

³ *Ibid.*, III, 7, 431b [2-5].

On constate ici que l'imagination chez Aristote constitue un élément intermédiaire entre sensation et pensée, du fait qu'elle représente un mouvement qui s'ajoute à la sensation en acte, et Al-Fârâbî pense lui aussi pour sa part que l'imagination est un élément intermédiaire et que la puissance imaginative imite les intelligibles par les sensibles visibles selon le processus suivant :

La puissance imaginative (*al-maqdira al-tahayuliya*) quand elle se trouve forte et complète dans une personne et quand les sensibles (*al-mahsūsāt*) qui lui viennent de l'extérieur ne s'en emparent pas de façon à l'absorber totalement, et ne l'asservissent pas à la puissance raisonnable (*al-maqdira al-a'qaliya*), elle garde malgré ses préoccupations une grande réserve afin d'effectuer ses propres actions (*al-af'āl*), son état en temps de veille est comme son état en temps de sommeil, quand elle se débarrasse de ses préoccupations. De nombreux sensibles sont donnés par l'intelligence agente (*al-ta'qul al-waṣīf*) et la puissance imaginative les imitera par des sensibles visibles : les choses imaginées reviennent et s'impriment dans la puissance (*al-maqdira*) sensitive (*al-ḥisiya*).²

On peut entendre par ce passage que la force de la puissance imaginative lorsqu'elle est intense et dans son état le plus complet, et lorsqu'elle persiste à l'absorption des sensibles externes à elle qui n'arriveront pas grâce à sa force à la rendre sous l'autorité de la puissance raisonnable ; elle garde son autonomie qui lui permet d'effectuer ses propres actes, tout en état de veille qu'on état de sommeil. Par ce fait, la puissance imaginative arrivent à imiter les sensibles parvenant de l'intelligence agente par le bier des sensibles visibles ; ainsi, ces choses imaginées s'impriment dans le puissance sensitive. Dans ce contexte, on remarque qu'Al-Fârâbî n'a pas fait à le choix de concilier Platon et Aristote, car, contrairement à son habitude, il a choisi la conception d'Aristote à propos de l'imagination et s'est efforcé d'argumenter sa théorie sur la base des idées d'Aristote, puisque l'on peut également constater qu'il imite Aristote lorsque ce dernier caractérise l'imagination comme délibérative et n'appartenant qu'aux êtres capables de raisonnement :

« Ἡ δὲ βουλευτικὴ <φαντασία> ἐν τοῖς λογιστικοῖς (πότερον γὰρ πράξει τόδε ἢ τόδε, λογισμοῦ ἢδη ἐστὶν ἔργον· καὶ ἀνάγκη ἐνὶ μετρεῖν· τὸ μείζον γὰρ διώκει [...]). ».

L'imagination délibérative n'appartient qu'à ceux qui sont raisonnables, car pour ces derniers, savoir si l'on fera telle chose ou telle autre c'est déjà l'œuvre du raisonnement et il leur est nécessaire de n'employer qu'une unité de mesure, puisque c'est ce qui est le plus avantageux qu'ils poursuivent.³

¹ *Ibid.*, III, 8, 432a [4-6].

² Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 98-99.

³ Aristote, *De l'âme*, 1999a, *op.cit.*, III, 11, 434a [7-9], *op.cit.*, trad. par Richard Bodéüs.

On constate d'après ce passage que la procédure d'imitation des intelligibles immatériels ne se produit pas fréquemment mais seulement chez quelques rares personnes parce que, comme le mentionne le passage ci-dessus, l'imagination délibérative se présente comme une fonction du raisonnement, ce qui nous pousse à poser la question suivante : peut-on en déduire, que les rares personnes qui connaissent cet état d'imitation des intelligibles sont les prophètes et les *Imams* ?

On peut trouver la réponse à cette question dans le passage suivant :

Lorsque ce que la puissance imaginative (*al-maqdira al-tahayuliya*) a réussi à imiter (*taqlīd*) est devenu des sensibles (*al-mahsūsāt*) de grandes beauté (*al-ğamāl*) et de grande perfection (*al-kamāl*), celui qui a cela, se dit que Dieu (*Allah*) a une magnificence grandiose et merveilleuse, et qu'il a vu des choses surprenantes qui n'ont rien de commun avec les autres êtres. Il n'y a pas d'empêchement à ce que l'être humain dont la puissance imaginative (*al-maqdira al-tahayuliya*) a atteint l'extrême plénitude reçoive, à l'état de veille (*al-yaqaḍa*) de la part de l'intelligence agente (*al-ta'qul al-waṣīt*), quelques fragments d'événements présents et futurs ou leurs imitations (*al-muqaladāt*) par les sensibles (*al-mahsūsāt*), ainsi que les imitations (*al-muqaladāt*) des intelligibles (*al-muqaladāt*) séparés et des autres existences nobles (*al-mawğūdāt al-fāḍila*).¹

En effet, suivant la théorie prophétique d'Al-Fârâbî, un être humain peut connaître les choses de deux manières, soit lorsqu'

- Elles s'impriment dans l'âme telles qu'elles sont ;
- Elles s'impriment dans l'âme par analogie et représentation du fait que se réalisent dans les âmes les représentations qu'elles imitent.

Cependant, la majorité des êtres humains ne connaissent la nature des choses que par imitation, or, le prophète est le seul en mesure, grâce à la perfection de sa puissance imaginative, de rendre la nature des choses accessible à cette majorité par le truchement d'images². Ceci dit, il faut bien noter qu'Al-Fârâbî ne croit pas, malgré la grande utilité de l'imagination dans la sphère humaine ; qu'elle puisse fonctionner isolément, sans le contrôle de la raison, car : « le travail de l'imagination est donc ambivalent [...] il la soupçonne de la

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 100.

² Meryem Sebtî, « Le Statut de l'image dans la théorie de la connaissance d'Al-Fârâbî et d'Avicenne », in *Conférence de Mme Meryem Sebtî*, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Tome 111, 2002, p. (219-222), p. 221.

dénigrer quand elle fonctionne seule ou avec peu de contrôle rationnel, bien qu'il la tienne pour nécessaire et grandement utile »¹.

Par conséquent, le prophète n'est pas le seul homme à qui il est donné de connaître grâce à un savoir démonstratif, mais il est le mieux habilité à pouvoir transposer en des termes accessibles au plus grand nombre ce que son intellect a établi. Cette transposition est rendue possible grâce à l'excellence de sa puissance imaginative².

Ainsi, ce qui rend unique la connaissance prophétique n'est pas son contenu, qui est également accessible aux philosophes par la démonstration et l'intellection, mais plutôt la forme qui est donnée par l'imagination du prophète, ce qui nous amène à parler du concept du Don divin. Or, Al-Fârâbî, même s'il était influencé par le Shiisme, n'admettait pas la prédestination Shiite, ce qui renvoie à l'idée qu'al-Fârâbî ne reconnaissait pas le fait que les *Imams* aient pu être infaillibles par nature car, selon lui, l'*Imam* ne reçoit pas ce Don divin, « *theou moira* », qui fait de lui un pieux, mais c'est parce qu'il est pieux qu'il reçoit ce Don ; s'il en bénéficie c'est parce qu'il fait travailler sa puissance imaginative pour produire des intelligibles suivant le concept Platonique qui explique que l'être humain doit être pieux pour être un aimé de Dieu, en appliquant la révélation divine : « Διότι ἄρα ὁσιόν ἐστιν φιλεῖται, ἀλλ' οὐχ ὅτι φιλεῖται, διὰ τοῦτο ὁσιόν ἐστιν; » « C'est donc parce qu'il est pieux qu'il est aimé, et non pas parce qu'il est aimé qu'il est pieux »³. Ce constat nous oriente vers la tendance philosophique pour laquelle opte Al-Fârâbî afin d'expliquer le phénomène de la prophétie, en montrant que le prophète est aimé du Divin parce qu'il est pieux et ses capacités prophétiques qui sont un Don de Dieu lui permettent d'atteindre les niveaux les plus hauts de l'intellection. Sauf que Muhsin Mahdi, dans la passage suivant, sème le doute, par ses termes, en la possibilité de la reconnaissance de prophétie autant que Don Divin par Al-Fârâbî :

Quand on examine ce qu'Al-Fârâbî dit de la religion révélée, il importe de se souvenir qu'il ne prétend posséder aucune connaissance spéciale de la révélation procurée par la foi. Sa philosophie de la religion n'est qu'une sagesse humaine, un effort visant à élucider les êtres et les événements divins qui ont changé la face du monde et amené les êtres humains à penser et agir de manière radicalement nouvelle [...] [Ainsi] pour la philosophie, la question consistait à savoir comment rendre ce phénomène intelligible.⁴

¹ Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 255.

² Meryem Sebtî, *op. cit.*, p. 221.

³ Platon, *Euthyphron*, 10d, trad. par Louis-André Dorion (sous la direction de Luc Brisson), Paris, Flammarion, 2008c.

⁴ Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 206-207.

Muhsin Mahdi nous fait comprendre qu' Al-Fârâbî ne croit pas en la prophétie autant que Don Divin (theia moira), du fait qu'il ne croit pas en la capacité de possession d'une connaissance spéciale ; mais bien au contraire il explique qu' Al-Fârâbî définit la philosophie de la religion autant que sagesse, ou autrement dit, une capacité humaine qui arrive à élucider d'une manière rationnelle tout ce qui peut être Divin pour aider les humains à penser d'une manière rationnelle et intelligible. Ce qui implique qu'il serait important de comprendre comment Al-Fârâbî explique le phénomène d'acquisition du don du divin et de quelle façon il pourrait être interprété philosophiquement loin de l'ambiguïté des explications religieuses.

2.2. L'intelligence est un don divin

Le Don divin signifie le surgissement du caractère divin (*θεοῦ μοῖρα*) qui figure dans le livre VI de *La République* (493a1-2) et est une sorte de démon expliqué dans *Le Banquet* comme suit :

tout ce qui présente le démoniaque (*πᾶν τὸ δαιμόνιον*) est intermédiaire entre le mortel et l'immortel (*μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ*) [...] Il interprète et il communique (*ἐρμηνεύων καὶ διαπορθμεύων*) aux dieux ce qui vient des hommes et aux hommes ce qui vient des dieux [...] Et, comme il se trouve à mi-chemin (*ἐν μέσῳ*) entre les dieux et les hommes, il contribue à remplir l'intervalle (*συμπληροῖ*), pour faire en sorte que chaque partie soit liée aux autres dans l'univers (*ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῶ συνδεδέσθαι*).¹

Ainsi, lorsque le don, qui émane de la divinité surgit chez l'homme, c'est un démon qui représente le lien entre les deux, une sorte de messenger entre eux. Ce messenger transmet à l'humain le savoir des dieux, et il le transporte dans une autre dimension conceptuelle supérieure à sa propre conception, et de ce fait, l'humain a besoin de ce Don divin pour comprendre le savoir des dieux. C'est ce même contexte qu'adopte Al-Fârâbî dans sa théorie prophétique, lorsqu'il constate que l'humain acquiert ce Don par la force de sa puissance imaginative grâce à laquelle il parvient à produire des intelligibles d'une magnificence grandiose et merveilleuse, car, comme l'explique Muhsin Mahdi, chez Al-Fârâbî :

L'imagination la plus parfaite permet à l'être humain de s'engager dans la prédiction sur les choses particulières présentes ou futures comme telles, ou par leurs imitations, ou dans la prédiction des choses divines grâce à leurs imitations ; cela aussi loin que progresse l'imagination et aussi haut que parvienne un être humain par l'usage de son imagination.²

¹ Platon, *Le Banquet*, 2008e, 202e, *op.cit.*, trad. par Luc Brisson, modifié.

² Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 210.

Selon Al-Fârâbî, en effet : « par les intelligibles (*al-ma'aqûlât*) qu'elle reçoit, l'imagination (*al-tahayul*) aura la prophétie (*al-nobowa*) des choses divines. C'est le plus haut degré auquel aboutit la puissance imaginative (*al-maqdira al-tahayuliya*) de l'homme »¹. Cependant, Muhsin Mahdi tente d'expliquer cette idée chez Al-Fârâbî en notant qu' :

Al-Fârâbî s'autorise à dire que la personne qui atteint ce niveau sera "l'être humain en qui l'esprit divin lui-même s'incarne". Si l'incarnation a lieu dans les pouvoirs à la fois théoriques et pratiques de la raison et, ensuite, dans l'imagination, ce sera l'être humain qui recevra la révélation : l'excédent provient de l'esprit divin comme agent de Dieu et se fait au profit de l'intellect acquis, de l'intellect passif et de l'imagination. Ainsi, cet excédent s'étend-t-il aussi à l'imagination et, puisque l'imagination est en "continuité" avec la perception du sens, Al-Fârâbî peut conclure que l' "âme" de l'être humain est unie, "pour ainsi dire" à l'esprit divin [...] Avec l'esprit divin incarné en lui, aucun type de connaissance ne lui fait défaut, car l'incarnation lui fournit la connaissance ultime des choses théoriques, une connaissance complète et certaine bien supérieure à la connaissance théorique acquise par la raison humaine non assistée.²

Ce qui nous attire dans cette explication, c'est qu'elle présente l'idée de la prophétie chez Al-Fârâbî autant que Don Divin suffisant pour avoir la connaissance sans effectuer aucun effort pour y accéder. Or, ceci est un peu loin de ce qu'essait de nous faire comprendre Al-Fârâbî lorsqu'il insiste sur l'idée que c'est grâce à la prophétie qu'on puisse aboutir à la connaissance la plus parfaite, mais il insiste aussi à ce que cela se réalise par l'intellection et sans elle l'humain ne peut pas aboutir à la connaissance parfaite. Ce qui laisse entendre que la prophétie n'est pas suffisante toute seule à acquérir la connaissance mais il faut aussi qu'il ait l'effort de philosopher. On doit noter, concernant l'approche de Muhsin Mahdi, qu'elle met Al-Fârâbî dans un cadre plus proche du néoplatonisme que celui du Platon, qui voit, de sa part, que la theia moira n'est pas suffisante en elle seule à avoir la connaissance. A ce propos, il s'avère nécessaire de s'approcher au plus près de la conception de la prophétie chez Platon, pour savoir à quel point il a pu influencer la pensée d'Al-Fârâbî à ce sujet, en commençant par expliquer comment Platon concevait Socrate en tant que philosophe doté d'un Don divin.

Dans une étude détaillée, Jean-luc Périllié expose, dans son analyse des dialogues de Platon, que ce dernier adopte l'idée que Socrate avait un Don divin qui lui fournissait une force héroïque et explique ce qu'est la *θεία μοῖρα* en affirmant que :

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 100.

² Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 220-221.

Pour l'instant, nous préférons ne pas définir trop en détail la notion très importante de *theia moira* qui n'est pas, à l'origine, un concept philosophique (bien qu'utilisé par les philosophes anciens), afin de nous maintenir dans cette perception « phénoménologique » de la singularité socratique qui est la nôtre. Notons simplement [...] que cette notion a été étrangement délaissée par les exégètes, alors qu'elle s'avère historiquement fondamentale tant pour comprendre les comportements étranges, enthousiastes, de Socrate et de ses disciples [...], que pour préciser la composante religieuse du ministère de Socrate, voire même une sorte de *système théologico-philosophique* propre à ce penseur.¹

Cette déclaration semble totalement différente de la façon traditionnelle et répandue de concevoir la philosophie socratique, reconnue comme tellement rationnelle que l'on ne peut comprendre le lien avec la conception prophétique suggérée ici. Cependant, il conviendrait, tout de même, de bien admettre la présence de certains passages dans les dialogues de Platon qui confirme cette hypothèse, comme le passage suivant du *Phèdre* :

Le fait est là : la prophétesse (*ἡ προφήτις*) de Delphes et les prêtresses (*αἱ ἱέρειαι*) de Dodone, c'est bien sous l'emprise de la folie (*μανεῖσαι*) qu'elles ont rendu nombreux et éminents services aux Grecs - particuliers aussi bien que peuples- (*τὴν Ἑλλάδα*), alors que, dans leur bon sens (*σωφρονοῦσαι*), elles n'ont à peu près rien fait. Et que dire ~~ἔτι~~ de la Sibylle et de tous les autres devins inspirés par les dieux (*ἐνθέοι*), qui ont fait tant de prédictions à tant de gens, en les mettant dans le droit chemin pour leur avenir (*εἰς τὸ μέλλον ὄρθωσαν*) ? Ce serait s'attarder sur ce qui est évident pour tout le monde. Voici un témoignage qui mérite vraiment d'être produit : ceux qui, dans l'Antiquité, instituaient les noms estimaient, eux aussi, que la folie n'est pas quelque chose de honteux ou d'infamant (*οὐκ αἰσχρὸν ἡγοῦντο οὐδὲ ὄνειδος μανίαν*), sinon en effet ils n'auraient pas entrelacé ce nom-là au plus beau des arts, à celui qui permet de discerner l'avenir (*τῆ καλλίστη τέχνῃ, ἣ τὸ μέλλον κρίνεται*), en l'appelant *maniké* [l'art de la folie]. Mais, comme ils tenaient la folie pour une belle chose (*ὡς καλοῦ ὄντος*), dès lors qu'elle résulte d'une dispensation divine (*θεῖα μοίρα*), ils ont institué cette appellation comme règle. Mais nos contemporains, qui sont dépourvus du sens du beau (*ἀπειροκάλως*), ont ajouté un *t*, et l'ont appelé *mantikè* [l'art de la divination].²

On remarque ici l'existence d'une situation de folie ou délire (*μανία*) reliée au sujet de la prophétie, comme si elle présentait un état de non conscience et de déconnexion totale avec le monde sensible lorsqu'il existe une connexion directe avec le ciel, ce qui fut le cas de Socrate, lorsqu'il fut inspiré par le don divin, comme l'explique Platon dans l'*Apologie* de Socrate où il affirme :

¹ Jean-Luc Périllié, *Mystères socratiques et traditions orales de l'eudémonisme dans les Dialogues de Platon*, préface de Thomas A. Szlezak, Auflage, Academia Verlag, 2014, p. 125-126.

² Platon, *Phèdre*, 2008f, 244 [b-c], *op.cit.*, trad. par Luc Brisson.

« Ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγὼ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ ὅπῃρ τίς ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὀτιοῦν προσέταξε πράττειν. ».

Mais pour moi, comme je l'affirme, c'est quelque chose que m'a prescrit de faire le dieu, par l'intermédiaire d'oracles, de songes et par tous les moyens enfin que prend aussi quelque autre disposition divine pour prescrire à un homme de remplir une tâche, quelle qu'elle soit¹.

On sent ici, une insistance de la part de Socrate pour accomplir une mission prescrite par dieu à son égard, ce qui apparaît ici sous un aspect typiquement religieux, comme le montre Jean-Luc Périllié dans son étude :

Nous verrons, en effet, que *cette signification de la theia moira (impliquant possession et enthousiasme) est tout à fait spéciale* (notamment de source orphique) et qu'elle reste à l'époque de Socrate et Platon, inconnue et incompréhensible pour le commun des hommes, même pour les poètes ou les rhapsodes habituels, représentant la poésie officielle, homérique, comme Ion (*Ion*, 536d). Il est dès lors très important de souligner le fait que cette étrange notion de *theia moira*, impliquant dans sa signification propre possession (*katoché*) et enthousiasme (*enthousiasmos*) à la manière des Corybantes (*Ion*, 536c2), Socrate se l'attribue dans l'*Apologie* (33c) comme il se l'attribuera dans toute sa signification « mystique » dans le *Phèdre* (230a 5-6), disant même qu'elle lui revient par nature (*phusei*). Compte tenu de ces recoupements, nous pouvons récapituler et déjà constater que, par le *prattein*, la tâche s'exprimant tout au moins par le fameux signal démonique *qui s'adresse spécialement à lui* [Socrate] en toute intériorité. Socrate se dit littéralement investi par la *theia moira*.²

Comme on a pu le voir plus haut, cette *possession*³ parvient à Socrate par le biais des oracles et des songes, car « les oracles et les songes sont précisément des manifestations de la *theia moira* »⁴. Cette explication comporte un aspect prophétique qui nous rappelle la situation de la révélation de dieu au prophète dans la philosophie d'Al-Fârâbî qui reprend cette même idée, lorsqu'il souligne que :

¹ Platon, *Apologie de Socrate*, 33c [4-7], introductions et traductions inédites de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1999. La traduction de ce passage a été modifiée par Jean-Luc Périllié, 2014, *op.cit.*, p. 126. J'ai adopté sa traduction.

² Jean-Luc Périllié, 2014, *op. cit.*, p. 127.

³ Léon Robin, *Théorie platonicienne de l'amour*, Paris, Presses Universitaires De France, 1964, p. 117. Cet auteur explique la notion de *possession* mentionnée par Platon dans le *Phèdre* et dit : « le *Phèdre* est à cet égard, très explicite : c'est vraiment un don et, s'il est question de possession, cette possession vient des dieux ; le mot ne doit donc pas être entendu en ce sens que l'être serait habité par le dieu qui l'inspire. L'homme inspiré est au contraire hors de lui-même : le dieu le possède en ce sens qu'il en fait son instrument et son interprète ; il parle par sa bouche ; il le pousse et lui donne l'élan, il l'élève et le tient suspendu à lui comme les anneaux de fer sont suspendus à la pierre magnétique ».

⁴ Jean-Luc Périllié, 2014, *op. cit.*, p. 127.

L'intelligence agente (*al-ta'qul al-wašīṭ*) fournit à la puissance imaginative (*al-maqdira al-taḥayuliya*) par les songes (*al-aḥlām*) et les visions véridiques (*roā' sādīqa*), des fragments d'événements (*šazāyā aḥdāt*). Il (le produit de la puissance imaginative) lui donne aussi des intelligibles (*al-ma'aqūlāt*), mais auxquels elle substitue des imitations (*al-muqaladāt*) des choses divines (*al-omūr al-ġaybiya*). Toutes ces choses se produisent soit durant le sommeil (*al-nawm*), soit à l'état de veille (*al-šahw*), mais elles sont rares dans ce dernier cas, et sont chez peu de gens. Celles qui se produisent à l'état de sommeil sont des fragments pour la plupart, quant aux intelligibles (*al-ma'aqūlāt*) ils sont rares.¹

Tout d'abord, ce qui attire notre attention, dans ce passage, c'est que Socrate et Al-Fârâbî indiquent, tous deux, que l'inspiration par les dieux ou le dieu, se produit dans le sommeil, par les songes. Du fait que, selon Al-Fârâbî, la puissance imaginative se nourrit de l'inspiration et des produits des intelligibles, même durant le sommeil, cela nous amène à nous poser les deux questions suivantes : comment peut-on intelliger en état de sommeil ? Et comment peut-on faire confiance à ce genre de produit ?

Socrate, de son côté, répond à cette question suivant son système théologico-philosophique influencé par l'orphisme de la Grèce antique et explique que :

Cet art qui s'emploie à chercher à connaître l'avenir d'après le vol des oiseaux et d'autres signes (*διὰ... τῶν ἄλλων σημείων*) ; comme cet art, que seconde la réflexion (*ἐκ διανοίας*), procure à l'« opinion » des hommes (*ἀνθρωπίνῃ οἴησει*), l'intelligence (*νοῦν*) et l'« information » (*ἱστορίαν*), les anciens l'ont appelé *oionistikè*, tandis que les modernes l'appellent maintenant *oiōnistikè*, avec un oméga, pour donner au nom un air plus solennel (*σεμνύνοντες*). Autant donc, bien sur, l'emporte en perfection et en dignité (*ὄσῳ... τελεώτερον καὶ ἐντιμότερον*) l'art du devin sur celui de qui interprète le vol des oiseaux (*μαντικὴ οἰωνιστικῆς*), qu'il s'agisse du nom ou de la fonction, autant l'emportent en beauté (*τόσῳ κάλλιον*) - les anciens en témoignent - la folie sur le bon (*μανίαν σωφροσύνης*), ce qui vient de dieu (*τὴν ἐκ θεοῦ*) sur ce qui trouve son origine chez les hommes.²

Doit-on comprendre par ceci, que le délire est plus noble que la sagesse qui n'est autre que la philosophie ? On doit bien sûr saisir que ce délire est une possession divine ; et que cette divinité qui possède l'âme a acquis le savoir absolu et que c'est par son savoir que la possession se réalise, cette dernière n'étant pas autre chose qu'une inspiration de ce savoir vers l'âme humaine. Cela nous fait comprendre que la prophétie est plus noble que la philosophie, y compris pendant l'état de sommeil, car elle transmet à l'âme le savoir par le biais des songes, puisqu'elle représente le moyen le plus noble pour atteindre la vérité :

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 100.

² Platon, *Phèdre*, 2008f, 244 [c-d], *op. cit.*, trad. par Luc Brisson.

« Αἱ μὲν γὰρ <ψυχαί> ἀθάνατοι καλούμεναι, ἥνικ' ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορά, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ. ».

Car les âmes immortelles, une fois parvenues au haut du ciel, passent de l'autre côté, et, tandis qu'elles s'y tiennent, la révolution du ciel les emporte dans sa course, et elles contemplent les réalités qui sont en dehors du ciel¹.

Si tel est le cas pour Socrate, qui constate que la prophétie qui parvient à l'âme par les songes constitue un moyen d'obtention de réalités intelligibles, comment Al-Fârâbî a-t-il expliqué la façon dont l'âme parvient à intelliger les songes ?

On constate qu'Al-Fârâbî, dans son traité de la cité vertueuse, a essayé de répondre à la première question dans le chapitre intitulé : « La cause des songes » en expliquant que :

Lorsque les puissances (*al-maqdirāt*) : sensitive (*al-hissiya*), appétitive (*al-dawqiya*) et raisonnable (*al-a'qaliya*), parviennent à leur première perfection (*al-kamāl*), elles cessent d'accomplir leurs actes (*attaṣarofāt*), comme il arrive à l'état de sommeil (*al-nawm*). Alors la puissance imaginative (*al-maqdira al-taḥayuliya*) se trouve isolée, libre par rapport à ce que lui renouvellent constamment les sens par des impressions. Elle se trouve ainsi libre du service des puissances raisonnable et appétitive. Alors, elle revient aux formes (*aṣowar*) des sensibles (*al-mahsūsāt*) qu'elle retrouve conservée chez elle ; elle agit sur ces impressions en composant les unes avec les autres, elle sépare aussi les unes des autres. Outre sa conservation des impressions sensibles et la combinaison qu'elle fait des unes avec les autres, elle a une troisième fonction qui est l'imitation (*al-taqlīd*).²

Cette présentation de la production de l'imitation pendant l'état de sommeil explique que la puissance imaginative se sert durant cet état de sa réserve de formes sensibles pour imiter les formes intelligibles en donnant comme exemple le cas de réactions qui se sont produites pendant le sommeil, lorsqu'il déclare que :

Si la puissance imaginative (*al-qodra al-taḥayuliya*) trouve la puissance appétitive (*al-maqdira al-dawqiya*) préparée d'une manière prochaine à une possibilité ou à une disposition telle que la colère (*al-ḡaḍab*), le désir (*al-raḡba*) ou une autre réaction, elle imite (*toqallid*) la puissance appétitive en combinant les actions (*attaṣarofāt*) dont le rôle est de procéder de cette habitude (*al-malaka*) qui se trouve dans la puissance appétitive (*al-maqdira al-dawqiya*) prête en ce moment pour la recevoir. Dans ce cas, il se peut que les puissances nourricières (*al-maqdira al-muḡaḍiya*) réveillent les organes (*al-a'aḍā'*) serviteurs (*al-hādima*) pour effectuer réellement les actes (*al-af'āl*) qui sont dans les organes lorsque ces actes (*al-af'āl*) se trouvent dans la puissance appétitive [...] Ce n'est pas sous l'impulsion d'un désir qui se déclenche à ce moment-là, c'est uniquement l'imitation (*al-muḥayila*) par la puissance imaginative (*al-maqdira al-taḥayuliya*) pour les

¹ *Ibid.*, 247 [b-c].

² Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 96.

actions (*attaşarofât*) concernant ce désir. Il en est de même de toutes les autres réactions : ainsi il arrive qu'un homme se lève durant son sommeil (*al-nawm*) et frappe un autre, ou encore il se lève et prend la fuite sans qu'il y ait un motif extérieur qu'il l'y pousse.¹

Cependant, on constate ici que les organes en état de sommeil sont affectés par la puissance imaginative à l'aide de l'imitation, pour créer, à ce moment-là, des actes de la puissance intelligible, et cette approche paraît très proche de celle d'Aristote lorsqu'il parle du rôle de la *phantasia* pendant l'état de sommeil, dans son argumentation pour différencier l'imagination de la sensation :

« Αἴσθησις μὲν γὰρ ἤτοι δύναμις ἢ ἐνέργεια, οἷον ὄψις καὶ ὄρασις, φαίνεται δὲ τι καὶ μηδετέρου ὑπάρχοντος τούτων, οἷον τὰ ἐν τοῖς ὕπνοις. ».

La sensation est, en effet, ou puissance, ou acte, par exemple vue ou vision ; par contre, il peut y avoir image en l'absence de l'une et de l'autre : telles sont les images qu'on aperçoit dans le sommeil².

Ce texte se montre clair en ce qui concerne le fait que pendant les rêves les phantasmes peuvent exister sans avoir besoin de la présence actuelle de la sensation, soit en puissance, soit en acte. Or, cela crée en soi une contradiction apparente dans la conception d'Aristote, avec ce qu'il avait annoncé auparavant en disant que l'imagination dépendait de la sensation.

Pour éclaircir cette contradiction, on a besoin de voir ce qu'a dit Aristote dans le passage suivant lorsqu'il affirme :

« Διὸ τὸ πάθος ἐστὶν οὐ μόνον ἐν αἰσθανομένοις τοῖς αἰσθητηρίοις, ἀλλὰ καὶ ἐν πεπαυμένοις, καὶ ἐν βάθει καὶ ἐπιπολῆς. ».

C'est pourquoi l'affection n'est pas seulement dans les organes sensoriels lorsqu'ils exercent la sensation, mais également après qu'ils ont cessé de le faire, et elle s'y trouve à la fois en profondeur et en surface³.

On peut comprendre ici qu'Aristote précise que la *phantasia* est une affection indirecte du sens, ce qui signifie une affection en réserve, comme l'a expliqué Al-Fârâbî, car suivant Aristote toujours : « Καὶ ἀπελθόντος τοῦ θύραθεν αἰσθητοῦ ἐμμένει τὰ αἰσθήματα αἰσθητὰ

¹ *Ibid.*, p. 97-98.

² Aristote, *De l'âme*, 1999a, III, 3, 428a [6-7], *op. cit.*, *op. cit.*, trad. par Richard Bodéüs.

³ Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle, Des rêves*, II, 459b [6-8], traduction et présentation Pierre-Marie Morel, Paris, Flammarion, 2000.

ὄντα. » « Même après la disparition du sensible externe, les impressions sensibles demeurent, étant elles-mêmes objets de sensation »¹.

Ensuite, les représentations qu'elles produisent dans le rêve, le souvenir ou dans les images que l'esprit est amené à produire dans la vie ordinaire, peuvent s'associer en séquences et le sujet qui subit cette affection n'est pas passif mais, pour sa part, productif, car il produit lui-même des représentations.

Après avoir obtenu la réponse à la première question et donc appris comment un être humain peut intelliger en état de sommeil, cela nous amène à vouloir comprendre si tous les songes sont producteurs d'intelligibles.

Al-Fârâbî reconnaît que l'imagination n'est pas toujours source de vérité mais il se peut qu'elle soit atteinte par un accident partiel, comme il affirme ici : « Certains reçoivent des fragments (*šazāyā*) mais pas des intelligibles (*al-ma'aqūlāt*); d'autres reçoivent certaines choses par ici et par là, et enfin il y a ceux qui reçoivent seulement quelque chose des fragments, et ceux-là sont nombreux »², ce qui signifie que l'imagination est parfois source d'erreurs, ce qui est causé par le fait que des accidents peuvent survenir : « il peut y avoir des accidents (*al-a'arād*) qui changent l'humeur de l'être humain et le disposent à recevoir de la part de l'intelligence agente (*al-ta'qul al-wašīṭ*) certaines de ces données [fragments(*šazāyā*)] tantôt à l'état de veille et tantôt à l'état de sommeil »³. Le concept d'accident partiel susceptible d'atteindre l'imagination et la rendre parfois source d'erreur est aussi inspiré de la pensée d'Aristote qui dit : « Φαίνεται δέ γε καὶ ψευδῆ, περὶ ὧν ἅμα ὑπόληψιν ἀληθῆ ἔχει. » « Mais il y a des choses qui nous apparaissent sous de fausses images, bien que l'on en ait une conception vraie »⁴.

Ce passage d'Aristote, qui explique que l'imagination peut être exposée à un accident partiel, a inspiré Saint Thomas, selon lequel :

Le sens par l'acte auquel l'imagination est produite se comporte de différentes manières face à la vérité et à l'erreur selon qu'il est rapporté à différents objets. Car d'abord à l'égard des sensibles propres, il est toujours vrai ou contient peu d'erreur : en effet, de même que les puissances naturelles ne s'écartent pas de leurs activités propres, excepté pour une faible part en raison d'une quelconque corruption ; de même aussi, les sens ne

¹ *Ibid.*, II, 460b [1-3].

² Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 101.

³ *Ibid.*

⁴ Aristote, *De l'âme* 1999a, III, 3, 428b [2-3], *op. cit.*, trad. Richar Bodéüs.

s'écarter pas du jugement vrai quant aux sensibles propres, excepté pour une faible part en raison d'une quelconque corruption de l'organe en question, comme il apparaît chez les fiévreux [...], en raison d'une indisposition de la langue.¹

La réception d'intelligibles par les songes n'est donc pas une puissance que tous peuvent acquérir, mais qui est, plus précisément, uniquement à la portée du prophète, qui est élu par la divinité et choisi pour recevoir ces intelligibles, et par conséquent pour être le chef de la cité grâce à sa grandiose capacité à intelliger en état de veille comme en état de sommeil.

Ces arguments montrent que la théorie prophétique d'Al-Fârâbî ne distribue pas l'immunité au prophète juste parce qu'il est inspiré par dieu, mais parce que sa capacité à intelliger ou autrement dit à philosopher, lui permet d'interpréter la révélation d'une manière logique et compréhensible, qui la rend apte à être transmise, et par conséquent :

Le chef (*arâs*) de la cité (*al-madîna*) idéale ne peut pas être n'importe quel être humain, car la présidence (*al-riâsa*) suppose deux conditions (*ašarâyise* : l'une d'elles est que le chef soit préparé par la nature (*al-fiṭra*) et l'aptitude (*attab'*), et la deuxième qu'il ait en lui une disposition et une habitude (*al-hay'ât*) volontaire (*irâdiya*)².

Il ressort de ceci que deux conditions doivent exister chez le chef d'état pour qu'il soit apte à ce poste, la première réside dans le fait qu'il doit y être préparé par sa propre nature ; une telle préparation nature n'apparaît d'une manière concrète que chez le prophète, ce qui implique que ce dernier est la personne la plus apte à prendre en main cette situation par sa parfaite puissance intelligible du fait qu'il est le mieux placé pour diriger un Etat grâce à sa capacité à atteindre « la perfection (*al-kamāl*) pour être à la fois intelligence (*al-ta'qul*) et intelligible (*al-'aqal*) en acte (*bi al-fi'al*). De même sa puissance imaginative (*al-maqdira al-tahayuliya*) sera parvenue à son extrême achèvement »³.

Selon cette explication, Al-Fârâbî mentionne que pour atteindre ce stade de perfection, il faut avoir la capacité d'intelliger, soit par le biais de la prophétie soit à l'aide de la philosophie, ce qui signifie que le philosophe, de son côté, est le plus apte à diriger un Etat après le prophète. Ceci nous renvoie, encore une fois, à la définition du démon dans la conception de Platon présentée plus haut, mais avec davantage de précision ici, lorsqu'il qualifie l'âme humaine qui domine chacun de nous de « démon » ou « *daïmon* », et déclare

¹ Saint Thomas d'Aquin, 1999, *op. cit.*, p. 327.

² Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 106.

³ *Ibid.*, p. 107.

que ce démon nous a été donné par dieu : « Ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστω δέδωκεν. » « En fait, un dieu a été donné à chacun de nous, comme démon »¹. Et, comme nous l'avons vu, le « *daïmon* » « peut être synonyme de *theos*, et désigne la puissance sacrée, telle qu'elle intervient dans les affaires humaines, tantôt en bien tantôt en mal, ou l'agent de tel ou tel événement [...] le plus souvent, il n'a pas d'individualité définie ni même de nom particulier»².

Le *daïmon* est, en effet, un être divin intermédiaire entre les hommes et les dieux auprès desquels il intercède en faveur des premiers, comme nous l'avons vu dans dans *Le Banquet*, puisqu'*Eros* est défini comme un « grand *daïmon* » « δαίμων μέγας »³, situé entre le dieu et l'homme, pourvu de la double tâche de transmettre et traduire. Ceci ne signifie pas que Platon opère une adéquation totale entre les termes de *daïmon* et d'âme, au sens où la catégorie du *daïmon* disparaît au profit exclusif de celle de l'âme. Pour sa part, le *Phédon* insiste sur l'existence du *daïmon* qui accompagne l'âme jusqu'au lieu du jugement et c'est justement lui qui a servi de guide à l'homme durant sa vie (107c) ; de même la *République* insiste sur le *daïmon* que chaque âme se choisit (617e). Une telle conception se rapproche de l'idée d'Al-Fârâbî lorsqu'il observe que ce n'est pas seulement le prophète qui peut acquérir la perfection par l'intellection grâce au don divin mais aussi l'humain lorsqu'il se fixe le but de devenir philosophe en ayant bien sur un don divin en lui qui lui permet d'atteindre les plus haut niveau de la sagesse. Cette opinion d'Al-Fârâbî est expliquée par Muhsin Mahdi de la façon suivante :

Il n'est donc pas nécessaire que la révélation fasse plus que transformer son destinataire en sage, en philosophe, doté du jugement pratique complet ; pour autant, il ne sera pas interdit à cette personne de devenir le souverain suprême de la cité vertueuse, de même rang que le fondateur original (prophète), poursuivant en tant que législateur vivant le rôle de ce dernier.⁴

Ce qui explique que chaque être humain est, d'une certaine façon, un prophète grâce à ce Don qu'il possède s'il parvient à s'en servir pour intelliger, puisque ce Don reflète la capacité de penser de délibérer et contempler l'univers et l'intellect en acte Premier en toutes ses actes afin de se rapprocher de son savoir divin auquel on peut se rapprocher grâce au Don légué aux humains.

¹ Platon, *Timée*, 2001, 90a, *op. cit.*, trad. par Luc Brisson.

² Catherine Joubeaud, *Le corps humain dans la philosophie Platonicienne*, Paris, Vrin, 1991, p. 133.

³ Platon, *Le Banquet*, 2008e, 202d, *op.cit.*, trad. par Luc Brisson.

⁴ Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 223.

2.3. Le Philosophe Roi (*Imam Roi*)

Le philosophe, d'après la conception de Platon, est humain par son corps et par son âme, mais, dans sa vie quotidienne, il cherche à atteindre les vertus (*ἀρεταί*) de la nature divine, et par ce fait il doit donner de l'importance à « [...] la vérité (*ἡγεῖτο δ' αὐτῷ...πρῶτον μὲν ἀλήθεια*), que le philosophe doit prendre pour guide et poursuivre entièrement et en toute chose ; car un imposteur ne participera jamais à une philosophie véritable (*φιλοσοφία ἀληθινή*) »¹.

Ainsi, dans la version Platonicienne, le philosophe (*φιλόσοφος*) doit aimer la vérité (*ἀλήθεια*), être capable de s'élever jusqu'au beau (*καλόν*). Il est à la fois un penseur et le guide suprême de la communauté. Ces deux fonctions font de lui un homme partagé entre les choses théoriques et les choses pratiques. Il n'est pas solitaire et ne peut l'être tant que sa mission consiste à conduire ses concitoyens au bonheur suprême. Toutefois, il ne suffit pas de se déclarer philosophe pour l'être. Cela se cultive et le chemin qui y mène est ardu. En tant qu'homme, il doit avoir l'amour du travail car il doit être :

« Καὶ μνήμονα δὴ καὶ ἄρρατον καὶ πάντη φιλόπονον ζητητέον. Ἦ τίνοι τρόπων οἶει τὰ τε τοῦ σώματος ἐβελήσῃεν τινὰ διαπονεῖν καὶ τοσαύτην μάθησίν τε καὶ μελέτην ἐπιτελεῖν ;».

Quelqu'un qui ait de la mémoire, qui ne se fatigue pas pas facilement, et qui soit porté vers l'effort en toute circonstance. De quelle manière autrement, crois-tu quelqu'un consentira-t-il faire tous les efforts exigés du corps, et à aller jusqu'au bout d'un tel apprentissage scientifique et d'un tel exercice ?².

En effet, le véritable philosophe, selon Platon, est celui qui se distingue facilement des faux :

« Ὁ δὲ γε φιλόσοφος, τῆ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέα, διὰ τὸ λαμπρὸν αὐτῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετῆς ὀφθῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα. ».

Le philosophe, à son tour, attaché par les raisonnements à l'idée de l'être, n'est pas absolument facile à percevoir mais, dans son cas, la difficulté résulte de la clarté propre à son domaine : les yeux de l'âme de la plupart, en effet, sont incapables de faire des efforts pour fixer leur regard sur le divin.³

¹ Platon, *La République*, 2008d, VI, 490a, *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

² *Ibid.*, VII, 535c.

³ Platon, *Le Sophiste*, 254 [a-b], trad. par Nestor Cordero, Paris, Garnier-Flammarion, 1993.

Platon a voulu donner au philosophe un statut de guide intouchable et indispensable. Il est, pour lui, le seul à connaître la vérité pour faire régner la justice entre les hommes. Cette tendance philosophique Platonicienne a bel et bien influencé Al-Fârâbî, qui l'imita en disant : « Le nom philosophe (*al-faylassūf*) signifie premièrement la vertu (*al-faḍyla*) théorique (*annazarya*) »¹. Le philosophe doit donc se doter de la vertu (*ἀρετή/al-faḍyla*) théorique pour mériter ce nom, car l'être humain possède le grand choix entre se parfaire ou non et c'est selon sa préférence de perfection et ses efforts pour y aboutir qu'il mérite d'être appelé philosophe.

Ainsi, c'est par sa volonté de se perfectionner qu'il parvient à devenir vertueux et de ce fait heureux, car le bonheur chez Al-Fârâbî « consiste en ce que l'âme (*annafas*) humaine (*al-insāniya*) parvienne à l'extrême perfection (*al-kamāl*) de l'existence (*al-wuḡūd*) »². Ceci nous rappelle la conception Platonicienne du bonheur dans laquelle est exposée l'idée que la contemplation constitue le seul moyen pour l'âme humaine de sortir de sa folie et devenir raisonnable, grâce à la contemplation permanente de l'intelligible, en étudiant en profondeur les mouvements célestes³, dans le but de :

« Τῷ κατανοομένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιωσάντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον. ».

Rendre celui qui contemple ces révolutions, semblable à ce qui est contemplé en revenant à son état naturel antérieur, et, après avoir réalisé cette assimilation, atteindre le but de la vie la meilleure proposée aux hommes par les dieux pour le présent et pour l'avenir »⁴.

Ainsi, lorsque Platon explique que la contemplation est « le bienfait (*ἀγαθόν*) le plus important qui ait jamais été offert et qui sera jamais accordé à la race mortelle, un bienfait qui vient des dieux (*δωρηθὲν ἐκ θεῶν*) »⁵, ceci n'est rien d'autre que la philosophie dont le statut n'est pas celui d'un savoir, d'une sagesse (*σοφία*), mais bien d'un amour ou désir de cette dernière. Cependant, pour atteindre cet ultime but, il devra acquérir une connaissance qui lui permettra d'atteindre la perfection ou tout du moins de s'en approcher.

¹ Al-Fârâbî, *Tahsīl asā'āda (De l'obtention du bonheur)*, trad. par Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, Paris, Editions Allia, 2005, p. 87.

² Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 94.

³ Platon, *Timée*, 2001, 47d, *op. cit.*, trad. par Luc Brisson.

⁴ *Ibid.*, 90d.

⁵ *Ibid.*, 47b.

Aristote, de son côté, pose le bonheur en tant que fin de l'éthique, lorsqu'il affirme :

« Τοιοῦτον <τέλος> δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστ' εἶναι δοκεῖ ταύτην γὰρ αἰρούμεθα ἀεὶ δι' αὐτήν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο, τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἰρούμεθα μὲν καὶ δι' αὐτά (μηθενὸς γὰρ ἀποβαίνοντος ἐλοίμεθ' ἂν ἕκαστον αὐτῶν), αἰρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν, διὰ τούτων ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν. Τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐδεὶς αἰρεῖται τούτων χάριν, οὐδ' ὄλως δι' ἄλλο.».

Or ce genre de bien, c'est dans le bonheur surtout qu'il consiste, semble-t-il. Nous le voulons, en effet, toujours en raison de lui-même et jamais d'une autre chose. L'honneur, en revanche, le plaisir, l'intelligence et n'importe quelle vertu, nous les voulons certes aussi en raison eux-mêmes (car rien n'en résulterait-il, nous voudrions chacun d'entre eux), mais nous les voulons encore dans l'optique du bonheur, dans l'idée que, par leur truchement, nous pouvons être heureux, tandis que le bonheur, nul ne le veut en considération de ces biens-là, ni globalement, en raison d'autre chose.¹

Ceci explique qu'Aristote, perçoit lui aussi le bonheur comme étant un but ultime, et de ce fait un but pour soi qui est atteint par la contemplation qui représente l'activité la plus noble pour l'homme, comme il l'explique en ces termes :

« Βελτίω τε λέγομεν τὰ σπουδαῖα τῶν γελοίων καὶ μετὰ παιδιᾶς, καὶ τοῦ βελτίονος ἀεὶ καὶ μορίου καὶ ἀνθρώπου σπουδαιότεραν τὴν ἐνέργειαν ἢ δὲ τοῦ βελτίονος κρείττων καὶ εὐδαιμονικωτέρα ἤδη. ».

Et nous affirmons, la supériorité des choses sérieuses sur celles qu'on fait pour rire ou par jeu. De plus, c'est toujours à la meilleure partie de nous-mêmes ou à l'homme le meilleur que nous attribuons l'activité la plus sérieuse. Or, l'activité du sujet le meilleur est supérieure aux autres et, du coup, la plus susceptible de produire le bonheur.²

Et si l'on cherche à savoir, comment Aristote conçoit cette noble activité, on constate que :

« Δόξει τ' ἂν αὐτὴ μόνη δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι οὐδὲν γὰρ ἀπ' αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι. ».

On peut encore penser qu'elle est la seule activité à laquelle on tienne pour elle-même. On n'en tire en effet rien, hors le bénéfice de méditer³.

C'est cette même conception, qu'Al-Fârâbî interprète lorsqu'il explique que : « la félicité (*assa'āda*) est le bien (*al-hayr*) absolument parlant et tout ce qui est utile pour atteindre à la félicité (*assa'āda*) et y amener est également un bien, non toutefois par soi-

¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 2004, I, 5, 1097 [a34-b6], *op.cit.*, trad. Richard Bodéüs.

² *Ibid.*, X, 6, 1177a [3-6].

³ *Ibid.*, X, 7, 1177b [1-2].

même, mais compte tenu de son utilité en vue de la félicité »¹. Et il adopte l'idée que l'être humain ne peut atteindre le bonheur que par la contemplation qui n'est autre que l'activité d'intellection, puisque :

Comme l'objet visé par l'existence (*al-wuğūd*) de l'homme est d'atteindre la félicité (*assa'āda*) et comme c'est là la perfection (*al-kamāl*) suprême (*al-aqṣā*) que doit encore lui conférer ce qu'il pourra recueillir [de la connaissance] des étants possibles, il faut parler du moyen par lequel il est possible à l'homme de s'avancer vers cette félicité. Cela [lui] est possible dans la mesure où l'intellect agent (*al-'aḡal al-waṣīt*) lui aura à l'origine donné les intelligibles (*al-ma'aqūlāt*) premiers (*al-ūlā*) qui sont les connaissances (*al-ma'ārif*) premières (*al-ūlā*). Or, tout homme n'est pas engendré naturellement disposé à la réception des intelligibles premiers, parce que chacun des hommes est par nature amené à l'existence avec certaines facultés de plus ou moins grande excellence et suivant diverses propensions à recevoir.²

Ceci nous explique, que c'est grâce à l'intellect agent qui donne les intelligibles premiers que l'homme peut intelliger dans sa quête d'acquérir la félicité. Or, tout le monde ne possède pas cette capacité, du fait que chacun possède des facultés qui lui sont propres et qui diffèrent des facultés des autres, ce que mentionne Al-Fârâbî lorsqu'il dit :

Ainsi, parmi eux [les hommes], il en est qui, par nature (*al-fiṭra*), ne reçoivent aucun des intelligibles (*al-ma'aqūlāt*) premiers (*al-ūlā*); il en est qui les reçoivent autrement qu'il ne faut, comme les fous ; et il en est qui les reçoivent comme il faut. Ces derniers sont ceux dont la norme (*al-ğibilla*) originelle (*al-asliya*) de l'humanité est saine (*naqiya*) et c'est à eux en propre et non aux autres qu'il est possible de parvenir à la félicité (*assa'āda*).³

C'est donc la norme humanitaire saine qui a la capacité à recevoir les intelligibles premiers, ce qui explique que lorsqu'Al-Fârâbî parle de norme saine, il s'agit de notions spécifiques à chaque classe particulière d'hommes comme on le trouve mentionné ici :

Les hommes dont la norme (*al-ğibilla*) originelle (*al-asliya*) est saine (*naqiya*) ont [tous] une norme originelle commune qui fait qu'ils sont [chacun] disposés à la réception d'intelligibles (*al-ma'aqūlāt*) qui, étant communs à l'ensemble d'entre eux, font qu'ils tendent à des occupations et des activités (*al-af'al*) qui leur sont communes. Puis, ensuite de cela, ils se diversifient et se différencient les uns des autres [sous l'effet de certaines causes], de sorte que des naturels leur adviennent qui caractérisent en propre chacun d'entre eux et chaque classe d'hommes.⁴

¹ Al-Fârâbî, 2012, *op. cit.*, p. 135.

² *Ibid.*, p. 139.

³ *Ibid.*, p. 139-142.

⁴ *Ibid.*, p. 142-143.

Par conséquent, on peut comprendre suivant cette conception que chaque être humain ou chaque groupe est doté d'une norme qui lui permet d'effectuer une activité précise sans aucune obligation puisque : « les normes (*al-ğibillāt*) originelles (*al-asliya*), qui existent par nature (*al-fiṭra*), ne contraignent ni ne forcent quiconque à faire une telle chose. Elles sont telles, en revanche, qu'il est seulement plus facile [pour les hommes qui en sont dotés] de faire ce à quoi ils sont disposés par nature »¹.

Ainsi, on en vient à déduire que ces notions permettent à l'être humain d'effectuer une activité quelconque grâce aux intelligibles qu'elles lui fournissent, et de ce fait, on arrive à comprendre qu'intelliger est une notion originelle chez l'homme qui lui donne une puissance par laquelle il parvient à intelliger. Tout ceci nous amène à essayer de comprendre comment, Al-Fârâbî perçoit la procédure de contemplation suivant sa propre interprétation de l'intelligible :

L'intellect agent (*al-'aql al-waṣīṭ*) est à l'égard de ce qu'il donne à l'homme dans une situation (*al-hālāt*) analogue (*al-momātila*) à celle des corps célestes, car il donne tout d'abord à l'homme une force (*al-qowa*), à savoir un principe grâce auquel celui-ci tend ou a la capacité de tendre de sa propre initiative vers toutes les entéléchies (*istinğāzāt*) qu'il lui reste à obtenir. Le principe en question consiste dans les sciences (*al-'ulūm*) premières (*al-ūlā*), à savoir les intelligibles (*al-ma'aqūlāt*) premiers (*al-ūlā*) qui sont présents dans la partie rationnelle de l'âme (*annafas*).²

C'est donc l'intellect agent qui fournit à l'âme les intelligibles premiers par lesquels celle-ci peut intelliger selon la puissance qui lui a été fournie, puis elle fait de cette puissance son activité. Et du fait que la félicité est l'ultime but de l'être humain, par conséquent, pour l'atteindre, il a besoin : « d'avoir la science (*al-'ilam*) de la félicité (*assa'āda*), d'en faire sa finalité et de la voir dressée devant ses yeux ; après quoi il a besoin d'avoir la science (*al-'ilam*) des choses (*al-ašyā'*) qu'il lui faut mettre en pratique de façon à atteindre ainsi la félicité (*assa'āda*); et, enfin, il lui faut mettre ces choses en pratique »³. Ceci explique que l'atteinte du bonheur est réalisée par l'intellection au niveau individuel, mais qu'au niveau de la cité, il n'est pas possible que toute la cité puisse atteindre ce niveau d'intellection, donc c'est au chef de la cité qu'il appartient de réaliser le bonheur dans la cité, étant donné que les

¹ *Ibid.*, p. 145.

² *Ibid.*, p. 132-133.

³ *Ibid.*, p. 151.

humains n'ont pas la capacité à mettre en pratique leur connaissance sans être guidés comme le mentionne Al-Fârâbî de la façon suivante :

Pour autant, quand même [...] ils [les hommes] ne mettent certainement pas en pratique (*al-amālī*) ce qu'ils ont préalablement appris (*ta'allamūh*) et ce vers quoi on les a guidés (*tawġihuhum*) si quelque sollicitation extérieure et élan ne les y poussent. La majorité des hommes est ainsi. C'est ce qui fait qu'ils ont besoin que quelqu'un leur fasse connaître toutes ces choses (*al-ašyā'*) et leur imprime l'élan conduisant à mettre celles-ci en pratique.¹

Cette idée qui paraît fort claire ici, nous conduit à nous poser une autre question qui est la suivante : quelle relation peut-il y avoir entre le premier chef et le philosophe d'après la conception d'Al-Fârâbî ?

Si l'on examine ses livres, on remarque chez lui un élargissement du cercle de la signification du nom philosophe qui renvoie aussi au chef de la cité et à l'homme de religion (*raġulūad dyn*), lorsqu'il dit :

La signification de philosophe (*al-faylassūf*), de gouvernant suprême (*arrais-al-awal*), de prince (*al-malik*), de législateur (*wādi' annawamīse*) et [homme de religion] (*al-imām*) est une seule et même signification. Quel que soit celui de ces noms que tu choisis, si tu commences à chercher ce qu'il signifie pour la majorité de ceux qui parlent notre langue, tu trouveras qu'ils s'accordent finalement tous pour signifier une seule et même chose.²

Et pour expliciter davantage son assimilation entre le philosophe et l'homme de religion, Al-Fârâbî explique que :

Le sens du mot homme de religion (*al-imām*), dans la langue arabe, désigne simplement celui dont l'exemple est suivi et qui est bien accepté : ce qui signifie que sa perfection est bien acceptée, ou que son but est bien accepté. S'il n'est pas bien accepté dans toutes les activités (*al-af'al*) infinies, les vertus (*al-fāqā'yl*) et les arts (*aṣanā'y'*), alors il n'est pas véritablement accepté.³

On distingue, dans ce passage, une certaine ambiguïté, lorsqu'Al-Fârâbî présente le philosophe comme une personne qui cherche à acquérir les vertus théoriques alors que d'un certain côté, il nous montre l'homme de religion semblable au philosophe, tous deux étant des exemples à suivre. Cependant, d'après Al-Fârâbî, il ne suffit pas pour le philosophe, pour être

¹ *Ibid.*, p. 153.

² Al-Fârâbî, 2005, *op. cit.*, p. 89.

³ *Ibid.*, p. 88.

le premier chef de la communauté, d'être vertueux uniquement sur le plan théorique, mais il faut encore qu'il soit également vertueux dans ses habitudes, puisqu'une fois que :

Les [choses (*al-ašyā'*)] théoriques (*annažaryya*) démontrées dans les sciences théoriques (*al'ulum annažaryya*) sont engendrées dans les âmes du plus grand nombre et que [ces nombreuses personnes] sont disposées à donner leur assentiment à ces images, et une fois que les choses (*al-ašyā'*) pratiques (*al-'amalya*) [avec les conditions (*ašarāyit*) nécessaires pour leur réalisation] s'emparent de leurs âmes et les dominent de sorte qu'ils soient incapables de se résoudre à faire quoi que ce soit d'autre, alors les choses (*al-ašyā'*) théoriques (*annažaryya*) et les choses (*al-ašyā'*) pratiques (*al-'amalya*) peuvent être réalisées. Or ces choses sont philosophie (*al-fālsafa*) lorsqu'elles sont dans l'âme du législateur (*wādi' annawamīse*). Elles sont religion (*al-milā*) lorsqu'elles sont dans les âmes du plus grand nombre.¹

En effet, lorsque le législateur connaît les choses théoriques, elles sont évidentes pour lui par une connaissance certaine, tandis que ce qui est établi dans les âmes du plus grand nombre n'est qu'images et persuasions, puisque le législateur est celui qui :

Il en a une connaissance (*al-ma'arifa*) certaine. Il est celui qui forge (*yošakil*) les images (*ašūwar*) et les arguments (*al-barāhīn*) persuasifs, mais non pour établir ces choses dans sa propre âme en tant que religion (*al-milā*) pour lui-même. Non, les images (*ašūwar*) et les arguments (*al-barāhīn*) persuasifs sont destinés à d'autres, tandis que, pour lui, ces choses sont certaines. Ce sont pour les autres une religion (*al-milā*) tandis que, pour lui, elles sont philosophie (*al-fālsafa*).²

Donc, les connaissances acquises par le législateur représentent pour lui une science, or elles sont pour la multitude une religion, de ce fait le vrai philosophe doit être un législateur³. C'est en cela que l'on peut assimiler le législateur d'Al-Fârâbî au philosophe au sens Platonicien, comme l'explique Tiziano Dorandi, en montrant que pour rendre sa législation assimilable par le peuple, le philosophe doit « s'exprimer dans une forme qui soit accessible aux esprits communs, et qui soit aussi affectivement persuasive, grâce à la force particulière de son imagination (*φαντασία*) qui est l'une de ses caractéristiques, il la transpose en images qui auront cette fonction »⁴.

On se retrouve dans ce passage face à une imitation d'Aristote, puisque lui aussi estime que : « *Εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε δυνάμεις, λείπεται ἕξεισ ἀντὰς εἶναι.* » « Si

¹ *Ibid.*, p. 89-90.

² *Ibid.*, p. 90.

³ *Ibid.*

⁴ Tiziano Dorandi, *op. cit.*, p. 403.

donc les vertus ne sont ni des affections, ni des capacités, il reste qu'elles sont des états »¹.

C'est effectivement pour cette raison qu'il croit avec certitude :

« Ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς λέγομεν ὅτι δεῖ τὰ μὲν δίκαια πράττοντας δίκαιους γίνεσθαι, τὰ δε σῶφρονα σῶφρονας· εἰ γὰρ πράττουσι τὰ δίκαια καὶ σῶφρονα, ἤδη εἰσὶ δίκαιοι καὶ σῶφρονες. ».

Mais on peut se demander ce que nous voulons dire en affirmant qu'on doit exécuter ce qui est juste pour devenir juste, et ce qui est tempérant pour devenir tempérant. En effet, si l'on exécute ce qui est juste et tempérant, c'est qu'on est déjà juste et tempérant².

Et de ce fait, sans actes, le philosophe ne peut pas se qualifier de vertueux car les paroles ne suffisent pas pour être philosophe, et c'est pour cette même raison que : « la plupart n'agissent pas ainsi et cherchent refuge dans l'argumentation (*ἐπὶ τὸν λόγον*), croyant se consacrer à la philosophie (*οἶονται φιλοσοφεῖν*) et ainsi pouvoir être vertueux (*σπουδαῖοι*) »³.

En tout cas, selon Aristote, c'est l'action juste qui permet à l'homme d'être vertueux ou équitable puisque :

« Καὶ ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐστὶ καθ' ἣν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δίκαιου, καὶ διανεμητικὸς καὶ αὐτῷ πρὸς ἄλλον καὶ ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον. ».

La justice est la vertu qui vaut à l'homme d'être dit capable d'exécuter, comme il l'a décidé, ce qui est juste et capable de partager entre lui et quelqu'un d'autre ou entre un autre et ses semblables.⁴

C'est pourquoi le bonheur doit être un acte et non une simple puissance, car le bien pour l'homme se manifeste dans l'activité, du fait que :

Elle [la vertu (*ἀρετή*)] apparaît trop peu comme une fin (*ἀτελεστέρα*) elle aussi. Il semble, en effet, qu'on puisse encore dormir tout en ayant la vertu ou rester inactif (*ἀπρακτεῖν*) la vie durant et, par surcroît, subir des malheurs et les infortunes les plus grandes (*οὐδεὶς ἂν εὐδαιμονίσειεν*). Or nul ne dirait de celui qui vit de la sorte qu'il est heureux (*ἂν εὐδαιμονίσειεν*).⁵

¹ Aristote, *Éthique de Nicomaque*, 2004, II, 4, 1106a [10-12], *op.cit.*, trad. par Richard Bodéüs.

² *Ibid.*, II, 3, 1105a [17-20].

³ *Ibid.*, II, 3, 1105b [12-14].

⁴ *Ibid.*, V, 9, 1134a [1].

⁵ *Ibid.*, I, 3, 1095b [30]-1096a [2].

C'est pour cette raison que la vertu à laquelle l'on prête le plus d'importance est évidemment la vertu humaine :

« Καὶ γὰρ τὰγαθὸν ἀνθρώπινον ἐζητοῦμεν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην. Ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς· καὶ τὴν εὐδαιμονίαν δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν λέγομεν. ».

Mais la vertu à examiner est la vertu humaine, évidemment, car c'est précisément le bien humain que nous cherchions et le bonheur humain. Or on appelle vertu humaine, non celle du corps, mais celle de l'âme ; et d'ailleurs le bonheur est une activité de l'âme, disons-nous¹.

Voilà pourquoi il existe deux types de vertus :

1. La vertu morale (*ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ*) est « le produit de l'habitude (*ἐξ ἔθους*), c'est même de là qu'elle tient son nom »². Mais :

« Ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται· οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται [...] Οὐτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. ».

D'où il appert aussi qu'aucune des vertus morales ne nous est donné naturellement. En effet, rien de ce qui est naturel ne se modifie par l'habitude [...] Par conséquent, ce n'est ni naturellement, ni contre-nature, que nous sont données les vertus. Au contraire, la nature nous a faits pour les recevoir, mais c'est en atteignant notre fin que nous les acquérons, par le moyen de l'habitude³.

2. Le second type de vertus est la vertu intellectuelle (*ἡ διανοητικὴ ἀρετὴ*) :

« Ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξησιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου. ».

Si elle est intellectuelle, c'est en grosse partie à l'enseignement qu'elle doit de naître et de croître. C'est précisément pourquoi elle a besoin d'expérience et de temps⁴.

Dès lors, le premier type de vertus – vertus morales – est à la portée de chaque citoyen de la cité vertueuse s'il tient à les avoir ; en revanche, les vertus intellectuelles ne peuvent être que l'apanage du philosophe⁵.

¹ *Ibid.*, I, 13, 1102a [14-18].

² *Ibid.*, II, 1, 1103a [17].

³ *Ibid.*, II, 1, 1103a [19-26].

⁴ *Ibid.*, II, 1, 1103a [15-17].

⁵ Voir *Ibid.*, VI.

Cette présentation permet à Aristote de faire évoluer le domaine de la philosophie : il fut suivi en cela par Al-Fârâbî ; tout en posant le bonheur comme finalité de la vertu, ce qui est une position commune à tous les philosophes antiques, connue sous le terme d'Eudémonisme (*εὐδαιμονία*) qui signifie en sa grande ligne la béatitude auquel les philosophes grecs anciens appelaient, en insistant à la possibilité d'harmoniser entre la raison et le bonheur. Sauf que la touche ajoutée par Aristote sur cette conception antique, se manifeste lorsqu'il pose aussi le bonheur en tant que finalité de la politique, et considère par conséquent que : « Τὸ τὸν εὐδαιμόνα βίον εἶναι τὸν κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστον. » « La vie heureuse est celle qui est menée sans entrave selon la vertu »¹. On peut considérer que l'eudémonisme aristotéliste est intellectualiste puisqu'il place le bonheur dans la satisfaction liée à la contemplation de la vérité par la raison. Pour Aristote : « Ἦοικε δ' οὕτως ἔχειν καὶ διὰ τὸ εἶναι ἀρχή· ταύτης γὰρ χάριν τὰ λοιπὰ πάντα πάντες πράττομεν. » « Cela ressort du fait qu'il [bonheur] est principe, car c'est en fonction de lui que, tous, nous exécutons tout le reste »² ; il représente le bonheur pour lui, moteur qui fait tourner tous nos actes.

Al-Fârâbî semble donc bien avoir été influencé par Aristote, puisqu'il adopte la distinction que fait ce dernier parmi les gens dans la cité entre les citoyens et le philosophe, qui est le premier chef qui gouverne et guide les citoyens (qui ne peuvent pas atteindre ce stade vertueux) vers le bonheur, au moyen de quatre types de vertus (*ἀρεταί* / *al-faḍā'yl*) : « Les vertus théoriques (*al-faḍā'yl annaḏarya*), les vertus délibératives (*al-faḍā'yl al-fikrya*), les vertus morales (*al-faḍā'yl al-hologya*), et les vertus pratiques (*al-faḍā'yl al-'amalya*) »³. Les vertus théoriques (*al-faḍā'yl annaḏarya*) sont « les sciences (*al-'ūlūm*) dont le but ultime est de rendre intelligibles (*al-ma'aqūlāt*) avec certitude les choses (*al-aṣyā'*) et ce qui leur appartient essentiellement »⁴, alors que les vertus délibératives (*al-faḍā'yl al-fikrya*) sont « nécessairement subordonnées aux vertus théoriques (*al-faḍā'yl annaḏarya*), car elles discernent simplement les accidents (*al-a'arāḍ*) des intelligibles (*al-ma'aqūlāt*) »⁵.

Une certaine contradiction se fait jour entre Al-Fârâbî et Aristote, qui s'opposent au sujet des vertus délibératives. Selon Marie-Dominique Philippe, Aristote ne dit rien de la

¹ Aristote, *Les politiques*, IV, 11, 1295a [36], trad. par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2015.

² Aristote, Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 2004, I,12, 1102a [2-3], *op.cit.*, trad. par Richard Bodéüs.

³ Al-Fârâbî, 2005, *op. cit.*, p. 17.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 59.

délibération sur les réalités éternelles car il considère que l'on ne délibère jamais sur ce qui n'est pas en notre pouvoir¹ puisque, selon lui : « Βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν. » « Nous délibérons sur les choses qui sont à notre portée et qui sont exécutables »².

Contrairement à lui, Al-Fârâbî cherchait à délibérer sur les réalités éternelles car, d'après lui, les vertus délibératives sont un instrument pour les vertus théoriques puisqu'au moment où les vertus délibératives discernent les accidents des intelligibles, les vertus théoriques découvrent ces intelligibles avant qu'ils ne soient accompagnés des accidents : ainsi « les vertus délibératives (*al-faḍā'yl al-fikrya*) ne peuvent pas être séparées des vertus théoriques (*al-faḍā'yl annazarya*) »³.

Mais, tout à fait conscient de cette contradiction avec l'opinion d'Aristote, Al-Fârâbî essaie de la diminuer et de se rapprocher de la position aristotélicienne en montrant que « celui qui possède la vertu délibérative (*al-faḍīlā al-fikriya*) doit découvrir les accidents (*al-a'arād*) et les états (*al-ahwāl*) variables des seuls intelligibles (*al-ma'aqūlāt*) dont il a une pénétration personnelle afin de ne pas délibérer (*attafkīr*) sur des choses qui ne sauraient exister »⁴. En revanche, l'on peut affirmer, à propos de la vertu morale, que : « lorsqu'un homme décide de la mettre en pratique, il ne peut le faire sans utiliser les actes (*al-af'āl*) de toutes les autres vertus (*al-faḍā'yl*) »⁵. Cette vertu-là est « la vertu (*al-faḍyla*) suprême (*al-qoṣwā*) qui n'est surpassée par nulle autre »⁶.

Viennent ensuite les vertus pratiques qui ressemblent aux vertus morales car elles exercent un pouvoir analogue par rapport à des parties singulières de la cité⁷, qui ne sont autres que les arts pratiques tels que l'art architectonique et l'art de commander une armée⁸.

Finalement, Al-Fârâbî constate que le faux philosophe est celui qui « acquiert les sciences théoriques (*al-'ūlūm annazarya*) sans avoir atteint la perfection la plus haute qui lui permettrait de transmettre aux autres ce qu'il connaît selon leur capacité »⁹. Et c'est en parvenant à cette conclusion qu'il a tenu à dire que la vertu morale est la plus importante de

¹ Marie-Dominique Philippe, *op. cit.*, p. 48.

² Aristote *Éthique de Nicomaque*, 2004, III, 5, 1112a [30], *op.cit.*, trad. Richard Bodéüs.

³ Al-Fârâbî, 2005, *op. cit.*, p. 59.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 56.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 57-58.

⁹ *Ibid.*, p. 92.

toutes, étant donné que le faux philosophe : « enseigne les sciences théoriques (*al-'ulūm annazarya*), mais sans aller plus loin, et sans avoir été habitué à accomplir les actes (*al-af'āl*) considérés comme vertueux par la religion (*al-milā*) déterminée ou les actes (*al-af'āl*) nobles généralement acceptés »¹.

Et, en suivant ce raisonnement, Al-Fârâbî pose deux conditions grâce auxquelles on peut reconnaître le vrai philosophe, car il doit :

Posséder à la fois les sciences (*al-'ulūm*) théoriques (*annazarya*) et la faculté de les utiliser pour le bien de tous les autres selon leur capacité. Si l'on devait examiner le cas du vrai philosophe (*al-faylassūf*), on ne verrait aucune différence entre lui et le gouvernant suprême (*arrayss al-awal*). Car celui qui possède la faculté d'utiliser ce qui est contenu dans les questions théoriques pour le bien de tous les autres membres de sa communauté possède la faculté de rendre de telles questions intelligibles ainsi que de faire passer à l'existence des intelligibles (*al-ma'aqūlāt*) qui dépendent de la volonté (*al'irāda*). Sa philosophie (*al-fālsafa*) est d'autant plus parfaite que sa puissance d'accomplir cela est grande.²

Ce philosophe qui possède une grande capacité à intelliger et en même temps une grande capacité à délibérer, est lui-même le gouvernant suprême qui doit guider la cité vertueuse vers le bonheur, ce qui est tout à fait en accord avec le point de vue d'Aristote lorsqu'il explique que :

« Τοῦ δὲ νομοθέτου τοῦ σπουδαίου ἐστὶ τὸ θεάσασθαι πόλιν καὶ γένος ἀνθρώπων καὶ πᾶσαν ἄλλην κοινωνίαν, ζωῆς ἀγαθῆς πῶς μετέξουσιν καὶ τῆς ἐνδεχομένης αὐτοῖς εὐδαιμονίας. ».

Et le rôle du bon législateur, c'est de savoir, devant une cité, une race d'homme ou toute autre communauté, comment ils pourront avoir part à une vie heureuse, c'est-à-dire au bonheur qui est possible pour eux.³

Pour pouvoir réaliser cela, il doit être d'abord vertueux lui-même avant de former une cité vertueuse, car, comme l'affirme Aristote :

« Φαμέν δὴ τὸν ἄρχοντα τὸν σπουδαῖον ἀγαθὸν εἶναι καὶ φρόνιμον, τὸν δὲ πολίτην οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι φρόνιμον. ».

Voilà notre <thèse> : le gouvernant vertueux est bon et prudent, alors que le citoyen n'est pas nécessairement prudent.¹

¹ *Ibid.*

² Al-Fârâbî, 2005, *op.cit.*, p. 82.

³ Aristote, *Les politiques*, 2015, VII, 2, 1325a [7], *op.cit.*, trad. par Pierre Pellegrin.

On reconnaît que ces passages ont été repris par Al-Fârâbî qui a bel et bien été influencé par la vision philosophique d'Aristote en ce qui concerne la description du philosophe et la composition de la cité vertueuse, car le législateur est, selon lui, l'homme de religion (*Imam*), qui doit guider la cité vers une vie heureuse, puisqu'il dit :

Si le premier chef (*arrais-al-awal*) de la communauté est vertueux (*fāḍyl*), et si son gouvernement est vertueux (*fāḍyl*) en vérité, le premier chef cherche uniquement, par ce qu'il prescrit, à obtenir pour lui-même et pour tous ses sujets le bonheur (*asa'āda*) suprême (*al-qoṣwā*) qui est le véritable bonheur.²

Ainsi, le véritable chef de la cité, selon Al-Fârâbî, est celui qui parvient à la conduire au bonheur. Pour qu'il puisse atteindre ce but, il ne suffit pas qu'il soit un chef d'Etat mais aussi un philosophe, qui ne se contente pas de la contemplation, ou autrement dit, des actes théoriques, mais il s'avère nécessaire qu'il soit occupé dans une activité permanente pour réaliser aussi les bons actes pratiques. Dans cette perspective, apparaît, comme nous l'avons mentionné, l'influence de la philosophie Aristotélicienne, sur Al-Fârâbî qui considère que les vertus ont une fin politique, puisque le chef premier prescrit pour lui-même et pour la cité une législation qui les guide vers le bonheur. Et par conséquent, c'est en obéissant à de bonnes lois que l'on devient vertueux, qu'il s'agisse du chef ou des citoyens de la cité.

On peut en conclure également que ce chef philosophe doit posséder la connaissance d'une philosophie non seulement théorique mais aussi pratique qui peut servir à gérer une cité et la mener vers le bonheur. Al-Fârâbî explique de son côté qu' :

Il est évident que lorsqu'il s'agit de donner une existence effective aux intelligibles (*al-ma'aqūlāt*) des choses qui dépendent de la volonté (*al'irāda*), que la philosophie pratique (*al-fālsafa al-'amaliya*) fournit, il [le gouvernant suprême] doit prescrire les conditions (*aṣarāyit*) qui rendent possible leur réalisation. Une fois prescrites les conditions qui rendent possible leur réalisation, les intelligibles (*al-ma'aqūlāt*) de la volonté (*al'irāda*) sont incorporés dans les lois (*al-ṣarāyi'a*). Par conséquent, le législateur (*wādi' annawamīse*) est celui qui, par l'excellence de sa délibération (*al-fikra*), a la capacité de réunir les conditions (*aṣarāyit*) requises pour l'existence effective des intelligibles de la volonté de manière à conduire à la réalisation du bonheur (*asa'āda*) suprême (*al-qoṣwā*). Il est également évident que c'est seulement après que son intellect (*al-'aql*) les aura saisis que le législateur cherchera à découvrir leurs conditions, et il ne pourra trouver les conditions qui lui permettront de guider les autres vers le bonheur suprême sans avoir lui-même saisi le bonheur suprême avec son intellect.³

¹ *Ibid.*, III, 4, 1277a [15-16].

² Al-Fârâbî, 1989b, *op.cit.*, § 1, p. 119.

³ Al-Fârâbî, 2005, *op. cit.*, p. 85-86.

Donc, Al-Fârâbî qui mentionne que le législateur qui doit être philosophe, explique que ce dernier doit posséder la capacité délibérative par excellence, afin de pouvoir prescrire les conditions qui peuvent aider à réaliser des intelligibles après leur avoir donné une existence effective par sa délibération. Ainsi, ce qui attire notre attention ici, c'est l'existence de la tendance Aristotélécienne par laquelle Al-Fârâbî semble influencé lorsqu'il parle de la philosophie pratique. Ce qui signifie que l'utilisation de l'expression « philosophie pratique » chez Aristote, est qualifiée d'invention purement Aristotélécienne, comme l'indique Pierre Rodrigo ici :

La philosophie pratique en général, en tant que politique, a trouvé chez Aristote sa première fondation. Nous sommes donc bien en présence d'une thèse visant à établir l'existence d'une constitution spécifiquement aristotélécienne de la « philosophie politique » comme *telle*, et qui conçoit que cette philosophie politique englobe l'ensemble de la « philosophie pratique », *éthique* comprise.¹

La conception de la philosophie pratique est donc une invention Aristotélécienne que l'on peut trouver exposée dans toute son œuvre, et spécialement dans *Les Politiques* et l'*Ethique à Nicomaque* parce comme il est connu :

La science, suivant Aristote, est de trois sortes principales : elle est théorétique, pratique ou poétique, selon qu'elle est recherchée pour elle-même, pour servir de règle de conduite, ou pour servir à fabriquer des choses utiles et belles. La science pratique suprême, celle dont toutes les autres sont les subordonnées et les auxiliaires, est la politique.²

Ainsi, la conception qu'a Al-Fârâbî de la cité heureuse selon laquelle celle-ci doit être gouvernée par un chef premier qui soit philosophe au premier sens et législateur dans le second, nous fait comprendre la présence d'une influence Aristotélécienne chez Al-Fârâbî, qui amène ce dernier à se tourner vers une science pratique qui est la science politique. Cette science doit être présente chez le philosophe qui est chef d'Etat pour qu'il soit à la hauteur de sa quête de réalisation du bonheur de la cité, comme l'explique Al-Fârâbî dans le passage suivant :

La science (*al-'ilam*) politique (*assiyāsa*) examine tout d'abord le bonheur (*asa'āda*). Elle explique qu'il y a deux espèces de bonheur : un bonheur présumé (*moftaraḍ*), mais qui n'est pas un bonheur et un bonheur qui est un bonheur véritable (*haqūqī*) : celui que l'on

¹ Pierre Rodrigo, *Aristote : une philosophie pratique praxis, politique et bonheur*, Paris, Vrin, 2006, p. 8.

² David Ross, *op. cit.*, p. 263.

recherche pour lui-même et qui n'est jamais recherché pour obtenir, par son intermédiaire, autre chose que lui-même. Toutes les autres choses ne sont recherchées que pour l'obtenir, lui, et si elles sont obtenues, la recherche cesse. Ce bonheur (*asa'āda*) n'est pas atteint dans cette vie (*al-hayāt al-doniya*), mais dans la vie dernière (*al-hayāt al-āhira*) qui est après celle-ci ; il s'appelle le bonheur (*asa'āda*) suprême (*al-qoṣwā*). Quant au bonheur (*asa'āda*) présumé (*moftaraḍ*), mais qui n'est pas un bonheur, il est comme la richesse (*al-ġinā'*), les plaisirs (*alladdāt*), les honneurs (*al-tašrīfāt*), ce dont l'homme se glorifie (*yomaḡad*), ou toute autre chose, recherchée et obtenue dans cette vie et que le vulgaire nomme un bien.¹

La science politique est, selon la conception Fârâbienne, un moyen d'atteindre le bonheur suprême qui est atteint dans l'au-delà, et qui doit être atteint par le bonheur présumé dans ce bas monde. Ceci nous rappelle le passage d'Aristote à la lecture duquel on constate une grande similitude entre les deux philosophes et la forte influence de ce dernier sur Al-Fârâbî, avec une différence de conception de la fin religieuse de la vie humaine. Dans le passage suivant, Aristote présente l'importance de la politique pour atteindre le bien suprême, lorsqu'il dit :

S'il est donc quelque fin (*τέλος*), parmi celles qui sont exécutables (*τῶν πρακτῶν*), que nous souhaitons pour elle-même (*δι' αὐτό*), et pour laquelle nous souhaitons les autres (*τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο*) - en excluant l'hypothèse que nous choisissons tout pour une autre chose (*δι' ἕτερον*), car à ce tarif, évidemment, on irait à l'infini, jusqu'à rendre vide et vain le désir (*τὴν ὄρεξιν*)- il est clair que cette fin doit constituer le bien (*τάγαθόν*) et ce, au titre suprême (*τὸ ἄριστον*). Est-ce que dès lors, pour l'existence (*πρὸς τὸν βίον*), la connaissance (*ἡ γνῶσις*) de celui-ci n'est pas aussi d'un grand poids ? Et, comme des archers, ne serions-nous pas, avec une cible, mieux en mesure d'atteindre ce qu'on doit (*μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος*) ? Et s'il en est ainsi, il faut tâcher de cerner du moins en l'esquissant, ce que peut bien être cette fin elle-même et d'identifier celui des savoirs ou capacités dont elle est l'objectif (*τί ποτ' ἐστὶ καὶ τίνας τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων*). Or, comme on peut l'imaginer, c'est l'objectif de la discipline la plus souveraine et la plus éminemment maîtresse (*τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς*). Et telle est la Politique (*ἡ πολιτική*).²

La science politique, suivant ces deux concepts, doit être une science visant à atteindre le Bien Suprême, chez Aristote ce bien est atteint dans ce bas monde, alors qu'en revanche, Al-Fârâbî perçoit pour sa part que le bien suprême doit être atteint dans l'au-delà, d'après sa religion musulmane qui se base sur la réponse divine de l'au-delà concernant la révélation divine. Nous pouvons donc en conclure que la pensée Aristotélécienne est fortement présente dans celle d'Al-Fârâbî dans laquelle elle semble enracinée, mais cela n'a cependant

¹ Al-Fârâbî, 1989b, *op.cit.*, § 5, p. 129.

² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 2004, I, 1, 1094a [18-28], *op.cit.*, trad. Richard Bodéüs.

pas empêché la pensée de Platon d'être elle aussi présente chez Al-Fârâbî, comme nous l'avons vu plus haut, et comme on peut le constater au sujet de la définition de la science politique chez Platon. Commençons par constater qu'il classifie lui aussi les sciences en deux catégories : théorique et pratique, lorsqu'il affirme :

« Ταύτη τοίνυν συμπάσας ἐπιστήμας διαίρει, τὴν μὲν πρακτικὴν προσειπὼν, τὴν δὲ μόνον γνωστικὴν. ».

Divise alors l'ensemble des sciences de la façon que voici, en donnant aux unes le nom de « pratiques » et aux autres celui de « purement cognitives »¹.

Et suivant cette classification, il place la science politique dans la catégorie des sciences pratiques puis la définit en tant que la science grâce à laquelle un chef d'Etat gouverne son territoire, comme il le précise ici :

« Ἐένος. Τὴν δ' ἀπασῶν τε τούτων ἄρχουσαν καὶ τῶν νόμων καὶ ζυμπάντων τῶν κατὰ πόλιν ἐπιμελουμένην καὶ πάντα ξυνοφαίνουσαν ὀρθότατα, τοῦ κοινοῦ τῆ κλήσει περιλαβόντες τὴν δύναμιν αὐτῆς, προσαγορεύοιμεν δικαιοτάτ' ἄν, ὡς ἔοικε, πολιτικὴν. Νέος Σωκράτης. Πάνυ μὲν οὖν. ».

L'étranger. Mais la science qui a autorité sur elles toutes, qui se préoccupe des lois comme de toutes les affaires de la cité et qui les tisse toutes ensemble de la façon la plus droite, nous ne ferons, semble-t-il, que lui rendre justice en lui donnant un nom commun embarrassant la totalité de sa fonction, celui de « politique ». *Socrate le Jeune.* Eh oui, absolument !²

Par conséquent, d'après la conception Platonicienne de la science politique, on constate qu'il la définit en tant que science qui se sert de toutes les sciences inférieures à elle pour gouverner un Etat ; c'est la raison pour laquelle Platon qualifie la science politique de science suprême et la nomme science royale :

« Οὐκοῦν, ὃ νῦν δὴ ἐσκοπούμεθα, φανερόν ὡς ἐπιστήμη μία περὶ πάντ' ἐστὶ ταῦτα. Ταύτην δ' εἴτε βασιλικὴν εἴτε πολιτικὴν εἴτ' οἰκονομικὴν τις ὀνομάζει, μηδὲν αὐτῶ διαφερώμεθα. ».

Il est donc manifeste, pour répondre à la question qui nous occupe à présent, que tout cela se rapporte à une science unique. Et si quelqu'un veut dire de cette science qu'elle est la science royale, la science politique, ou la science économique, nous ne nous opposerons aucunement à lui³.

¹ Platon, *Le Politique*, 258e, trad. par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2011.

² *Ibid.*, 305e.

³ *Ibid.*, 259c.

Et, par conséquent, c'est à celui qui possède cette science que revient la capacité à gouverner un Etat, comme il l'explique ici :

« Ἐένος. Τὴν ἄρα πολιτικὴν καὶ πολιτικὸν καὶ βασιλικὴν καὶ βασιλικὸν εἰς ταῦτόν ὡς ἔν πάντα ταῦτα ξυνηθίσομεν ; Νέος Σωκράτης. Δῆλον.».

L'étranger. Allons-nous mettre ensemble la science politique et l'homme politique avec la science royale et l'homme royal, de telle sorte que tout cela ne fasse qu'une seule et même chose ? *Socrate le Jeune.* Evidemment¹.

Ceci montre que la conception de Platon fait un rapprochement entre la science politique et la science royale dans un même contexte qui est celui de la gouvernance d'un Etat, ce que reprend aussi Al-Fârâbî, lorsqu'il mentionne de son côté que :

Le nom "prince" (*al-malik*) signifie à la fois souveraineté (*al-tasalluṭ*) et puissance. Pour avoir une compétence (*al-iqtidār*) parfaite (*al-tām*), il faut posséder la puissance (*al-maqdira*) de la plus grande compétence. Son aptitude à faire une chose ne peut pas découler seulement des choses (*al-ašyā'*) extérieures (*al-hāriḡiya*) ; il lui faut posséder une grande compétence parce que son art, son habileté (*sinā'a*) et sa vertu (*al-fāḡīla*) sont en eux-mêmes d'une puissance (*al-maqdira*) excessivement grande (*'aẓīma*). Cela n'est possible que par une grande puissance de connaissance (*al-mā'rifā*), une grande puissance de délibération (*al-fikra*), une grande puissance de sa vertu (*al-fāḡīla*) et d'art (*ašinā'ā*). Sinon, il ne saurait être véritablement compétent (*moqtadir*) ou souverain (*motasallit*). Car si sa compétence n'atteint pas ce niveau, elle sera encore imparfaite. De manière semblable, si sa compétence (*al-iqtidār*) se limite aux biens (*al-hayrāt*) inférieurs au bonheur (*asa'āda*) suprême (*al-qoṣwā*), elle sera incomplète et il ne sera pas parfait. Par conséquent, le vrai prince (*al-malik ala al-iṭlāq*) est identique au philosophe (*al-faylasūf*) législateur (*wādi' annawamīse*).²

La présentation d'Al-Fârâbî, donne l'image d'un Prince ou Roi qui ne l'est pas simplement par héritage, mais également parce qu'il doit être un philosophe possédant toutes les qualités nécessaires pour gouverner un Etat, et pour délibérer pour le rétablissement du bonheur suprême ; ce qui implique que ces qualités lui permettent de posséder une science politique ou une science "principale" lui permettant de bien délibérer pour mériter le nom de prince qui doit se référer au philosophe. De même, le nom " *Imam* ", dans la tradition religieuse islamique, fait aussi référence au philosophe dans la conception politique d'Al-Fârâbî, lorsque celui-ci explique que :

¹ *Ibid.*, 259d.

² Al-Fârâbî, 2005, *op. cit.*, p. 87-88.

En ce qui concerne le sens du mot "Imam" dans la langue arabe, il désigne simplement celui dont l'exemple est suivi et qui est bien accepté, ou qui signifie que sa perfection est bien acceptée, ou que son but est bien accepté. S'il n'est pas bien accepté dans toutes les activités (*al-af'al*) infinies, les vertus (*al-faḍā'yl*) et les arts (*aṣānā'y'*), alors il n'est pas véritablement bien accepté. C'est seulement lorsque que... son art (*aṣinā'ā*) sera l'art le plus puissant (*al-'oẓmā*), sa vertu (*al-fāḍīla*) la vertu la plus puissante (*al-'oẓmā*), sa délibération (*al-fikra*) la plus puissante (*al-'oẓmā*) et sa science (*al-'ilam*) la science la plus puissante (*al-'oẓmā*)... Cela n'est pas possible sans les sciences (*al-'ulūm*) théoriques (*annaẓarya*), sans la plus grande de toutes les vertus (*al-faḍā'yl*) délibératives (*al-fikriya*) et sans toutes les autres choses que l'on trouve chez le philosophe (*al-faylasūf*).¹

On en vient à la conclusion qu'Al-Fârâbî a tenté d'harmoniser la philosophie politique avec la politique religieuse classique, lorsqu'il a unifié les différents genres de la gouvernance en un seul, qui est le philosophe, qu'il soit roi ou prince ou *Imam*, il doit être philosophe pour mériter la gouvernance de son Etat. En effet, la compilation de la tâche de l'imamat à celle de l'homme du pouvoir qui doit être, évidemment, un philosophe nous réfère à l'idée de la non séparation entre le temporel et l'intemporel en politique ; une idée à laquelle se mettent d'accord la religion de l'Islam avec la philosophie grecque antique, contrairement au christianisme qui ne reconnaît pas le temporel politique et nie son importance. Et bien qu'Al-Fârâbî reconnaît cette union politique ; on le trouve conscient de la difficulté de cette tâche, du fait qu' :

Une religion révélée sous la forme d'une loi divine par le biais d'un prophète-législateur, Muhammad, qui organisa ses adeptes en une communauté politique et les dota de croyances tout autant que de principes et de règles de conduite [...] ; il avait à affronter et résoudre le problème des prétentions contradictoires de la philosophie politique et de la religion à organiser la totalité de la vie humaine. L'importance d'Al-Fârâbî dans l'histoire de la philosophie politique tient à sa redécouverte de la tradition classique et au fait qu'il la rendit intelligible dans le nouveau contexte créé par les religions révélées [...] Sa position dans la philosophie islamique correspond à celle de Socrate ou de Platon dans la philosophie grecque, pour autant que leur préoccupation majeure était la relation entre la philosophie et la cité. Il fut le fondateur d'une tradition qui trouva chez lui et, à travers lui, chez Platon et Aristote, une approche philosophique de l'étude des phénomènes politiques et religieux.²

Par conséquent, Al-Fârâbî, à la lumière d'une philosophie Platonico-Aristotélicienne, a essayé de mettre en place une vision politique qui soit en mesure de présenter un projet d'état parfait sans négliger les composants essentiels de la société musulmane. Ces composants

¹ *Ibid.*, p. 88-89.

² Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 219.

sont : la révélation divine et la tradition prophétique, du fait que le prophète lui-même était un messager de Dieu et un législateur. Il devait être vertueux, possédant la puissance d'intelligence la révélation sage par sa capacité d'imitation ainsi que la puissance délibérative qui lui permettait d'accomplir la tâche de la législation dans son état le plus parfait. Et puisqu'il représentait la divinité sur terre, il devait accomplir sa mission consistant à guider son Etat vers le bonheur suprême dans l'au-delà par la meilleure gouvernance de celui-ci grâce à la loi divine qu'il devait intelliger.

Ceci poussa Al-Fârâbî à donner au prophète l'aspect du philosophe vrai dans le domaine des sciences théoriques aussi bien que dans celui des sciences pratiques, et par la suite, exiger que chaque *Imam* suive le chemin du prophète, car il devait être lui aussi un philosophe comme l'était le prophète pour mériter la position d'*Imam*, ou de guide de la société qui succéderait au prophète dans sa mission de guider la société vers le bonheur suprême. De ce fait, les *Imams* doivent suivre le chemin du prophète dans leur succession du pouvoir, et acquérir la science politique pour accomplir cette mission dans les meilleures conditions possibles.

Le rôle de la religion, dans la science politique d'Al-Fârâbî, intervient par le Don Divin duquel le philosophe est doté afin qu'il puisse grâce à l'intellection aboutir au savoir divin révélé. Elle représente la lumière qui guide le chemin de l'homme de religion (*l'imam*) pour atteindre la sagesse. Sauf qu'il a besoin d'effectuer l'effort de marché le long de ce chemin pour l'atteindre. Cependant, la philosophie n'est autre pour cet homme que l'utile par lequel il peut rendre la religion raisonnable et compréhensible.

On peut dire, qu'Al-Fârâbî conçoit la science politique comme une science qui sert à guider un Etat vers le bonheur, mais ce dernier ne peut être atteint s'il n'est pas connu et c'est grâce à la philosophie qu'il peut l'être. Viennent ensuite les actions vertueuses qui concrétisent ce bonheur connu d'abord d'une manière théorique, ce qui nous amène donc à poser la question qui constitue le sujet de notre prochain chapitre : comment Al-Fârâbî conçoit-il l'application de la science politique pour diriger un Etat par la philosophie afin qu'il devienne un Etat vertueux ?

Muhsin mahdi a donné une présentation de la science politique chez Al-Fârâbî qu'il semble important de citer ici, quand il déclare que :

Le thème central des écrits politiques d'Al-Fârâbî est le régime vertueux, l'ordre politique dont le principe directeur est la réalisation de l'excellence ou de la vertu humaine. Al-Fârâbî conçoit la science humaine ou politique comme une enquête sur l'homme en tant qu'il se distingue des autres êtres naturels ainsi que des êtres divins, une enquête visant à comprendre sa nature spécifique, ce qui constitue sa perfection et la voie qu'il doit emprunter pour l'atteindre.¹

Il serait donc préférable de se rapprocher du sens le plus profond de la pensée politique d'Al-Fârâbî, pour comprendre comment il se sert de cette science, en tant que philosophe, influencé par une philosophie grecque, pour concevoir la direction d'un Etat afin de le rendre vertueux, par l'*Imam* ou le roi ou le prince, quel qu'il soit, à condition qu'il soit philosophe et possède des connaissances rationnelles qui lui permettent de bien délibérer pour faire en sorte que son Etat soit heureux.

¹ *Ibid.*, p. 176.

Deuxième Chapitre

Les genres de cités opposées à la cité vertueuse dans la philosophie d'Al-Fârâbî

Le nom cité est désigné dans l'Antiquité grecque sous le terme « *pólis* » (πόλις) ; qui signifie une cité-État, pour faire référence à une communauté de citoyens libre et autonome. Ainsi, on trouve chez Platon, le premier recours à l'idée de citoyenneté de la cité dans ses ouvrages la *République* et les *Lois*, dans lesquels il développa une conception originale de la vie sociale dans une cité qu'il appela « la belle cité ». Pourtant Platon savait, à l'origine, que *pólis* était constitué par l'union d'*oikoi* « *sunoíchia* » qui représentaient des communautés de familles élargies. De ce fait, il considère « cette origine comme un aspect négatif de la cité, à dépasser et à oublier totalement. En effet, les grandes communautés [familiales] qui au début de l'histoire humaine, s'étaient unies pour constituer les cités emportaient avec elles des mœurs et des traditions différentes »¹.

Ainsi, comme le mentionne Platon, dans le passage suivant des *Lois*, cette différence peut être considérée, comme potentiellement destructive de l'unité de la cité :

De ce fait, chacun des petits groupes s'y trouvait par famille (*κατὰ γένος*) sous la domination du plus ancien (*ἔχουσαν τὸν τε πρεσβύτατον ἄρχοντα*) et en respectant des habitudes qui lui étaient propres (*αὐτῆς ἔθη ἅττα ἴδια*) du fait de la dispersion de leur zone d'habitation. La diversité qui caractérisait ceux qui avaient engendré et élevé les enfants (*ἀφ' ἐτέρων ὄντων τῶν γεννητόρων τε καὶ θρεψάντων*) produisait une diversité dans la façon habituelle (*ἃ εἰθίσθησαν*) de concevoir les relations avec les dieux et entre ces hommes eux-mêmes : elles étaient plus ordonnées quand on avait recherché l'ordre avant tout (*κοσμιωτέρων κοσμιώτερα*), plus courageuses quand on avait recherché le courage avant tout (*ἀνδρικῶν ἀνδρικώτερα*). Les différents groupes qui, comme il se devait, imprimaient ainsi leurs préférences (*τὰς αὐτῶν...αἰρέσεις*) dans l'âme de leurs enfants et des enfants de leurs enfants, venaient s'agréger à la communauté de plus grande importance (*εἰς τὴν μείζονα ζυνοικίαν*) en apportant, je le répète, les lois qui leur étaient propres (*ιδίους νόμους*).²

¹ Monique Dixsaut, *Etude sur la République de Platon*, vol. I, Paris, Vrin, 2005, p. 216.

² Platon, *Les lois*, 2006, III, 681[a-b], trad. par Luc Brisson et Jean-François Pradeau.

Ce passage nous permet de comprendre que les différents groupes qui cherchent à intégrer une communauté plus grande, doivent respecter les lois de cette communauté pour assurer son unité. Or, la conception de l'union des *oikoi* « *sunoikia* » ne semble plus valide dans la conception de la cité telle qu'elle est représentée par Platon, du moment que l'*oikos* est plus ancien que la *pólis*. Ce qui poussa Platon, selon Monique Dixsaut, à en conclure que : « l'*oikos* est nuisible à la formation du citoyen. Sa tendance interne est de s'agrandir continuellement, infligeant ainsi aux cités des dommages infinis, dommages qui sont énumérés au livre V de la République »¹. Cependant, Platon exige pour l'union d'une cité qu'elle soit bien gouvernée au point qu'elle se trouve :

« Ἐνὸς δὴ οἶμαι πάσχοτος τῶν πολιτῶν ὅτιοῦν ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ τοιαύτη πόλις μάλιστα τε φήσει ἑαυτῆς εἶναι τὸ πάσχον, καὶ ἢ συνησθήσεται ἅπασα ἢ συλλυπήσεται. Ἄναγκη, ἔφη, τὴν γε εὐνομον. ».

Dès lors, je crois, lorsqu'un des citoyens éprouvera quoique ce soit de bien ou de mal, une telle cité se trouvera tout à fait en position d'affirmer que l'élément qui est affecté lui appartient et elle se réjouira ou souffrira tout entière avec lui. Nécessairement, dit-il, s'il s'agit d'une cité qui a de bonnes lois.²

Voilà pourquoi Platon insiste, lorsqu'il aborde les conditions de la bonne gouvernance d'une cité, sur l'idée que tous ses habitants soient unis dans le bien et dans le mal, ce qui peut se réaliser si tous se soucient du bien-être de chacun dans la cité pour assurer son union et sa stabilité. Cependant, une telle entreprise ne peut être réalisée sans une bonne législation qui puisse maintenir l'union de la cité et sa bonne conduite. De ce fait, cette mission revient au législateur qui doit mettre en place une législation capable de réaliser l'union de la cité et d'assurer sa stabilité par la suite.

Cette même conception a été suivie par Al Fârâbî dans son « *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fāḍila* » (Traité des Opinions des habitants de la cité vertueuse), consacré aux Opinions des habitants de la Cité vertueuse. Dans l'introduction de ce traité, la traductrice Tahani Sabri mentionne :

¹ Monique Dixsaut, 2005, *op. cit.*, p. 221.

² Platon, *La République*, 2008d, V, 462 [d-e], *op. cit.*, trad. par Georges Leroux.

Al-Fârâbî fait l'étude de la société dans laquelle l'homme est appelé à vivre ; comme il est le seul animal qui peut penser et qui peut discerner entre les valeurs, il doit comprendre avant tout sa situation dans son monde, avec ses semblables, par rapport au monde supérieur et aussi par rapport au monde inférieur.¹

Or ce qu'il faut retenir des observations de la traductrice est que l'étude d'Al-Fârâbî dans ce traité consiste à construire une conception d'une cité vertueuse basée sur la philosophie Aristotélicienne et Platonicienne, du fait que :

Suivant les exigences de la philosophie, Al-Fârâbî trouve la conduite de vie de l'homme sur le plan individuel et sur le plan de la société. Il prend Aristote comme guide en matière de philosophie théorique et pour faire connaître l'homme à lui-même, Platon comme guide en philosophie politique.²

Ainsi, comme nous l'avons vu, Al-Fârâbî s'est inspiré de ces deux philosophes pour donner une définition rationnelle de l'idée de Dieu tel qu'il le conçoit, puis expliquer aussi rationnellement suivant leurs philosophies le phénomène de la prophétie afin de montrer qu'il peut être intelligé et que le prophète doit être à son tour philosophe. Et du moment qu'il représente le premier chef de la cité musulmane, il doit être doté de vertus théoriques et pratiques pour accomplir sa tâche de guide, et enseigner les meilleurs de ses compagnons pour qu'ils soient des philosophes à leur tour et puissent le succéder et poursuivre la tâche qu'il a entreprise.

Comme nous l'avons vu, cette conception, repose sur un mélange d'idées philosophique grecques et est également due à l'influence de la pensée Shiiite au sujet de l'*Imamat*. Tout ceci a aidé Al-Fârâbî, jusqu'à cette étape de notre étude, à en venir à dire que le premier chef qui doit être philosophe, a le devoir de se servir de sa philosophie et de sa capacité intelligible à réaliser le bonheur dans la cité au moyen de la capacité législative qu'il représente, comme une vertu pratique importante pour le premier chef. Mais avant de se rapprocher de sa conception de la cité vertueuse, il serait nécessaire de voir comment il qualifie les différents genres de cités et suivant quels critères.

On trouve le nom cité (*madīna*) dans les traités d'Al-Fârâbî y compris et surtout « *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fāḍila* » (le Traité des Opinions des habitants de la cité vertueuse), qui admet plusieurs sens, comme l'explique Philippe Vallat, dans son

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op.cit.*, p. 8.

² *Ibid.*, p. 7-8.

commentaire du livre d'Al-Fârâbî « *Assyāsa al-madanya* » (le Livre du Régime Politique), lorsque ce premier mentionne que :

Il faut comprendre « cité », *madīna*, en plusieurs sens : (i) la cité proprement dite (là où l'on habite) ; (ii) la « constitution » ou le « régime » ; (iii) la cité dotée d'une certaine constitution, sens le plus courant, parce qu'il combine (i) et (ii) ; (iv) la communauté politique régie selon les principes d'une certaine constitution (variante de iii). Ces différents sens correspondent *grosso modo* au grec *politeia*.¹

Ceci étant clair, on peut comprendre que lorsqu'Al-Fârâbî utilise le nom « cité » il veut explicitement désigner la communauté politique régie par les principes d'une certaine constitution. C'est en effet cette même utilisation qui est développée dans ce traité, d'abord lorsqu'il parle des différents genres de cités qui ne sont pas vertueuses, puis lorsqu'il évoque les caractéristiques de la cité vertueuse en commençant par sa qualification des divers genres de cités qui ne sont pas vertueuses, que l'on trouve dans la classification suivante :

1. **La cité fondée en vue de l'acquisition du strict nécessaire**

Ce type de cité est celle qu'Al-Fârâbî qualifie de cité, qui est fondée sur le strict nécessaire, du fait qu'elle vit sur l'acquisition de l'indispensable. C'est la cité : « dont les habitants (*ahl al-madīna*) ont décidé la limite du nécessaire (*aḍḍarūrī*) à la substance (*hiḍd*) du corps (*al-ḡasad*) : le manger, le boire, l'habillement, le logement, les rapports sexuels et l'entraide (*al-ta'āwun*) dans un but (*al-ḡāyā*) intéressé »². En effet, il s'agit d'une cité dont le but est de répondre aux besoins vitaux de ses habitants, comme il l'explique dans le passage suivant :

La constitution (*al-madīna*) qui a en vue l'indispensable (*aḍḍarūrī*) et la communauté (*al-iḡtimāi*) formée de ceux qui ont en vue l'indispensable (*aḍḍarmée*) sont celles dans lesquelles il y a coopération « de tous » dans l'acquisition et la préservation vigilante de ce qui est indispensable à la subsistance des corps. Les modes d'acquisitions (*al-makāsib*) de ces choses indispensables sont multiples : l'agriculture (*al-filāḥa*), l'élevage (*al-ri'āya*), la chasse (*aṣṣlyad*), le brigandage (*al-loṣūṣiya*) [...] etc.³

La définition d'Al-Fârâbî de cette cité, montre qu'elle a un mode de vie très basique centré sur l'une des activités indiquées ici. Ce genre de cité n'utilise pas des plaisirs et abandonne les vertus et surtout la vertu de philosopher, mais se consacre à un seul art par

¹ Voir Al-Fârâbî, 2012, *op. cit.*, note 585, p. 186.

² Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 112.

³ Al-Fârâbî, 2012, *op. cit.*, p. 189-190.

lequel elle vit et subsiste. Il arrive toutefois qu'une cité de ce genre se consacre à deux ou plusieurs arts pour vivre sans pour autant être une cité corrompue, comme l'explique ici Al-Fârâbî :

Parmi ces communautés (*al-iğtimā'at*) politiques (*assiyāsiya*) qui ont en vue l'indispensable (*ađđui on*), il en est dans lesquelles il arrive que soient réunis tous les arts (*aşanā'y'*) grâce auxquels est acquis l'indispensable (*ađđarūrī*) ; et il en est d'autres dans lesquelles les modes d'acquisition de l'indispensable sont un seul art comme, par exemple, l'agriculture (*al-filāḥa*) seule ou tel autre art (*aşinā'ā*) unique. Ces gens-là accordent la précellence (*al-ađđaliya*) à ceux d'entre eux qui, s'agissant des moyens à employer pour parvenir à fournir l'indispensable aux habitants (*ahl al-madīna*), savent d'après eux manœuvrer, diriger et arriver à leurs fins de la manière la plus efficace.¹

On apprend dans ce passage, que la constitution d'une cité qui peut se baser sur un ou plusieurs art(s) est possible, selon Al-Fârâbî, qui prend pour exemple l'art de l'agriculture, l'une des tâches les plus anciennes dans la vie humaine, mais cet état peut tout de même paraître trop simple, étant donné l'évolution des besoins de la vie humaine et sa complexité. D'ailleurs, il le mentionne lui-même dans un autre extrait de son « Traité des opinions des habitants de la cité vertueuse », lorsqu'il affirme effectivement que la perfection ne peut exister chez une seule personne et que le besoin des compétences des autres est exigé pour la réalisation d'une vie commune parfaite, et il déclare :

Chaque être humain de par sa nature (*al-fiṭra*) a besoin pour subsister (*qiwām*) et pour atteindre l'éminence (*ađđal*) de sa perfection (*kamālātihi*) de beaucoup de choses (*al-aşyā'*) qu'il lui est impossible de réaliser (*yaqūmo*) seul (*waḥdoho*). Il a besoin d'un ensemble de personnes (*qawm*) qui lui ferait chacune une des choses dont il a besoin ; et chacune des personnes est dans la même situation [...]. Le travail de l'ensemble rassemblera tout ce dont chacun a besoin pour sa subsistance (*al-qiwām*) et pour atteindre (*yabloğ*) la perfection (*kamālātihi*).²

Cela signifie que la vie d'une cité ne peut être complète sans la diversité et la pluralité des arts pratiqués pour pouvoir satisfaire tous les besoins humanitaires de ses habitants, comme il l'explique ici dans son Traité des *opinions des habitants de la cité idéale*. Mais, d'un autre côté, il définit, dans *Le Livre du Régime Politique*, la cité comme une assemblée humaine qui subsiste sur la base de la pratique d'un seul art ou de plusieurs sans qu'ils soient très divers pour atteindre la pluralité, et puissent satisfaire tous les besoins de ses habitants. Ce qui nous pousse à chercher encore plus dans sa pensée pour réussir à résoudre cette

¹ *Ibid.*, p. 190.

² Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 102.

ambigüité et à connaître sa signification des différentes assemblées humaines que l'on trouve encore dans le *Traité des opinions des habitants de la cité vertueuse* lorsqu'il dit :

Les individus humains (*al-ašḥas*) se sont multipliés (*takātrat*) [...] ils se sont établis dans la partie habitable (*al-ma'mūrā*) de la terre, et à partir d'eux se sont établies les assemblées (*al-iğal-ia t*) humaines (*al-insāniya*). Parmi les assemblées, il y en a d'imparfaites (*ğīr al-kāmila*). Les assemblées (*al-iğtimā'āt*) parfaites (*al-kāmila*) sont au nombre de trois : grande, moyenne et petite. La grande assemblée comprend l'ensemble des masses humaines rassemblées dans la partie habitable. La moyenne est le rassemblement d'une nation dans une partie de la terre habitable. Et la petite assemblée est le rassemblement des habitants d'une cité (*al-madīna*) sur une des parties habitables d'une nation.¹

Ainsi, la cité est une petite assemblée humaine qu'Al-Fârâbî qualifie de parfaite et dont la perfection découle du fait que : « l'extrême (*al-ḥayr*) perfection (*al-aḡḡal*) ne [s'obtient] d'abord que grâce à la cité (*al-madīna*) et non par les rassemblements faits des endroits petits et plus petits »². Cependant, la perfection de la cité est atteinte par la satisfaction des divers besoins de ses habitants qui ne peut se réaliser que par l'exercice de différents arts. Cela nous conduit à penser que l'assemblée qui subsiste sur la base d'un seul art ou de deux ne peut être nommée cité, mais elle apparaît sous une autre dénomination qui dénote qu'elle ne peut pas être parfaite.

De ce fait, on trouve chez Al-Fârâbî une autre qualification par le biais de laquelle il mentionne les assemblées imparfaites et explique que :

Les assemblées (*al-iğal-isse*) imparfaites (*ğīr al-kāmila*) forment le groupement des habitants d'un village (*al-qariya*), d'un quartier (*al-maḥal*), d'une rue (*al-sikka*) et d'une maison (*al-manzil*). Ce dernier est le plus petit. Le quartier et le village (*al-qariya*) appartiennent tous les deux à la cité (*al-madīna*). Le village appartient à la cité en tant que partie d'elle³.

Ainsi, il peut nous paraître plus logique que le fait de nommer « cité » une assemblée humaine qui subsiste grâce à un seul art ou à un nombre minimum d'arts paraît quelque peu exagéré pour Al-Fârâbî qui semble légèrement confus sur ce sujet, car on peut comprendre que l'assemblée qui subsiste grâce à un art ou à un nombre minimum d'arts ne peut être qualifiée que de village et ne peut obtenir le statut de cité.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

De son côté, lorsqu'Aristote parle du village il le distingue de la cité, quand il affirme que :

« Ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἶκός ἐστιν [...] Ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἔνεκεν μὴ ἐφημέρου κόμῃ. ».

Ainsi la communauté constituée par la nature pour la satisfaction des besoins de chaque jour est la famille [...] D'autre part, la première communauté formée de plusieurs familles en vue de la satisfaction de besoins qui ne sont plus purement quotidiens, c'est le village ¹

Ce passage qui explique que la communauté humaine la plus simple est représentée par la famille, et qu'ensuite vient le village qui est formé du rassemblement de plusieurs familles, nous rappelle la classification d'Al-Fârâbî citée plus haut lorsqu'il a classé les assemblées humaines de la plus petite à la plus grande jusqu'à en venir à dire que : « le village (*al-qariya*) appartient à la cité (*al-madīna*) en tant que servant de la cité »².

C'est cette même explication que l'on observe chez Aristote lorsqu'il déclare :

« Ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὓσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. ».

Enfin la communauté formée de plusieurs villages est la cité, au plein sens du mot ; elle atteint des lors, pour ainsi parler, la limite de l'indépendance économique : ainsi, formée au début pour satisfaire les seuls besoins vitaux, elle existe pour permettre de bien vivre ³.

Par conséquent, l'indépendance d'une communauté telle qu'elle est nommée par Aristote ou d'une assemblée humaine telle qu'elle l'est par Al-Fârâbî n'est atteinte que dans une cité grâce à l'exercice de divers et multiples arts. Cela nous amène à formuler l'idée que la qualification de communauté qui exerce un seul ou un nombre minimum d'arts par cité est quelque peu dépassée par Al-Fârâbî et même contredite par ce dernier, sans pour autant que cela implique que toute cité soit idéale parce qu'elle est parfaite. On doit en effet comprendre par la qualification parfaite, selon Al-Fârâbî, le sens d'indépendante auparavant utilisé par Aristote, d'ailleurs, c'est ce même sens qu'utilise Al-Fârâbî afin de confirmer ce que l'on vient d'annoncer ici, puisqu'il confirme lui-même que : « la cité (*al-madīna*) peut être un moyen de soutien (*al-assanad*) pour obtenir des fins (*al-makāsib*) qui ne sont que des maux

¹ Aristote, *Les Politiques*, 2015, I, 2, 1252b [12-17], *op.cit.*, trad. par Pierre Pellegrin.

² Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 102.

³ Aristote, *Les Politiques*, 2015, I, 2, 1252b [25-30], *op.cit.*, trad. par Pierre Pellegrin.

(*al-radiyya*) qui peuvent être aussi un moyen pour réaliser la félicité (*al-sa'āda*) »¹. De ce fait, le nom *cité*, selon la conception d'Al-Fârâbî, n'implique pas automatiquement que cette cité, même si elle est indépendante, soit vertueuse. Ainsi, penchons-nous sur les cités qu'il qualifie de non vertueuses pour en venir par la suite à analyser la manière dont est construite la cité vertueuse suivant sa propre conception.

2. *Les cités viciées*

Les genres de cités viciées dont parle Al-Fârâbî sont, comme il le mentionne dans son traité du régime politique : « [les cités] contraires à la cité vertueuse (*mad na al-f dila*), la cité étrangère à la sagesse (*al-mad na al- ahila*), la cité corrompue (*al-mad na al-f siqa*) et la cité aux buts dévoyés (*al-mad na a alla*) »². Ce que l'on peut constater suivant ce passage, est que cette qualification repose sur le critère des vertus, selon lequel il identifie chaque cité, en fonction de son rapprochement ou éloignement des vertus. Ainsi, il classe les cités en trois catégories :

- a) Cité étrangère à la sagesse ;
- b) Cité corrompue ;
- c) Cité aux buts dévoyés ;

Ces trois types de cités ont, suivant ce classement, tendance à être à l'opposé de la cité vertueuse, du fait qu'une cité qui n'a point de sagesse ou une cité où la corruption est monnaie courante ou encore celle qui a des buts dévoyés, sont des cités où les vertus ne sont pas présentes tantôt dans le régime et tantôt chez les citoyens.

Ainsi, la cité qui est étrangère à la sagesse n'est autre que la cité qui n'a pas eu la chance de connaître la religion de l'Islam, car la traduction ici renvoie au mot arabe « *al- ahilliyya* » qui fait référence à une terminologie islamique qui signifie toutes les cultures antérieures à l'apparition de la religion de l'islam. Essayons   présent de comprendre la signification du sens « cité étrangère à la sagesse », à la lumière de la définition de la sagesse chez Al-Fârâbî qui renvoie à la philosophie, et de saisir qu'il parle de la cité qui n'a aucune connaissance de la philosophie ; cela peut inclure qu'Al-Fârâbî laisse entendre par ceci la cité

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 102.

² Al-Fârâbî, 2012, *op. cit.*, p. 186.

qui n'a pas connu la véritable religion et dans le même contexte la philosophie, du fait qu'il a défini, comme nous l'avons vu, la véritable religion par la philosophie.

Ainsi, la cité étrangère à la sagesse est celle à qui la philosophie fait défaut du moment que la philosophie renvoie chez lui à la capacité d'intellection qui est la vertu la plus importante pour être philosophe et chef d'Etat en même temps.

Vient ensuite la corruption par laquelle peut être reconnue une cité viciée si cette particularité est répandue dans son régime et parmi ses citoyens, caractéristique qui, selon Al-Fârâbî, empêche n'importe quelle cité d'être vertueuse ; à savoir que la corruption est ici la traduction du mot arabe « *al-fâsiqa* » tel qu'il est mentionné dans le livre du régime politique d'Al-Fârâbî. Ce mot, suivant la terminologie de la culture musulmane, fait référence à la propagation de la paillardise au sein de la cité, comprise comme la course inconsciente de l'ensemble de la cité pour satisfaire les plaisirs du corps. Cette conception rappelle directement Platon lorsqu'elle qualifie cette situation chez l'homme, et rend sa pensée mortelle comme il l'explique lorsqu'il dit que :

« Τῷ μὲν οὖν περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἢ περὶ φιλονικίας τετευτακότι καὶ ταῦτα διαπονοῦντι σφόδρα πάντα τὰ δόγματα ἀνάγκη θνητὰ ἐγγεγονέναι, καὶ παντάπασι καθ' ὅσον μάλιστα δυνατὸν θνητῷ γίγνεσθαι, τούτου μηδὲ σμικρὸν ἐλλείπειν, ἅτε τὸ τοιοῦτον ἠϋξήκοτι. »

À l'homme qui s'est abandonné aux appétits et aux ambitions et qui se donne beaucoup de peine pour assurer leur satisfaction, il arrive nécessairement que toutes ses pensées sont devenues mortelles et qu'exactement dans toute la mesure où il lui est possible de devenir mortel, il n'y manque pas, si peu que ce soit, puisque c'est la partie mortelle qu'il a développée.¹

On peut donc comprendre de ce fait qu'il n'existe pas, chez Platon, de condamnation totale des plaisirs, mais une réflexion sur la manière dont on peut les maîtriser, c'est-à-dire en user. Ici Platon ne condamne pas les plaisirs en tant que tels mais l'impossibilité dans laquelle se trouvent certains hommes de distinguer les plaisirs et d'apprécier correctement l'opportunité de leur satisfaction, en se laissant aller à satisfaire les plaisirs de l'âme mortelle, en se livrant au côté animal qui rend leur pensée mortelle. Et ceci nous permet de constater à quel point Al-Fârâbî se rapproche de Platon à ce sujet, puisque, d'après lui, la philosophie qui est une capacité à intelliger ne peut pas exister chez les gens d'une cité marquée par la corruption du

¹ Platon, *Timée*, 2001, 90b, *op. cit.*, trad. par Luc Brisson.

fait que leur grand souci se concentre sur l'objectif de satisfaire leurs plaisirs du corps sans pour autant penser à philosopher, ce qui implique la mort de leur pensée étant donné qu'ils ne s'intéressent pas à la pensée contemplative.

Et si l'on en revient maintenant à la troisième cité qu'a mentionnée Al-Fârâbî, on trouve une référence à la cité aux buts dévoyés, à savoir que cette expression « buts dévoyés » est la traduction du mot arabe « *adâlla* », qui signifie la cité égarée. Et penchons-nous à nouveau sur la définition de la religion proposée dans la partie précédente de cette étude selon laquelle Al-Fârâbî sépare la religion en deux parties : la religion vertueuse et la religion de l'égarement. Il définit la religion de l'égarement de la façon suivante :

Toute religion (*al-milā*) dont les opinions (*al-ārā'*) [...] ne comprennent ni ce que l'homme peut connaître avec certitude (*al-yaqīn*), soit par soi, soit par une démonstration (*al-borhān*), ni ce qui est représentation d'une chose que l'homme peut connaître avec certitude (*al-yaqīn*) par l'une de ces deux voies.¹

Suivant cette conception, et comme nous l'avons vu dans la première partie de cette étude, la religion de l'égarement est celle dont les opinions ne se construisent pas sur une certitude découlant d'elle-même ou d'une démonstration. Et de ce fait, la cité aux buts dévoyés renvoie à toute cité égarée loin du chemin de la félicité, car c'est une cité qui :

A modifié la réalité (*al-ḥaqīqa*) de cette félicité (*al-sa'āda*). Elle croit en Dieu (*Allah*), aux êtres seconds (*al-mawǧūdāt al-mumkina*), à l'intelligence agente (*al-'aql al'wasīṭ*), mais selon des conceptions (*tasawurāt*) fausses (*fāsida*) qui ne conviennent pas ; à supposer même que les conceptions ne soient que des représentations (*al-tamṭīlāt*) et des similitudes (*al-taḥāyulāt*). Son premier chef (*al-raīs al-awal*) est parmi ceux qui s'imaginent avoir une révélation (*al-wahy*) sans que cela soit. Mais il utilisera pour cela les falsifications (*al-tamwīhāt*), les tromperies (*al-muḥād'āt*) et la séduction (*al-ǧorūr*)².

Du fait, qu'elle ne construit pas l'opinion de son but ultime sur des certitudes, ni ne fait reposer ses opinions sur son but ultime sur des certitudes dont le régime politique, et surtout le premier chef n'a pas la capacité à délibérer ni avec la démonstration ni avec certitude, ce qui signifie qu'il n'est pas un véritable philosophe. Ceci dit, il explique que cette cité est celle qui n'est pas guidée par la philosophie.

¹ Al-Fârâbî, 1989b, *op. cit.*, § 5, p. 123.

² Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 113.

3. *La cité oligarchique*

Al-Fârâbî décrit la cité oligarchique comme une cité dont la constitution s'avère sordide, ou une communauté formée de gens aux mœurs sordides. Apparemment, ces deux assemblées humaines : « sont celles dans lesquelles on coopère en vue de parvenir à l'opulence (*al-ṭarwa*), à la richesse (*al-yasār*) et à une possession (*iqtinā'*) toujours accrue des choses indispensables (*aḍḍarūrīāt*) et de ce qui leur en tient lieu en monnaies d'or (*dirham*) et d'argent (*dinār*) »¹.

Il en résulte que l'oligarchie se caractérise, selon Al-Fârâbî, soit par une constitution qui ne peut pas réaliser la félicité, soit par des gens dont les mœurs ne cherchent pas à réaliser la félicité, du moment que tous deux cherchent à acquérir des choses indispensables en ne courant que derrière les richesses pécuniaires en or et en argent. De ce fait, cette cité est : « celle dont les habitants (*ahl al-madīna*) ont tenu à s'entraider (*yata'āwanun*) pour atteindre la richesse (*al-yasār*) et la fortune (*al-ṭarwa*). Mais ces biens ne leur servent à rien d'autre que d'être le but (*al-ġāya*) de la vie »². Cependant, puisque cette cité n'a pour but que l'accumulation des richesses, en négligeant totalement la félicité, Al-Fârâbî ne la qualifie pas de cité vertueuse du fait que la richesse chez ces gens-là est devenue une fin en soi et non un moyen de réaliser la félicité dans la cité. Il explique en effet que : « L'accumulation (*ġama'*) de ces richesses (*al-makāsib*), au-delà de tout besoin mesuré (*miqadār al-ḥāġa*), est [recherchée] à cause uniquement de l'amour de la richesse (*al-yasār*) et la cupidité (*al-ṣuḥ*). Il s'agit de n'en rien déboursier sinon pour ce qui est indispensable (*aḍḍarūrī*) aux moyens de subsistance (*qiwām*) des corps (*al-budun*) »³. C'est cette même définition de l'oligarchie que l'on trouve chez Aristote lorsqu'il affirme quant à lui que : « ὀλιγαρχία δ' ὅταν ὄσι κύριοι τῆς πολιτείας οἱ τὰς οὐσίας ἔχοντες. » « Il y a oligarchie quand les détenteurs de la fortune ont la haute main sur le gouvernement »⁴.

¹ Al-Fârâbî, 2012, *op. cit.*, p. 190.

² Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 113.

³ Al-Fârâbî, 2012, *op. cit.*, p. 191.

⁴ Aristote, *Les Politiques*, 2015, III, 8, 1279b [16-17], *op.cit.*, trad. par Pierre Pellegrin.

Par conséquent, une cité oligarchique est une cité dont la minorité riche détient le pouvoir ; comme le mentionne Aristote, et à sa suite Al-Fârâbî lorsqu'il reprend cette même idée et explique qu'une cité devient oligarchique lorsque ses citoyens accordent le pouvoir aux riches d'entre eux. Dans ce contexte il dit : « Ces gens-là accordent la précellence (*al-afḍalia*) à ceux d'entre eux qui sont les plus riches (*aysaruhum*) et qui savent d'après eux manœuvrer (*iḥtiyāl*) de la manière la plus efficace afin de parvenir à la richesse (*al-yasār*) »¹.

L'oligarchie est, suivant la conception d'Al-Fârâbî, une cité dont le pouvoir est donné à la minorité riche comme l'expliquaient bien avant lui Aristote et Platon auparavant, qui jugeait lui aussi que lorsque la minorité riche détient le pouvoir de la cité, elle devient une oligarchie qu'il qualifie de : « Τὴν ἀπὸ τιμημάτων πολιτείαν, ἐν ἣ ὁ μὲν πλούσιοι ἄρχουσιν, πένητι δὲ οὐ μέτεστιν ἀρχῆς. » « Constitution politique fondée sur la valeur de la propriété, où les riches commandent, et où les pauvres n'ont aucune part de pouvoir »².

On peut remarquer qu'Al-Fârâbî reprend la pensée d'Aristote et de Platon dans sa définition de l'oligarchie, hormis que si l'on avance un peu loin dans sa conception, on observe qu'il diffère d'eux lorsqu'il parle du chef de la cité oligarchique, ce qui laisse entendre que cette cité a un seul chef: « Quand à leur chef (*al-raïs*), c'est l'homme qui est capable de bien les diriger (*al-tadbîr*) afin de leur faire acquérir (*yoksib*) la richesse (*al-yasār*) et de la leur conserver (*yahfaz*) toujours »³. Si l'on considère ce passage, on se trouve confronté à deux problèmes, le premier concerne la détention du pouvoir entre les mains d'un seul chef dans la cité oligarchique, et le second concerne le fait que ce chef guidera bien sa cité vers la richesse et sa conservation, car chez Aristote et Platon on trouve le contraire de cela, du fait que chez eux deux, la gouvernance de cette cité est attribuée à une poignée de personnes riches de la cité.

On constate ici qu'Al-Fârâbî n'assimile pas une cité oligarchique à une cité viciée, alors que pourtant elle en est très proche, lorsque l'on se reporte plus haut à sa définition de la cité viciée et à sa signification de la cité aux but dévoyés, du moment que l'on peut trouver une similitude entre elles deux. Cette cité a en effet fait de la richesse son but ultime, sans penser à atteindre la félicité que l'on peut acquérir par la sagesse. D'ailleurs, Platon lui-même

¹ Al-Fârâbî, 2012, *op. cit.*, p. 191.

² Platon, *La République*, 2008d, VIII, ,550 [c-d], *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

³ Al-Fârâbî, 2012, *op. cit.*, p. 191.

la qualifie de cité pleine de défauts et déclare que : « Συχνῶν γέμουσα κακῶν πολιτεία. » « Il s'agit d'une constitution politique affligée de défauts considérables »¹.

Ainsi, il est surprenant de constater qu'Al-Fârâbî contredit ici son maître Platon et déclare que cette cité est éloignée des vertus, et va même jusqu'à dire que le chef de la cité oligarchique peut la guider d'une manière bénéfique pour l'aider à acquérir les richesses et les conserver, ce qui diverge avec la philosophie de Platon qui explique avec conviction que les oligarches :

Se mettent en quête d'une richesse (*χρηματίζεσθαι*) toujours plus considérable, et plus ils y accordent de valeur (*τιμιώτερον*), moins ils en accordent à la vertu (*ἀρετὴν ἀτιμότεραν*). N'y a-t-il pas entre la richesse et la vertu une différence telle que, si on se les représente posées l'une et l'autre sur les plateaux d'une balance, elles exercent leur pesée toujours dans un sens opposé ?[...] Si une richesse est honorée dans une cité (*τιμωμένον δὴ πλούτου ἐν πόλει*), et aussi les riches (*καὶ τῶν πλουσίων*), la vertu (*ἀρετή*) y sera moins honorée, de même que les gens du bien (*οἱ ἀγαθοί*) [...] De cette façon, au lieu d'être amoureux de la victoire (*ἀντὶ φιλονίκων*) et amoureux de l'honneur (*φιλοτίμων*), ils finissent par devenir amoureux de l'enrichissement (*φιλοχρηματισταί*) et amoureux de l'argent (*φιλοχρήματοι*). Ils font l'éloge (*ἐπαινοῦσιν*) de l'homme riche, ils l'admirent (*θαυμάζουσι*) et le portent au pouvoir. Quant au pauvre, ils le méprisent (*ἀτιμάζουσι*) »².

Si Platon qualifie la cité oligarchique de pleine de défauts, puisqu'il y considère que la richesse et les honneurs sont ses seuls buts et par conséquent ils l'éloignent des vertus. Aristote a, de son côté, sa propre opinion sur la cité d'oligarchie qui se rapproche de la pensée de Platon puisque lui non plus n'admet pas qu'une cité se croie vertueuse si elle a pour but les richesses. Dans ce contexte il déclare :

Si, en effet, les hommes s'associaient (*ἐκοινωνήσαν*) et se réunissaient (*συνῆλθον*) en vue seulement de la prospérité matérielle (*τῶν κτημάτων χάριν*), leur participation au gouvernement de la cité (*μετέχουσι τῆς πόλεως*) devrait être exactement proportionnée à leur part dans la propriété, de sorte que l'argument des champions de l'oligarchie apparaîtrait d'une grande force [...] Mais les hommes ne s'associent pas en vue de la seule existence matérielle (*τοῦ ζῆν ἕνεκεν*), mais plutôt en vue de la vie heureuse (*τοῦ εὖ ζῆν*).³

Al-Fârâbî, dans sa définition de la cité oligarchique suit une tendance plutôt différente de celle de la philosophie grecque et perçoit dans sa propre conception philosophique la possibilité qu'une cité oligarchique soit parfaite sans pour autant qu'elle soit vertueuse parce

¹ Platon, *La République*, 2008d, VIII, 544c, *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

² *Ibid.*, VIII, 550e-551a.

³ Aristote, *Les Politiques*, 2015, III, 9, 1280a [25-28] et 1280a [31], *op.cit.*, trad. par Pierre Pellegrin.

que, comme nous l'avons vu plus haut, il l'a qualifiée de communauté sordide. Cependant, d'après cela, on comprend qu'Al-Fârâbî mentionne qu'il n'est pas très difficile pour une cité d'être parfaite si elle parvient à satisfaire les besoins de ses habitants, or, une cité vertueuse a besoin d'atteindre certains critères pour l'être, et doit se fixer pour but la félicité, comme nous allons le voir plus avant.

4. *La cité hédoniste*

La cité hédoniste est décrite par Al-Fârâbî autant que cité dont les habitants ne s'intéressent qu'à satisfaire leurs plaisirs, comme il le mentionne dans le passage suivant :

La constitution (*al-madīna*) ignoble (*al-ḥissa*) et la communauté (*al-iğtimā'*) ignoble (*al-oble m* [qui] sont celles dans lesquelles les hommes coopèrent (*yata'āwanūna*) en vue de jouir (*attamatu'*) soit du plaisir (*alla d*) sensuel (*al-maḥsūs*), soit du plaisir (*allat dude* l'imagination (*al-tamagina*) que procure la badinerie (*alla'ib*) et la frivolité (*al-hazal*) ; soit [pour jouir] des deux types de plaisirs à la fois.¹

En effet, il pense que la cité hédoniste est ignoble en tant que constitution et que communauté du fait qu'elle tend à atteindre les plaisirs soit sensuels soit imaginaires ou les deux en même temps, tout en précisant que cette cité ne cherche pas à simplement satisfaire les moyens de subsistance de ses habitants, mais encore plus que cela, elle fait des plaisirs son ultime but et fait tout pour l'atteindre. Dans ce contexte il explique en effet que :

Tout de même que jouir (*attamatu'*) du plaisir (*allaḍa*) procuré par le boire (*al-mašrūb*), le manger (*al-mākūl*) et la copulation (*al-mankūh*) et le choix délibéré (*al-iḥtiyār*) de ce qu'il y a de plus plaisant dans cet ordre de chose sont pour fin la recherche du plaisir (*allaḍa*) [sensible en lui-même] et non des moyens de subsistance (*qiwām*) du corps ni de ce qui est utile au corps (*al-badan*) en quelque façon, mais bien uniquement de ce à quoi on prend plaisir (*allaḍa*), il en va de même s'agissant du [plaisir de l'imagination procuré par] la badinerie (*alla'ib*) et la frivolité (*al-hazal*) [qui sont choisies pour elles-mêmes].²

C'est une cité qui a pour objectif de courir après la jouissance des plaisirs charnels jusqu'à arriver à la badinerie et à la frivolité. Et de ce fait, Al-Fârâbî la qualifie de « cité abjecte et mesquine » en indiquant que cette cité est :

¹ Al-Fârâbî, 2012, *op. cit.*, p. 192.

² *Ibid.*, p. 191.

Celle dont les habitants (*ahl al-madīna*) recherchent la jouissance (*al-mut'a*) des plaisirs (*alladḍāt*) par le manger, le boire et les rapports sexuels. En général, c'est le plaisir (*alladḍa*) des sens (*al-sens* et de l'imagination (*al-tal'yul*) ; c'est l'encouragement (*al-tašḡī'*) à la plaisanterie (*alla'ib*) et à l'amusement (*al-hazal*) en tous et sous toutes les formes¹.

Ainsi, du fait que cette cité tend à réaliser toutes les jouissances et tous les plaisirs, les gens peuvent croire qu'il s'agit de la cité la plus heureuse. Or, tel n'est pas le cas selon Al-Fârâbî, car il constate que cette cité est étrangère à la sagesse lorsqu'il dit :

Cette cité (*al-madīna*), de l'avis des hommes ignorants (*ahl al-ḡāhiliya*) de la sagesse (*al-ḥikma*), est la cité heureuse (*assa'īda*) [par excellence], celle qui est comblée par la fortune (*al-naḡakāt*), parce que le dessein de cette cité, après l'acquisition de l'indispensable et celle de la richesse (*al-yasār*), est uniquement qu'il soit possible à ses habitants d'atteindre [le plaisir] en multipliant les dépenses. Dans cette communauté (*al-iḡtimā'*), le premier d'entre eux (*al-raīs*) par ordre de précellence (*al-afḍaliya*), le plus heureux (*as'aduhum*) et le plus comblé (*aḡbatuṭum*) de joie est celui qui dispose d'autant d'occasions de plaisir (*alladḍa*) qu'il est possible d'en avoir.²

On comprend donc que cette cité est une communauté qui s'est adonnée aux plaisirs sensuels et imaginaires, et cherche toujours à les réaliser, du fait qu'elle a fait d'eux son ultime objectif dans la vie. Apparemment, c'est une cité qui est étrangère à la sagesse car elle n'a pas fait de la félicité son ultime but dans la vie, but qui se résume dans les vertus théoriques et pratiques de la philosophie pour construire une cité vertueuse ; c'est-à-dire que les gens qui ignorent les vertus de la sagesse ne peuvent pas savoir que cette cité s'est éloignée de ces vertus. Certes, cette cité est parfaite car elle arrive à subvenir aux besoins de ses habitants mais elle ne peut être une cité vertueuse.

Dans cette conception Al-Fârâbî suit Platon comme nous l'avons vu plus haut, puisque ce dernier refuse lui aussi le fait que les plaisirs sensuels soient le but ultime de l'être humain et encore plus de toute une cité. Il explique déjà dans son *Timée*, lorsqu'il parle des plaisirs, que le véritable bonheur de l'âme consiste en sa quête du vrai bonheur, qui n'est autre que l'acquisition des vertus, et non la satisfaction de ses plaisirs sensuels :

« Ἴν' οὖν ἀεὶ νεμόμενον πρὸς φάτνη καὶ ὅτι πορρωτάτω τοῦ βουλευομένου κατοικοῦν, θόρυβον καὶ βοήν ὡς ἐλαχίστην παρέχον, τὸ κράτιστον καθ' ἡσυχίαν περὶ τοῦ πᾶσι κοινῆ καὶ ἰδίᾳ συμφέροντος ἐῶν βουλευέσθαι, διὰ ταῦτα ἐνταῦθ' ἔδοσαν αὐτῷ τὴν τάξιν. »

¹Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 112.

²Al-Fârâbî, 2012, *op. cit.*, p. 191.

C'est donc, pour que, sans cesse occupée à se repaître dans sa mangeoire et habitant le plus loin possible de la partie qui délibère, elle accablât le moins possible de tumulte et de bruit la partie la plus puissante et la laissât délibérer en paix sur l'intérêt commun du tout et de ses parties, c'est pour cette raison, dis-je, qu'ils lui ont assigné ce poste.¹

Dans ce contexte, Platon montre sa réfutation de l'hédonisme sans négliger l'importance des plaisirs purs (*Philèbe 50e*) dans la vie bonne, et mentionne dans sa théorie intellectualiste que l'amour de la philosophie est la vertu la plus noble. C'est pour cette raison qu'il a abordé la doctrine hédoniste, car ce qui est vraiment désirable pour lui, est tout ce qui est d'ordre intellectuel et non sensible.

De ce fait, le plaisir corporel, selon Platon, n'est pas toujours désirable, au sens où il trouble souvent la contemplation, point de vue qui est contraire à celui d'Aristote qui discute de cette idée, dans son *Ethique à Nicomaque*, en affirmant que le plaisir n'est pas le bien premier, mais le bien second, quand il déclare que :

« Φανερόν δὲ καὶ ὅτι, εἰ μὴ ἡδονὴ ἀγαθὸν καὶ ἡ ἐνέργεια, οὐκ ἔσται ζῆν ἡδέως τὸν εὐδαίμονα· τίνας γὰρ ἔνεκα δέοι ἂν αὐτῆς, εἴπερ μὴ ἀγαθόν, ἀλλὰ καὶ λυπηρῶς ἐνδέχεται ζῆν ; οὔτε κακὸν γὰρ οὔτ' ἀγαθὸν ἡ λύπη, εἴπερ μὴδ' ἡδονή· ὥστε διὰ τί ἂν φεύγοι ; οὐδὲ δὴ ἡδίων ὁ βίος ὁ τοῦ σπουδαίου, εἰ μὴ καὶ αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ. ».

Du reste, il est encore évident que si le plaisir n'est pas un bien, ni l'activité plaisante, il faut exclure que l'homme heureux mène une vie de plaisir. Dans quel but en effet aurait-il besoin du plaisir dès lors que ce n'est pas un bien et qu'au contraire, il peut vivre même dans la peine ? Car la peine n'est ni un mal ni un bien si le plaisir n'est ni l'un ni l'autre. Par conséquent, pourquoi la fuirait-on ? Et dès lors, l'existence qui est celle du vertueux ne sera pas plus agréable qu'une autre si ses activités ne le sont pas.²

Cependant, Aristote estime que tout plaisir est associé à une activité, et de ce fait, il remarque ainsi que la réflexion morale ne porte pas sur le plaisir lui-même, mais sur l'activité, si cette dernière est bonne, le plaisir qui l'accompagnera sera lui aussi bon, si elle est mauvaise, le plaisir qui l'accompagne sera ainsi mauvais.

Après cette explication, on peut conclure qu'Al-Fârâbî, en ce qui concerne la définition de la cité hédoniste, a préféré adopter la pensée de Platon consistant à admettre qu'il s'agit d'une cité éloignée de la sagesse puisqu'elle s'adonne aux plaisirs et les considère comme le but ultime pour réaliser son bonheur en accord avec ses plaisirs.

¹ Platon, *Timée*, 2001, 70e-71a, *op. cit.*, trad. par Luc Brisson.

² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 2004, VII, 14, 1154a [1-7], *op. cit.*, trad. Richard Bodéüs.

5. La cité timarchique

La cité timarchique telle qu'elle est décrite par Al-Fârâbî, est une cité qui court après les honneurs puisqu'elle fait d'eux son ultime but, comme il l'explique :

La constitution (*al-madīna*) timarchique (*al-karāmya*) et la communauté (*al-iğtimā'*) timarchique (*al-karāma*) sont celles dans lesquelles [les hommes] coopèrent (*yata'āwanūna*) de façon à parvenir à être honorés (*yukarramū*) tant par le discours (*al-qawl*) que par le geste (*al-fi'al*). Cela consiste soit en ce que les habitants des autres cités les honorent (*yukarrimūnahum*), soit en ce qu'eux-mêmes s'honorent mutuellement (*yukarrimūna anafusahum*) [au sein de la même communauté]. Soit l'on s'honore également les uns les autres, soit en fonction du rang (*al-tafādul*) que chacun occupe dans une hiérarchie.¹

Parvenir à être honoré est le but ultime des habitants de la cité timarchique aussi bien par les discours que par les gestes. Il serait possible de comprendre que cette cité vit au rythme de la recherche de tous les genres d'honneurs suivant la définition suivante d'Al-Fârâbî :

La cité (*al-madīna*) de l'honneur (*al-karāma*), est celle dont les habitants (*ahl al-madīna*) ont décidé d'être honorés (*mukarramīn*), loués (*mamdūhīn*), renommés (*maḍakūrīn*), réputés (*mashūrīn*) parmi les nations (*al-umam*), glorifiés (*mumağğādīn*), magnifiés (*mu'azzamīn*) en paroles (*al-qawl*) et en actes (*al-f'al*). Ils recherchent les considérations (*al-fahāma*) et la splendeur (*al-bahā'*) chez les autres et aussi entre eux, chacun selon son degré d'amour pour ces honneurs (*al-karāmiyāt*) ou selon ses possibilités.²

Suivant cette définition de la cité timarchique, Al-Fârâbî reprend l'idée de Platon lorsque ce dernier nomme cette cité lorsqu'il dit :

« Καὶ νῦν οὕτω πρῶτον μὲν τὴν φιλότιμον σκεπτέον πολιτείαν - ὄνομα γὰρ οὐκ ἔχω λεγόμενον ἄλλο· ἢ τιμοκρατίαν ἢ τιμαρχίαν αὐτὴν κλητέον. ».

Ne convient-il pas maintenant de poursuivre de cette manière en examinant d'abord la constitution politique qui cherche les honneurs ? Comme je ne dispose pas d'un autre nom pour la désigner, je l'appellerai ou bien timocratie ou bien timarchie³.

Donc, l'assimilation de la cité qui cherche les honneurs à la cité timarchique ou timocratique a été faite par Platon, comme l'indique ce passage, avant d'être reprise par Al-Fârâbî. Reste à noter que la signification du terme timarchie ou timocratie représente une

¹ Al-Fârâbî, 2012, *op. cit.*, p. 192.

² Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 112-113.

³ Platon, *La République*, 2008d, VIII, ,545b, *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

ambiguïté en langue française qui est présente aussi dans la langue grecque. *Τιμῶ* signifie en effet non seulement fixer le prix d'une chose mais aussi juger digne, récompenser, honorer, respecter. Rappelons qu'en grec, *κρατῶ* veut dire dominer, régner.

Par conséquent, selon Al-Fârâbî, la timocratie est une cité dirigée par des hommes qui accordent de l'importance aux honneurs et au fait d'être jugés dignes, récompensés ou admirés jusqu'à ce que ces honneurs deviennent pour eux des vertus et des buts en eux-mêmes, tels que le courage, l'intrépidité, l'amour de la guerre, de la gloire et de l'honneur ; et ils les considèrent comme leur ultime but comme il l'explique en ces termes :

Les dignités (*al-istihâlât*) [reconnues à chacun], selon les hommes ignorants (*ahl al-ġāhiliya*) de la sagesse (*al-hikma*), ne sont pas en fonction de la vertu (*al-fadīlā*), mais en fonction : [i] soit de la richesse (*al-yasār*); [ii] soit de la capacité de chacun de se procurer des occasions (*asbāb*) de plaisir (*allaḍa*) (sensuel) et de badinerie (*alla'ib*), et de la mesure atteinte (*al-bulūġ*) par chacun dans ces deux (types de plaisirs) ; [iii] soit de la mesure qu'atteint un tel dans l'ordre de l'indispensabilité (*ġayr aḍḍarūri*), en ce qu'il se fait servir (plus au moins) en suffisance (*al-kifāya*) tout le nécessaire (*aḍḍarūri*) dont il a besoin (*yaḥtāġ*) ; [iv] soit de la mesure (*miqdār*) dans laquelle un tel s'avère utile (à d'autres), en fonction de l'efficacité (*nāfi'a*) d'exécution (*fa'āl*) (dont il est capable) en ce qui concerne l'une ou l'autre des trois choses précédentes.¹

Apparemment, les honneurs glorifiés dans la cité timarchique sont ceux liés à la satisfaction de différents plaisirs qu'un être humain cherche à atteindre et qui sont loin de la sagesse, tels que la richesse ainsi que les plaisirs sensuels ou bien le plaisir de se sentir indispensable et d'autres plaisirs que nombre d'hommes ignorants de la sagesse considèrent comme des honneurs, tels que :

[i] être renommé (*mašhūran*) pour la domination (*al-ġalaba*) exercée dans un, deux ou de multiples domaines (*ašyā'*) ; [ii] être invincible (*lā yuġlab*), que ce soit par soi-même ou grâce au nombre de ses supplétifs (*al-anṣār*) ou à leur force (*al-quwwa*), ou encore grâce à leur nombre et à leur force tout ensemble ; [iii] se rendre à volonté inaccessible à l'opprobre (*lā yunāl bi makrūh*) et exposer à son gré autrui à l'opprobre (*yanāl bi makrūh*) . Ces trois choses, selon eux, sont autant de modalités de la domination (*al-ġalaba*) et c'est eu égard à elles que l'homme (qui en est favorisé) mérite (*yasta'hil*) selon eux d'être honoré (*yukarram*). Et plus on excelle (*al-aḥḍal*) dans cet ordre des choses, plus on est honoré.²

¹ Al-Fârâbî, 2012, *op. cit.*, p. 193.

² *Ibid.*, p. 194-195.

Al-Fârâbî explique que les gens étrangers à la sagesse, pensent que l'acquisition de ces plaisirs mérite que ses acquéreurs soient honorés, car ils glorifient les gens non pas suivant les vertus, mais selon ces honneurs. Ainsi, il constate que cette glorification n'est pas basée sur la sagesse qui met les vertus au premier rang au lieu des honneurs, qui deviennent l'ultime but des gens honorés et des habitants de leur cité. Platon avait, de sa part, mentionné avant Al-Fârâbî que les hommes qui constituent la cité timocratique :

« Τιμῶντες ἀγρίως ὑπὸ σκότου χρυσόν τε καὶ ἄργυρον, ἅτε κεκτημένοι ταμιεῖα καὶ οἰκείους θησαυρούς, οἳ θέμενοι ἂν αὐτὰ κρύψειαν, καὶ αὖ περιβόλους οἰκίσεων, ἀτεχνῶς νεοτιτῆς ἰδίας, ἐν αἷς ἀναλίσκοντες γυναιξί τε καὶ οἷς ἐθέλοιεν ἄλλοις πολλὰ ἂν δαπανῶντο. ».

Développeront une adoration passionnée pour l'or et l'argent, encore qu'il s'agisse d'une adoration occulte, puisqu'ils posséderont des voûtes et des trésors cachés personnels, où ils les gardent secrètement ; ils auront également des maisons dont l'enceinte leur servira de retranchement à la manière des niches privées, au sein desquelles ils consentiront des dépenses extravagantes pour leurs femmes et la foule de ceux qu'ils choisiront ¹.

Platon et Al-Fârâbî se rejoignent concernant la définition de la témocratie et le principe sur lequel elle se construit, ce qui n'est cependant pas le cas chez Aristote qui l'assimile certes à une république mais mauvaise, et affirme que :

« Εἰσὶ δ' αἱ μὲν πολιτεῖαι βασιλεία τε καὶ ἀριστοκρατία, τρίτη δὲ ἀπὸ τμημάτων, ἣν τιμοκρατικὴν λέγειν οἰκεῖον φαίνεται, πολιτείαν δ' αὐτὴν εἰώθασιν οἱ πλεῖστοι καλεῖν. Τούτων δὲ βελτίστη μὲν ἡ βασιλεία, χειρίστη δ' ἡ τιμοκρατία. ».

Les formes de régimes politiques sont d'abord la royauté et l'aristocratie ; quant à la troisième, basée sur les évaluations foncières, il serait visiblement approprié de dire que c'est une « timocratie », mais l'habitude de loin la plus répandue est de l'appeler « république ». Et parmi ces régimes, le meilleur est la royauté, tandis que le pire est la timocratie. ²

Aristote part de l'idée que la timocratie est une république, et accorde ainsi une meilleure place à la timocratie que chez Platon. Mais cela ne l'empêche pas de la qualifier de mauvaise, ce qui laisse entendre qu'elle n'est pas parfaite en tant que régime, du fait qu'elle peut se transformer facilement en oligarchie, comme il l'explique ici :

¹ Platon, *La République*, 2008d, VIII, ,548 [a-b], *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 2004, VIII, 12, 1160a [32-36], *op.cit.*, trad. Richard Bodéüs.

Les constitutions peuvent se transformer en leurs contraires (*εἰς τάναντία*), par exemple l'aristocratie en démocratie (*ἢ μὲν ἀριστοκρατία εἰς δῆμον*) [...] et les républiques en oligarchies (*αἱ δὲ πολιτεῖαι εἰς ὀλιγαρχίαν*) (car la seule chose qui assure la stabilité est l'égalité selon le mérite (*τὸ κατ' ἀξίαν ἴσον*), et pour tout homme la possession de ce qui lui appartient (*τὸ ἔχειν τὰ αὐτῶν*)¹.

Cela signifie que la transformation d'une république nommée timocratie chez Aristote en une oligarchie est très probablement ce qui rend cette république très fragile, du fait qu'elle est construite sur l'estimation des honneurs, et que parfois les honneurs engendrent une sédition dans les cités, ce qui les rend fragiles :

On se rend aussi clairement compte quelle influence exerce le désir des honneurs (*ἡ τιμή*), et comment il est cause de sédition (*αἰτία στάσεως*) : les citoyens qui sont écartés des dignités (*ἀτιμαζόμενοι*) et qui voient d'autres hommes en être comblés (*τιμωμένους*) s'insurgent (*στασιάζουσιν*) contre une répartition qui s'effectue d'une façon injuste quand le mérite des individus est étranger (*παρὰ τὴν ἀξίαν*) aux distinctions ou aux exclusions dont ils sont l'objet, alors que la justice demande qu'on tienne compte de la valeur (*κατὰ τὴν ἀξίαν*).²

On prend conscience que la fragilité de la timocratie chez Aristote le fait se rapprocher de Platon lorsqu'il mentionne pour sa part que la cité de la timocratie n'est pas basée sur la sagesse. Il s'agit d'un régime qui se soucie davantage des apparences de la vertu que de la vertu elle-même en raison du principe que ce qui compte le plus est de jouir d'une bonne réputation, sans qu'il soit important de la mériter. Ainsi, les citoyens de la cité timocratique amassent en cachette leurs fortunes, ce qui implique que ce régime n'est pas stable et peut se transformer en oligarchie à tout moment à cause de ces hommes qui seront : « avarés de leurs richesses (*φειδωλοὶ χρημάτων*), parce qu'ils les vénèrent (*τιμῶντες*) et les possèdent en secret, tout en se montrant prodiges des richesses des autres (*φιλιναλωταὶ δὲ ἀλλοτρίων δι' ἐπιθυμίαν*), qu'ils convoitent »³.

Il résulte de cette conception que le régime timocratique se dégrade en évoluant vers un régime oligarchique lorsqu'une minorité honorée au sein de la société s'empare du pouvoir par la richesse. Ainsi, la première place, au sein de ce régime, revient à l'argent et non à la vertu, comme dans le régime oligarchique. C'est cette même conception, que l'on trouve reprise par Al-Fârâbî lorsqu'il explique que :

¹ Aristote, *Les Politiques*, 2015, V, 7, 1307a [23-28], *op.cit.*, trad. par Pierre Pellegrin.

² *Ibid.*, V, 3, 1302b [11-14].

³ Platon, *La République*, 2008d, VIII, ,548b, *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

Quand donc [le chef] est un amoureux (*moḥibban*) des honneurs (*al-karāmāt*), rien ne l'empêche (*yamna'ohu*), par quelque moyen que ce soit, de se créer (*yağ'ala*), pour lui-même et son fils après lui, une réputation glorieuse (*al-ḥasaba*) ; et afin qu'après la mémoire (*al-dikra*) en soit préservée par son fils, il transmet la royauté (*al-mulk*) à son fils (*ibnihi*) ou à sa parentèle (*ḡinsihi*). Ensuite, rien ne l'empêche de se créer (*yağ'ala*) un riche patrimoine (*yasār*) qui lui vaudra d'être honoré (*yukarram*), même si cela ne devait profiter à personne d'autre que lui. Puis il honore (*yukarrim*) un certain groupe de gens (*qawm*) pour que ceux-ci l'honorent (*yukarrimūnaho*) à leur tour. Après quoi, il amasse (*yağma'*) l'ensemble des choses (*ašya'*) qui lui vaudront d'être honoré (*yukarram*) par les hommes, puis se réserve tout particulièrement celles qui, aux yeux des hommes, valent à celui qui les possède éclat (*al-bahā'*), prestance (*al-zīnā*), éminence (*al-faḥāma*) et majesté (*al-ḡalāla*), qu'il s'agisse de constructions (*al-binā'*), de vêtements (*al-malbas*) ou d'emblèmes (*al-šārā*). Ensuite vient l'étiquette, qui le soustrait (*taḡḡibuhu*) à la vue [du commun] des hommes.¹

Apparemment, Al-Fârâbî, croit aussi que s'adonner aux honneurs et les considérer comme un but en soi, crée dans la société une classe de personnes qui se consacrent à la jouissance des plaisirs résultant des honneurs obtenus par le chef de la cité et son entourage. Ce mode de vie que cette catégorie de personnes exerce, et leur chef à leur tête, pousse ce dernier à mettre en place une loi qui le protège lui et cette classe afin de préserver ce mode de vie, et de garantir la jouissance des plaisirs qu'ils ont atteints. Voici ce qu'Al-Fârâbî mentionne à ce sujet :

Par la suite, il rassemble (*yasunn*) les coutumes (*al-sunan*) timarchiques (*al-karāmāt*) en un code de lois. Une fois que l'autorité (*al-riyāsa*) politique (*assiyāsa*) s'est exercée (*ḡarat*) en sa faveur pendant un certain temps et que les hommes se sont accoutumés (*ta'awada*) à ce que lui-même et sa parenté (*ḡinsihi*) soient leur roi (*malikuhum*), ceux-là, à ce moment-là, viennent prendre place à celui des degrés hiérarchiques (*al-marātīb*) qui est assigné (*yaḥsul*) à chacun selon que le roi aura établi pour eux [tous] une hiérarchie (*al-tartīb*) conforme à l'honneur (*al-karāma*) et à la majesté (*al-ḡalāl*).²

On peut imaginer, suivant ce passage, comment Al-Fârâbî conçoit la méthode qu'utilise le chef du régime timocratique pour garder les honneurs acquis et les plaisirs dont lui-même et l'ensemble des personnes qui l'entourent, jouissent, en se basant sur l'idée de faire des coutumes de ce régime un code de lois orienté en leur faveur, pour rendre ces coutumes légales et en profiter davantage. Cette démarche implique d'une certaine manière d'outrepasser les limites établies par la loi juste. Par ailleurs, si Al-Fârâbî constate que dans le régime timarchique le débordement des véritables lois se fait de cette manière, on en conclut

¹ Al-Fârâbî, 2012, *op. cit.*, p. 199-200.

² *Ibid.*, p. 200.

qu'il n'est pas très loin de l'idée de Platon lorsqu'il parle de débordement des hommes de la timocratie vis-à-vis des lois, lorsqu'il dit explicitement que ces hommes-là :

Jouissent en cachette de leurs plaisirs (*λάθρα τὰς ἡδονὰς καρπούμενοι*) et cherchent à échapper aux lois (*τὸν νόμον ἀποδιδράσκοντες*) comme des enfants cherchent à échapper à leur père, parce qu'ils ont été éduqués sous la contrainte (*ὕπὸ βίας πεπαιδευμένοι*), et non par la persuasion (*οὐχ ὑπὸ πειθοῦς*), et cela en raison d'une part de leur négligence de la Muse véritable (*τῆς ἀληθινῆς Μούσης*), la Muse qui s'accompagne de discours argumentés et de la philosophie (*τῆς μετὰ λόγων τε καὶ φιλοσοφίας*), et d'autre part de la priorité qu'ils ont accordée à la gymnastique plutôt qu'à la musique.¹

Ainsi, quelle que soit la manière de se dérober aux lois, soit par la mise en place d'un code de lois pour légitimer les coutumes timarchiques, comme le conçoit Al-Fârâbî, soit au moyen de la jouissance des plaisirs en cachette, elle va créer une situation d'injustice dans le partage des honneurs et des richesses comme l'a mentionné Aristote, et nous l'avons vu plus haut. En conclusion, cette façon de procéder finira par transformer le régime en un régime oligarchique. Ainsi, plus la timocratie s'éloigne de la sagesse comme l'explique Al-Fârâbî, et de la philosophie comme le mentionne Platon, plus elle devient une oligarchie, car dans ce cas-là une atmosphère d'injustice règne au sein de cette cité et cause le bouleversement de son régime. Cependant, Al-Fârâbî n'hésite pas, malgré tout, à déclarer que la cité timarchique peut devenir une cité vertueuse à condition que :

Les honneurs (*al-karāmāt*) et la hiérarchie (*al-tartīb*) des hommes au regard des honneurs [soient établis] sur le principe que chacun doit se rendre (*al-anafa'*) toujours plus utile à autrui, que ce soit sous le rapport de la richesse (*al-yasār*), des plaisirs (*allaḍḍat*) ou de n'importe quelle autre chose parmi celles que l'on convoite (*yahawāho*) pour leur utilité.²

Une condition posée pour que la cité timarchique puisse être vertueuse consiste à ce qu'elle doit partager le principe de se rendre utile à autrui pour mettre en place une atmosphère marquée par la justice, autrement dit pour qu'elle puisse devenir une belle cité, comme la nomme Platon : « ἐν τῇ καλλιπόλει » « cité de beauté »³. Car c'est au moyen du partage des honneurs et des richesses que vient à se réaliser la justice dans la cité et par conséquent sa stabilité. Sans cela, elle demeure une cité timarchique étrangère à la philosophie bien que cette catégorie de cités reste la meilleure des cités non conformes à la cité vertueuse : « cette cité (*al-madīna*) est la meilleure des constitutions (*al-mudun*) propres

¹ Platon, *La République*, 2008d, VIII, ,548 [b-c], *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

² Al-Fârâbî, 2012, *op. cit.*, p. 201.

³ Platon, *La République*, 2008d, VII, ,527c, *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

aux peuples (*ahl al- ġāhiliya*) étrangers à la philosophie (*al-falsafa*) »¹. On a vu comment cette cité étrangère à la philosophie, n'a point pour but la félicité, puisqu'elle fait de ses honneurs des buts en soi sans chercher à atteindre le véritable bonheur de l'intellection.

Par conséquent, si ce régime ne se corrige pas, et ne fait pas de son mieux pour être parfait en réalisant la justice au sein de sa communauté, il peut devenir tyrannique, ce que conçoit Al-Fârâbî en expliquant que : « Pour autant, le fait est que [la cité fondée sur] l'amour (*al-maḥabbat*) des honneurs (*al-karāmāt*), quand celui-ci s'exaspère (*afraṭa*), finit par devenir un régime (*al-madīna*) de tyrans (*al-ġabārīn*) et est encline à évoluer continûment jusqu'à devenir une tyrannie (*madīnat al-ta ġalub*) »².

On peut en conclure que le principe de transmission des régimes présent dans la pensée de Platon et d'Aristote l'est également chez Al-Fârâbî qui pense lui aussi que la timocratie peut se transformer en tyrannie dans la situation où il y a abus de pouvoir et injustice. Ainsi, il serait préférable de comprendre comment est définie la tyrannie dans sa pensée, pour pouvoir ensuite la rapprocher de celle de Platon et d'Aristote.

6. La cité tyrannique

La cité tyrannique est définie par Al-Fârâbî comme la cité dont les hommes vénèrent la domination, et coopèrent ensemble pour l'acquérir et la préserver. Il s'agit d'une cité où règne l'amour de la domination sur l'ensemble de ses habitants qui fait d'eux des tyrans. Dans ce contexte, il l'a défini en mentionnant que :

La constitution (*al-madīna*) et la communauté (*al-iġtimā'*) sont celles dans lesquelles [les hommes] coopèrent (*yata'āwanūna*) de façon à ce que la domination (*al-ġalaba*) leur revienne ; et elles sont tyranniques (*mutaġalliba*) seulement dans la mesure où l'amour (*maḥabbat*) de la domination (*al-ġalaba*) est commun à l'ensemble de ses habitants. Cela étant, les habitants (*ahl al-madīna*) diffèrent les uns des autres par le plus ou moins grand amour (*al-maḥabbat*) qu'ils vouent à la domination (*al-ġalaba*) ; et ils diffèrent encore les uns des autres par le type (*tafāwut*) de domination et le type de choses (*al-ašyā'*) sur quoi les hommes sont susceptibles de dominer. Ainsi, par exemple, certains aiment à exercer leur domination (*al-ġalaba*) sur la vie (*al-ḥayāt*) d'autrui (*al-āḥarin*), d'autres sur les biens (*al-māl*) d'autrui (*al-āḥarin*), d'autres encore aiment à l'exercer sur l'âme (*al-naḥas*) d'autrui (*al-āḥarin*) de manière à le réduire en servitude (*yasta'biduhu*).³

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 202-203.

Ceci laisse entendre que la cité tyrannique, suivant la conception d'Al-Fârâbî, est une cité dont la structure est basée sur la domination, du fait que tout le monde veut dominer tout le monde. Il se trouve, ainsi, que la domination est la plus importante caractéristique des habitants de cette cité qui aiment la domination « la subjugation (*al-qahar*) et l'avilissement (*al-idllāl*) [de leurs victimes] »¹.

Ainsi, ce qui fait de cette cité tyrannique un régime et une communauté est le fait d'aimer la domination, la subjugation et l'avilissement non pas pour se rendre maître de ce qui a été dominé et subjugué, mais pour le simple plaisir de sentir et faire ces choses -là. Il en résulte que ces citoyens prennent ces plaisirs pour les buts ultimes de leur vie au point que : « chacun de ces hommes aime à ce point dominer (*yağlib*) (pour dominer), qu'il aime à le faire sur tout le monde, ses concitoyens (*ahl madīnatihi*) comme les autres »². C'est une cité dont les habitants sont eux-mêmes dominés par l'adoration de la domination, qui devient leur besoin vital essentiel et qui manifeste chez eux l'envie de devenir autoritaires. C'est un régime qu'Al-Fârâbî qualifie, suivant l'explication de Muhsin Mahdi, comme un régime : « dans lequel les êtres humains associés pratiquent des activités guerrières, conçoivent leurs lois et dirigent leur régime dans le but principal de s'asservir les uns les autres ou bien subjuguer d'autres régimes »³.

Par conséquent, la tyrannie est un régime construit sur le despotisme, selon Al-Fârâbî inspiré par Aristote, qui s'est bien exprimé à ce sujet avant lui en expliquant que : « Ἔστι δὲ τυραννὶς μὲν μοναρχία, καθάπερ εἴρηται, δεσποτικὴ τῆς πολιτικῆς κοινωρίας. » « Une tyrannie est, comme nous l'avons dit, une monarchie, dont le pouvoir sur la communauté politique est de type despotique »⁴.

Il mentionne à un autre endroit de son livre des *Politiques* que le type tyrannique est reconnu : « διὰ τὸ δεσποτικῶς ἄρχειν καὶ κατὰ τὴν αὐτῶν γνώμην » « par le fait qu'on y gouverne despotiquement et selon le bon vouloir du monarque »⁵. Il paraît clair ici, qu'Al-Fârâbî a bel et bien repris la conception d'Aristote, puisque tous deux parlent du despotisme en tant que caractéristique principale de la tyrannie.

¹ *Ibid.*, p. 202.

² *Ibid.*

³ Muhsin Mahdi, *op.cit.*, p. 193.

⁴ Aristote, *Les Politiques*, 2015, III, 8, 1279b [16-17], *op.cit.*, trad. par Pierre Pellegrin.

⁵ *Ibid.*, IV, 10, 1295a [16-17].

Or ce qui semble tout de même différer entre eux deux, est qu'alors qu'Aristote parle du gouvernement qui pratique le despotisme sur sa communauté, Al-Fârâbî évoque pour sa part, en abordant les sujets de la constitution et la communauté, la domination comme un caractère général distinguant tous les habitants de la cité, en les mettant toutes les deux au même niveau, et en les qualifiant de tyranniques. C'est ce qu'il confirme lorsqu'il dit :

Cet état de chose est parfois si général dans la cité (*al-madīna bi asriha*) que ses habitants (*ahl al-madīna*) se figurent que (si) eux-mêmes se sont proposés (*yaqsidūn*) de dominer (*yaġlibū*) sur ceux qui sont extérieurs à la cité (*laysa mina al-madīna*), c'est pour l'unique raison qu'ils ont besoin (*hāġ c'est*) de ces étrangers pour eux-mêmes pour former une société (*(al-iġtimā')*)¹.

Apparemment, lorsqu'Al-Fârâbî qualifie une cité de tyrannique dans son ensemble, aussi bien la constitution que la communauté, il précise bien le plaisir de la domination que l'on trouve chez cette communauté qui se déclare prête à la conquête juste pour satisfaire son plaisir de domination.

Ainsi, lorsqu'il qualifie la constitution de tyrannique, il mentionne bien la situation au sein de la cité elle-même, et parle de la classe qui gouverne et aime dominer. Et chacun de ses habitants pratique la domination sur tout le monde, sur leurs concitoyens comme sur les autres². Mais, toutefois ces hommes-là :

S'interdisent (*yamtani'ūna*) [...] de rivaliser (*muġālaba*) les uns avec les autres) quand il s'agit de dominer sur la vie (*dimāhum*) ou les biens (*amwālihim*) les uns des autres, car ils ont besoin les uns des autres afin de rester en vie (*yabqūna*) et de coopérer (*yata'awanun*) de façon à dominer (*yaġlibū*) sur les autres et à empêcher (*yamtani'ū*) que d'autres dominent sur eux (*ġalabatihum*) »³.

Il s'agit là, comme les qualifie Al-Fârâbî, d'hommes brutaux, de rustaude, pleins de rage, de morgue, avides de se gaver de nourriture et de boisson et se caractérisant par :

Le désir jamais assouvi (*al-istiktar*) de forniquer (*al-nikāh*) et de rivaliser (*attaġālub*) de prépotence pour s'emparer de toutes les choses (qu'ils jugent) bonnes (*alladḍāt*) ; cela, en subjuguant (*al-qahr*) et en humiliant (*taḍalul*) ceux à qui les choses en question peuvent être prises. En somme, ils jugent bon de dominer (*yaġlibun*) sur tout et sur tous⁴.

¹ Al-Fârâbî, 2012, *op. cit.*, p. 202.

² *Ibid.*, p. 205.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 206.

En suivant cette qualification, on sent ces hommes affectés de maux et de vices, et possédant un grand penchant pour l'amour de la domination. Par conséquent ils deviennent des hommes durs et ne vivent que dans le but de satisfaire leur plaisir d'asservir les autres. Ainsi, si tel est le cas de la classe au pouvoir dans la cité tyrannique, qu'en est-il de leur chef ?

Il est fort clair que le chef de la cité est son premier responsable, et se trouve au sommet de sa hiérarchie. Il en résulte que c'est à lui que revient le grand pouvoir de la gouverner et de la gérer. Toutefois, le chef de la cité tyrannique entretient une relation que l'on peut considérer différente avec ses hommes du fait qu'il est :

Le plus puissant par sa capacité (*al-ğawda*) de gouverner (*al-tadbîr*), tant pour ce qui est de les manœuvrer (*yasta'milahum*) eux, que pour les faire dominer (*yağlibûn*) sur les autres. Il est (d'autre part) le plus riche (*ağwadhuhum*) en expédients (*ihtiyāl*) et le plus parfait (*akmaluhum*) d'entre eux pour ce qui est de juger (*yarā*) de ce qu'il convient qu'ils fassent : [i] afin qu'on les considère toujours comme des dominateurs (*ğālibûn*) ; [ii] afin qu'ils s'interdisent (*yamtani'ûn*) d'exercer (*mumārasat*) leur domination (*al-ğālabā*) les uns sur les autres- (en leur rappelant que c'est lui, leur chef et que c'est lui, leur roi ; [iii] afin qu'ils soient (toujours) les ennemis (*a'adā'*) de qui que ce soit d'autre (*al-āḥarîn*) ; [iv] afin que toutes leurs règles de conduites (*sunan*) soient bien des règles (*sunan*) et des prescriptions légales (*al-rusum*) qui, une fois qu'ils les auront promulguées (*isatanū*), les rendent libres de dominer (*yağlibûn*) sur les autres .¹

Le chef du régime tyrannique paraît plus dur que ses hommes, et le plus riche et le plus avide de satisfaire son plaisir de domination, et d'asservir les autres. Ainsi, pour assurer son statut et sa continuité, il fait tout son possible pour maintenir le contrôle de ses hommes, en mettant en place un code de conduite entre eux qui les empêche d'exercer la domination les uns sur les autres, et tient à ce qu'ils gardent leur dureté de corps et d'âme et se montrent prêts à exercer toute mission de domination. Bien sûr, tout ceci est mis en place par le chef et garanti par une législation prescrite par lui afin de donner toute la liberté à ses hommes d'agir sans être découverts dans une situation de violation des lois. Ils possèdent cependant toute la liberté de dominer les autres et de les asservir.

On en arrive au point de rencontre entre Al-Fârâbî et Platon, du fait qu'Al-Fârâbî observe que la liberté extrême représente la situation caractéristique du régime tyrannique. Platon, de son côté, constate que l'excès de liberté dans la démocratie donne naissance à la tyrannie lorsqu'il dit que :

¹ *Ibid.*, p. 205.

« Ἡ γὰρ ἄγαν ἐλευθερία ἔοικεν οὐκ εἰς ἄλλο τι ἢ εἰς ἄγαν δουλείαν μεταβάλλειν καὶ ἰδιώτη καὶ πόλει. ».

Une liberté excessive ne peut donc apparemment se muer qu'en une servitude excessive, et cela aussi bien pour l'individu que pour la cité »¹.

Et dans le même contexte il déclare aussi que :

« Εἰκότως τοίνυν, εἶπον, οὐκ ἐξ ἄλλης πολιτείας τυραννὶς καθίσταται ἢ ἐκ δημοκρατίας, ἐξ οἷμαι τῆς ἀκροτάτης ἐλευθερίας δουλεία πλείστη τε καὶ ἀγριωτάτη. ».

Il est vraisemblablement, repris-je, que la tyrannie ne puisse prendre forme à partir d'aucune autre constitution politique que la démocratie, la servitude la plus étendue et la plus brutale se développant, à mon avis, à partir de la liberté portée à son point le plus extrême »².

Platon confirme, ici, que le passage de la démocratie à la tyrannie se fait par l'excès de liberté, or, Aristote mentionne bien que la tyrannie est le résultat d'une déviation de plusieurs types de régimes :

« Παρεκβάσεις δὲ τῶν εἰρημένων τυραννὶς μὲν βασιλείας, ὀλιγαρχία δὲ ἀριστοκρατίας, δημοκρατία δὲ πολιτείας. ».

Les déviations des constitutions qu'on a indiquées sont : la tyrannie pour la royauté, l'oligarchie pour l'aristocratie, la démocratie pour le gouvernement constitutionnel³.

Cette analyse laisse entendre que la tyrannie est le résultat de la déviation de l'un des régimes mentionnés ici, et pas seulement de la démocratie. Cela montre qu'il existe une contradiction entre ces deux philosophes, car alors que Platon justifie l'évolution vers la tyrannie en raison de l'excès de liberté dans la démocratie, Aristote généralise pour sa part la déviation des quatre régimes cités : la démocratie, mais aussi la royauté, l'oligarchie et l'aristocratie, vers la tyrannie. Par conséquent, on distingue la différence entre eux deux lorsque chacun d'eux voit le passage vers la tyrannie à sa façon. Toutefois, tous deux s'accordent pour dire que la tyrannie est le pire des gouvernements. Platon, de son côté, juge en effet qu'en :

¹ Platon, *La République*, 2008d, VIII, 564a, *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

² *Ibid.*, VIII, 564a.

³ Aristote, *Les politiques*, 2015, III, 7, 1279b [5-6], *op.cit.*, trad. par Pierre Pellegrin.

Oligarchie : il s'agit d'une constitution politique affligée de défauts considérables (*συχνῶν γέμουσα κακῶν*). Il y a ensuite une espèce qui est l'opposée (*διάφορος*) de la précédente, la démocratie ; enfin, la noble tyrannie (*ἡ γενναία δὴ τυραννίς*), qui se distingue de toutes les autres, elle qui représente la quatrième et ultime maladie de la cité (*ἔσχατον πόλεως νόσημα*) »¹.

Et présente la tyrannie en tant que la dernière maladie et la plus grave que peut attraper un Etat, qu'Aristote qualifie lui aussi de pire gouvernement en ces termes :

« Ὡστε τὴν τυραννίδα χειρίστην οὖσαν πλεῖστον ἀπέχειν πολιτείας, δεύτερον δὲ τὴν ὀλιγαρχίαν (ἢ γὰρ ἀριστοκρατία διέστηκεν ἀπὸ ταύτης πολὺ τῆς πολιτείας), μετριοτάτην δὲ τὴν δημοκρατίαν. ».

Il en résulte que la tyrannie, qui est le plus mauvais des gouvernements, est la forme la plus éloignée d'une constitution régulière, et qu'en seconde ligne vient se placer l'oligarchie (car l'aristocratie est à une grande distance de cette dernière constitution), tandis que la démocratie est la forme la plus supportable des trois.²

Mais, ce qui intrigue, c'est qu'Al-Fârâbî rejoint Platon lorsqu'il juge que l'excès de liberté cause la déviation vers la tyrannie, mais ne s'accorde avec aucun des deux philosophes, lorsqu'il s'agit de préciser le genre de gouvernement qui mène vers elle, puisqu'il considère que c'est la timocratie qui mène vers la tyrannie en cas d'excès de liberté, et de ce fait il dit : « Pour autant, le fait est que [la cité fondée sur] l'amour (*al-maḥabbat*) des honneurs (*al-karāmāt*), quand celui-ci s'exaspère (*yufrit*), finit par devenir un régime (*al-madīna*) de tyrans (*al-ḡabārīn*) et est encline à évoluer continûment jusqu'à devenir une tyrannie (*al-madīna al-ḡalaba*) »³.

Ceci laisse entendre que la déviation vers la tyrannie, chez Al-Fârâbî, passe par un autre chemin que celui de Platon et Aristote, puisqu'il ne fait aucune allusion ni à l'oligarchie, ni à l'hédonisme, ni à la démocratie lorsqu'il parle du passage vers la tyrannie ; mais dans un autre extrait, il explique que les régimes, l'hédoniste et l'oligarchique, peuvent dévier vers la tyrannie seulement d'une manière différente de la déviation de la timocratie vers la tyrannie :

Les ressortissants du régime (*ahl al-madīna*) oligarchique (*al-yasār*) et du régime (*al-madīna*) (qui prône) la badinerie (*alla'ib*) et la frivolité (*al-hazal*) se laissent volontiers aller à penser que ce sont eux les hommes comblés (*al-maḡbūtūn*), les bienheureux (*al-sua'dā*) et les triomphants (*al-fāizūn*) et qu'ils valent mieux que les habitants de toutes les

¹ Platon, *La République*, 2008d, VIII, 544c, *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

² Aristote, *Les Politiques*, 2015, III, 7, 1289b [1-5], *op.cit.*, trad. par Pierre Pellegrin.

³ Al-Fârâbî, 2012, *op. cit.*, p. 201.

autres cités [...] Par suite, ils sont atteints de (maux tels que) la vanterie (*salaf*), l'enflure (*baḍah*), la morgue (*al-iftihār*), la soif des éloges (*maḥabbat al-madīh*) [...]. Et quand, il arrive que se procurer les richesses (*al-yasār*) n'est acquis (*muktasab*) aux amoureux (*muḥibī*) des richesses (*al-yasār*) et aux amoureux des plaisirs (*alladdāt*) et de la badinerie (*alla'ib*) que par l'utilisation (*isti'amāl*) des forces (*al-qiwā*) que confère la domination (*al-ḡalaba*) et (quand, par suite) ils y parviennent par la domination et la brutalité (*al-qahr*), alors pour avoir recouru à (de tels moyens), les voici affectés (*'araḍa lahum*) d'un orgueil (*annaḥawa*) plus grand encore et ils sont (désormais) à classer dans le groupe des tyrans (*ḡabārīn*).¹

On remarque, tout de même, qu'Al-Fârâbî parle de la déviation des classes oligarchiques et de celle de la badinerie vers la tyrannie dans le but de satisfaire par le moyen de la domination leurs plaisirs, que ce soit la richesse, ou les plaisirs sensuels. Par conséquent, à la différence de la timocratie qui dévie vers la tyrannie suite à un excès de liberté, l'oligarchie et l'hédoniste dévient vers la tyrannie en utilisant la domination afin de satisfaire leurs propres plaisirs, ce qui explique qu'il mentionne lui aussi l'oligarchie et l'hédoniste en tant que mauvais régimes. Toutefois, il convient de remarquer qu'il n'a pas fait allusion à la démocratie pour aucune de ces déviations, et par conséquent, que l'on doit se rapprocher de sa conception de la cité démocratique de même que savoir comment il la définit, et jusqu'à quel point il est d'accord ou non avec Platon et Aristote dans sa définition.

7. La cité démocratique

Revenons maintenant au régime démocratique tel qu'il est défini dans la philosophie d'Al-Fârâbî, qui le distingue comme étant un régime qui jouit de toute liberté, et de l'absence de toute contrainte des habitants de la cité, les uns sur les autres, ce qu'il explique dans le passage suivant :

Quant au régime (*al-madīna*) démocratique (*al-ḡamā'īya*), il s'agit du régime dont chacun des ressortissants (*ahl al- madīna*) est affranchi (*mutlaq*) de toute contrainte et à qui toute liberté (*al-muḥalā*) est laissée de faire ce qu'il veut (*yaf'alo ma'yašā*). Ceux-là sont égaux (*mutasāwūn*) ; leur règle de vie consiste (*takūnu sunnatuhum*) à ce qu'il n'y ait en rien supériorité (*lā faḍla*) de l'un sur l'autre. Ils sont libres (*aḥrāran*) de faire ce qu'ils veulent : aucun pouvoir (*al-sultān*) contraignant ne s'exerce de l'un sur l'autre, ni provenant d'autres (individus extérieurs à la cité) ; à ceci près qu'ils ont à charge de faire que leur liberté (*ḥurriyatuhum*) se maintienne².

¹ *Ibid.*, p. 209-210. Dans cette traduction, on a effectué quelques changements à partir de la version arabe du livre, pour pouvoir expliquer bien l'idée à laquelle Al-Fârâbî a essayé de présenter.

² *Ibid.*, p. 211.

Ce régime libéral est un régime dans lequel la supériorité entre les habitants fait totalement défaut, car ils sont tous égaux et jouissent tous de la même liberté. Il s'agit d'un régime qui rassemble toutes les divergences que l'on a étudiées dans les autres régimes. C'est, si l'on peut dire, un régime caractérisé par la pluralité, du fait que, suite à la propagation de la liberté et l'égalité au sein de ce régime :

Il naît parmi eux [les ressortissants] des caractères (*al-ahlāq*) variés, des aspirations (*himam*) variées, des appétits (*al-sahawāt*) variés et un goût (*al-iltād*) pour des choses si nombreuses que leur variété en rend le décompte impossible (*lā tohsā*). Les ressortissants de ce régime (*ahl al-madīna*) sont constitués en groupes (*attawāyif*) variés, tantôt homogènes (*mutašabiha*) et tantôt hétérogènes (*mutabāyina*) les uns aux autres et d'une variété innombrable (*lā tohsā*). Dans cette cité (*al-madīna*) se réunissent les critères (*muwāsaḳāt*) qui auparavant étaient épars (*mutafarriqa*) dans toutes les autres cités déjà vues – la/les vile(s) comme la /les noble(s) – et dont les types d'autorités (*al-mudun*) (se distinguent) par l'un ou l'autre des autres critères que nous avons mentionnés.¹

La pluralité qui règne dans ce régime fait de lui un régime démocrate, puisqu'il rassemble de grandes diversités constituées de groupes qui coexistent tous dans la même cité et profitent de la liberté et l'égalité totales. Et par conséquent, on trouve également des types d'autorités dans la cité qui se distinguent suivant ces diversités, définition qui nous rappelle bien Aristote lorsqu'il explique lui aussi que la démocratie se caractérise par l'égalité et la liberté et dit qu'elle est :

Celle qui répond le plus strictement (*μάλιστα*) à l'idée d'égalité (*κατὰ τὸ ἴσον*). La loi, en effet, dans cette sorte de démocratie, appelle égalité (*ἴσον*) l'état de choses dans lequel les pauvres ont autant de droits (*τὸ μηδὲν μᾶλλον ὑπερέχειν*) que les riches, et où ni les uns ni les autres n'ont la conduite exclusive des affaires (*μηδὲ κυρίουσ εἶναι*), mais où les deux classes sont placées l'une et l'autre sur le même plan (*ὁμοίους ἀμφοτέρους*). Car si la liberté (*ἐλευθερία*), au jugement de certains, se rencontre principalement (*μάλιστα*) au sein d'une démocratie, et s'il en est de même pour l'égalité (*ἰσότης*), liberté et égalité ne se réalisent pleinement que si tous les citoyens, sans exception, participent au gouvernement (*κοινωνούτων ἀπάντων μάλιστα τῆς πολιτείας ὁμοίως*). Et puisque le petit peuple est en majorité (*ἐπεὶ δὲ πλείων ὁ δῆμος*), et que ce qui paraît bon à la majorité a force de loi (*κύριον δὲ τὸ δόξαν τοῖς πλείοσιν*), ce gouvernement est nécessairement une démocratie.²

De ce fait, l'exigence de la liberté et l'égalité, chez Aristote, est nécessaire pour dire d'une cité qu'elle est démocratique ; parce que ces deux critères, permettent de créer une situation politique dans laquelle tous les citoyens peuvent participer au gouvernement, et le peuple devient une force majoritaire qui influe sur la législation. En plus de cela, Aristote

¹ *Ibid.*, p. 211-212.

² Aristote, *Les Politiques*, 2015, IV, 4, 1291b [30-39], *op.cit.*, trad. par Pierre Pellegrin.

accorde une grande importance au pluralisme et le considère important pour la démocratie, et dans ce contexte il déclare que :

« Car il y a deux causes du fait desquelles les démocraties sont plusieurs (*αἱ δημοκρατίαι πλείους εἰσί*) : la première est celle qui a été dite plus haut, à savoir les différentes <sortes> de peuple (*ὅτι διάφοροι οἱ δῆμοι*) (car il y a la masse des paysans (*τὸ γεωργικὸν πλῆθος*), celle des artisans (*τὸ βάνασσον*), celle des hommes de peine (*τὸ θητικόν*) ; si la première s'ajoute à la seconde et la troisième à son tour aux deux autres, il y aura non seulement une différence en mieux ou en pire (*οὐ μόνον τῷ βελτίῳ καὶ χείρῳ γίνεσθαι τὴν δημοκρατίαν*), mais <la démocratie> aussi ne sera plus la même (*τῷ μὴ τὴν αὐτήν*) ; la seconde est celle dont nous parlons maintenant. En effet, les <éléments> qui vont avec (*τὰ ἀκολουθοῦντα*) les démocraties et qui semblent être caractéristiques (*οἰκεῖα*) de cette constitution font quand ils sont mis ensemble, que les démocraties sont diverses (*ποιεῖ συντιθέμενα τὰς δημοκρατίας ἑτέρας*).¹

Effectivement, Aristote reconnaît qu'il existe plusieurs démocraties relativement à la pluralité qui peut engendrer des régimes démocratiques divers, puisqu'il mentionne bien que :

« Ὅταν δὲ τὸ πλῆθος πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύηται συμφέρον, καλεῖται τὸ κοινὸν ὄνομα πασῶν τῶν πολιτειῶν, πολιτεία. ».

Quand c'est la multitude qui détient le gouvernement en vue de <l'avantage> commun, <la constitution> est appelée du nom commun à toutes les constitutions, un gouvernement constitutionnel.²

On comprend par ce passage qu'Aristote implique que la pluralité est une caractéristique essentielle dans la constitution d'un régime démocratique.

Platon, de son côté, parle aussi de la démocratie et explique que la liberté s'avère suffisante pour juger qu'un régime est démocratique. Mais, il insiste sur la diversité en tant que critère important pour la démocratie et explique que :

Eh bien, tout d'abord, ne faut-il pas dire que les citoyens y sont libres et que la cité laisse place à la liberté et à la libre expression (*ἐλευθερίας ἢ πόλις μεστή καὶ παρρησίας γίγνεται*) ? et que dans cette cité règne le pouvoir (*ἐξουσία*) de faire ce qu'on veut ? [...] Mais partout où règne un tel pouvoir, il est évident que chacun peut s'y aménager un genre de vie particulier (*ἕκαστος ἂν κατασκευῆν τοῦ αὐτοῦ βίου κατασκευάζοιτο ἐν αὐτῇ*), selon son bon plaisir [...] On trouvera, donc, je pense, dans cette constitution politique plus que dans toute autre, des hommes de toute provenance [...] il y a des chances, dis-je, que cette constitution soit la plus belle (*καλλίστη*) de toutes. Comme un monteu bigarré, orné de toutes les couleurs, ce gouvernement bariolé de tous les caractères (*πᾶσιν ἤθεσιν πεποικιλμένη*) semblerait être le plus beau [...] il contient toutes les espèces de constitutions politiques (*πάντα γένη πολιτειῶν ἔχει διὰ τὴν ἐξουσίαν*) et il est probable que

¹ *Ibid.*, VI, 1, 1317a [23-32].

² *Ibid.*, III, 7, 1279a [38-39].

celui qui souhaite établir une cité[...] n'aura besoin que de se rendre dans une cité gouvernée démocratiquement pour y choisir le genre (*τρόπος*) qui lui plairait : c'est comme si on était dans un grand marché aux constitutions politiques (*ὥσπερ εἰς παντοπωλίον... πολιτειῶν*), et une fois le choix fait, on n'a qu'à fonder la cité (*κατοικίξειν*) selon le modèle choisi. [...] Voilà donc, dis-je, les traits que présenterait la démocratie [...] Il s'agit apparemment d'une constitution politique agréable (*ἡδεῖα πολιτεία*), privée d'un réel gouvernement (*ἀναρχος*), bariolée (*ποικίλη*) et qui distribue une égalité bien particulière tant aux égaux qu'à ceux qui sont inégaux (*ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις διανέμουσα*).¹

La démocratie que définit Platon se caractérise comme un gouvernement agréable, où il fait bon vivre, parce que c'est un gouvernement libéral où règnent le pluralisme et la liberté. Et Al-Fârâbî, qui semble influencé par ces deux philosophes, fait un mélange de leurs idées pour présenter sa propre conception de la démocratie. Mais, parfois, on sent qu'Al-Fârâbî tend vers la conception de Platon plutôt que celle d'Aristote, et reprend sa même expression et son même exemple, comme le passage suivant de Platon que reprend Al-Fârâbî lorsqu'il qualifie lui aussi la démocratie de gouvernement agréable à première vue, lorsqu'il dit :

Pour les habitants des cités (*ahl al-mudun*) étrangères à la sagesse (*al-ğāhila*), c'est cette cité-ci qui est admirable (*al-mu'ağaba*) et bienheureuse (*assa'īda*) (entre toutes). En apparence, cette cité (*al-madīna*) est pareille au manteau (*al-tawb*) bariolé (*al-wašī*), couvert de figures et de caractères aux multiples couleurs. Celle-ci est aimée (*maħbūba*) et le séjour y est agréable (*maħbūba assuknā*) pour quiconque, parce que quiconque a quelque envie (*al-hawā*) et appétit (*al-šahwa*), par son moyen est en mesure de les satisfaire (*naylahā*).²

La similitude de définition entre la démocratie de Platon et celle d'Al-Fârâbî est si grande qu'elle laisse voir la reprise totale de l'exemple de Platon par Al-Fârâbî qui la compare lui aussi à un vêtement, « manteau bariolé » chez lui et « vêtement bigarré » chez Platon, vêtement exprimant toutes les joies qu'il peut apporter pour le regard, mais en tant que régime, grâce au mode de vie coloré et joyeux qui règne au sein de la cité ; à la différence que Platon qualifie la joie de vivre de cette cité d'anarchique et argumente en ces termes :

Quand une cité gouvernée démocratiquement (*δημοκρατουμένη πόλις*) et assoiffée de liberté (*ἐλευθερίας διψήσασα*) tombe par hasard sous la coupe de mauvais échansons (*κακῶν οἰνοχόων προστατούντων*) et s'enivre du vin pur de la liberté (*ἀκράτου αὐτῆς <ἐλευθερίας> μεθυσθῆ*), dépassant les limites de la mesure (*πορρωτέρω τοῦ δέντος*), alors ceux qui sont au pouvoir, s'ils ne sont pas entièrement complaisants (*πρῶτοι*) et ne lui accordent pas une pleine liberté, elle les met en accusation pour les châtier comme des

¹ Platon, *La République*, 2008d, VIII, ,557b-558c, *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

² Al-Fârâbî, 2012, *op. cit.*, p. 213-214.

criminels et des oligarchiques [...] Quant à ceux, repris-je, qui respectent l'autorité des gouvernants, on les invective en les traitant d'hommes serviles (*ἐθελοδοῦλος*) et de vauriens (*οὐδὲν ὄντας*), mais les gouvernants qui passent pour des gouvernés, et les gouvernés qui passent pour des gouvernants, ce sont eux dont on fait l'éloge (*ἐπαινεῖ*) en privé comme en public, ce sont eux auxquels on accorde le respect (*τιμῆ*). N'est-il pas inévitable que dans une telle cité l'esprit de liberté s'étende à tout (*ἐπὶ πάντων*)?.¹

Tel est le résultat de la situation d'anarchie qui peut régner dans la cité démocratique, si ses chefs lui offrent toute la liberté, elle perd son équilibre, mais s'ils ne se montrent pas dociles et refusent de le faire, elle les accuse d'oligarques tout en bafouant les hommes qui leur obéissent, et respecte le non respect de la loi. La même conception qu'est reprise par Al-Fârâbî lorsqu'il explique, lui aussi, qu'une grande anarchie imprègne cette cité, due à la grande liberté dont jouissent ses ressortissants :

D'où vient que cette constitution politique (*al-madīna*) donne lieu à une multiplicité de constitutions politiques (*al-mudun al-kaṭīra*) qui sont indiscernables (*lā mutamayyiza*) les unes des autres ; elles sont imbriquées (*dāhila*) les unes dans les autres et leurs fractions (*ağzāohā*) respectives sont séparées (*mutafarriqa*) les unes des autres parce que les traversent les fractions des autres.²

Il mentionne, aussi, que la grande liberté de la cité crée une situation de multiplicité de constitutions qui se chevauchent les unes avec les autres, ce qui engendre l'anarchie au sein de ce régime qui est étranger à la sagesse : « Pour les habitants des cités (*ahl al-mudun*) étrangères à la sagesse (*al-ğāhila*), c'est cette cité-ci qui est admirable (*al-mu'ağaba*) et bienheureuse (*assa'īda*) »³. Son éloignement de la sagesse fait, donc, d'elle une cité, même si, en apparence, elle semble parfaite, mauvaise en réalité mauvaise, du moment que :

Celui qui est à leur tête (*al-raīs*) n'occupe cette fonction que par la volonté (*irāda*) des subordonnés (*al-mar'ūsīn*) ; et les chefs (*al-ruassā*) sont mêmes (choisis) selon le bon plaisir (*al-hawā*) des subordonnés (*al-mar'ūsīn*). Mais, à pousser jusqu'au bout l'examen de leur cas, il n'y a en vérité ni dirigeant (*lā raīs*) ni dirigés (*lā mar'ūs*) parmi eux.⁴

Par conséquent, dans le régime démocratique qui semble être bien guidé sans l'être vraiment, ses constitutions semblent être respectées sans l'être vraiment. Mais malgré le mal qu'il porte dans ses entrailles, l'ampleur de la liberté qui règne en son sein donne l'espoir de l'apparition des graines du changement, car cette liberté est la :

¹ Platon, *La République*, 2008d, VIII, 562c-563a, *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

² Al-Fârâbî, 2012, *op. cit.*, p. 213-214.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 212.

Raison pour laquelle rien n'interdit (*laysa yamana'*) qu'avec le temps (*tamādā al-zaman*) s'y lèvent les vertueux (*al-afādil*) et que viennent fortuitement à y exister, au milieu de tout ce qui s'y fait jour, les sages (*al-ḥukamā*), les rhéteurs (*al-ḥuṭabṭā*) et les poètes (*aššu'arā*). Ainsi, il est possible d'y glaner (*yultaqaṭ*) les parties qui composent la cité (*al-madīna*) vertueuse (*al-fādila*) et voilà ce qu'il naît (*yanša'*) de bon (*al-ḥayr*) dans ce régime (*al-madīna*).¹

C'est pour cette raison que, malgré son éloignement de la sagesse, cette cité demeure la meilleure des autres cités éloignées de la sagesse ; comme le mentionne Al-Fârâbî :

Une telle cité (*al-madīna*) l'emporte à la fois en bien (*al-ḥayr*) et en mal (*aššar*) sur les (autres) régimes (*al-mudun*) étrangers à la sagesse (*al-ġāhila*) : plus grande (*akbar*), prospère (*a'amar*), peuplée (*akṭar aḥalan*), fertile (*afṣab*) et plus parfaite (*akmal*) aux yeux des hommes sera la cité démocratique (*al-madīna al-ġamāiya*), plus grands et considérables (y) seront le bien comme le mal »².

L'idée de ce passage, expliquée par Muhsin Mahdi qui souligne de sa part que :

De tous les régimes opposés au régime vertueux, le régime démocratique contient le plus grand nombre et la plus grande variété de choses bonnes et mauvaises ; et plus il se répand et se perfectionne, plus il contient du bon et du mauvais. Il comportera donc aussi bon nombre de traits propres à la cité vertueuse. Al-Fârâbî mentionne en particulier la possibilité d'y trouver le développement des êtres humains vertueux, et la présence des sages, des rhétoriciens et des poètes (c'est-à-dire des hommes qui ont à faire avec la science démonstrative, la persuasion et l'imitation) de toutes sortes³.

En effet, on comprend que ceci est réalisable, selon Al-Fârâbî grâce à la liberté qui règne dans cette cité et sert de pilier primordial dans sa constitution, donne la liberté aux habitants de choisir de se diriger vers la sagesse, ce qui peut ouvrir les portes à l'apparition d'une classe de gens vertueux susceptibles de contribuer à l'amélioration de cette cité et son passage de cité éloignée de la sagesse à une cité pleine de sages qui participent à la divulgation des vertus.

Cependant, toutes ces cités, opposées à la cité vertueuse, sont qualifiées, selon Al-Fârâbî, de cités ignorantes, du fait qu'elles sont loin de la sagesse, et ont perdu leur chemin vers la félicité parce qu'elles ne l'ont pas connu réellement. Ce sont des régimes opposés aux régimes vertueux parce que, selon Muhsin Mahdi, il s'agit d'un type de régime auquel il lui : « manque son principe directeur qui est la connaissance vraie et la vertu, ou formation du

¹ *Ibid.*, p. 214-215.

² *Ibid.*, p. 215.

³ Muhsin Mahdi, *op.cit.*, p. 200.

caractère, induisant des activités qui conduisent au vrai bonheur. Au lieu de quoi, le caractère des citoyens est formé en vue d'une ou plusieurs fins inférieures »¹. Apparemment, ce sont des cités dont les habitants :

N'ont pas connu la félicité (*assa'āda*) et ne l'ont même pas soupçonnée, de sorte que si on les y dirigeait, ils ne la comprendraient pas et n'y croiraient pas. Ce qu'ils connaissent de biens (*ḥayrāt*), c'est ce qu'ils supposent par les apparences et c'est considéré comme buts (*al-ḡāyāt*) dans leur vie. C'est par exemple la santé du corps (*salāmat al-abdān*), la richesse (*al-yasār*) et la jouissance (*attamatu'*) des plaisirs (*alladḡāt*). C'est aussi la liberté (*muḥalā*) des passions (*al-hawā*) et le fait d'être honoré (*mukarram*) et magnifié (*mu'azzaman*). Ce sont ces faits qui constituent la félicité (*assa'āda*) pour les habitants de la cité (*al-madīna*) ignorante (*al-ḡāhila*). Et la grande félicité (*assa'āda al-'uzamā*) et la plus parfaite (*al-kāmila*) sera la réunion de ces faits, alors que leurs contraires (*tafarrāqat*) constitueraient le malheur (*atta'āsa*). Ces contraires seraient les maux corporels (*āfātu al-abdān*), la pauvreté (*al-faqar*), la non-jouissance (*an lā yatamatta'*) plaisirs (*alladḡat*) l'impossibilité de satisfaire (*allā yakūna muḥallā*) les passions (*al-hawā*) et le fait de ne pas être honoré².

Par conséquent, Al-Fârâbî croit que les habitants des cités opposées à la cité vertueuse, sont des gens qui ignorent la vraie félicité, puisqu'ils se livrent à l'acquisition des plaisirs, des honneurs, des jouissances et des richesses, en croyant qu'elles représentent la félicité, ce qui crée de l'arrogance dans leurs âmes et les rendent vulnérables, du fait que, leur amour à l'égard de ces choses les rend désireux de les avoir tout le temps. Ainsi, ils font fausse route du fait que leur privation de ses choses crée leur malheur et leur souffrance et augmente leur vulnérabilité. Cette vulnérabilité leur fait oublier complètement les belles choses de la vie, du fait qu'ils négligent les sentiments, et en viennent à croire qu'il :

N'existe ni amour (*attaḥāb*), ni lien (*irtibāt*) entre les hommes par nature (*al-taba'*) ou par volonté (*al-irāda*), et même [ils croiront] qu'il faut que les hommes se haïssent (*yubḡida*) les uns les autres, même chacun doit provoquer (*yunāfiro*) l'autre, et deux êtres ne doivent s'unir (*yartabiḡ*) que par nécessité (*aḡḡarūra*) et ne s'entendent (*yata'ālafān*) que par intérêt (*al-ḥāḡa*)³.

On comprend qu'Al-Fârâbî indique que leur ignorance du véritable bonheur les pousse à aimer les plaisirs et les désirs et s'entretuer pour les avoir jusqu'à oublier complètement les sentiments d'amour et les contacts humains en dehors de l'existence naturelle et des intérêts. Il qualifie cette situation de « mal (*adda'o*) féroce (*assabu'i*) qui

¹ *Ibid.*, p. 180.

² Al-Fârâbî, 1990b, *op.cit.*, p. 112.

³ *Ibid.*, p.125.

atteint les propos humains »¹. Or, la vraie félicité qu'ils doivent connaître vraiment adoucit leurs âmes parce qu'elle plante en elles l'humilité puisqu'ils l'acquièrent lorsqu'ils reconnaissent qu'un Dieu gouverne l'univers, et que les êtres spirituels organisent et veillent sur tous les actes². En effet, leur humilité qui consiste à : « pratiquer (*isti'amāl*) la glorification (*atta'azzum*) de Dieu (*Allah*), les prières (*assalawāt*), les louanges (*attassābīh*) et les actions de grâce (*attaqādīs*) »³, peut les aider à renoncer à leurs plaisirs et désirs, ce qui pourra créer une satisfaction au fond de leurs âmes, et ainsi, ils seront dédommagés et récompensés par de grands biens par Dieu après la mort⁴. Mais ceci ne se peut se réaliser que grâce à la volonté qu'ils doivent posséder pour devenir vertueux et rendre leurs cités vertueuses ; sans cela ils resteront ignorants et leurs cités aussi.

Par conséquent, la cité ignorante, telle que le conçoit Al-Fârâbî, est la cité construite sur une religion fondée sur des idées anciennes corrompues⁵ ; et de ce fait c'est une religion dont les choses théoriques ne sont pas argumentées par la philosophie en tant qu'instrument démonstratif, et où ces choses pratiques ne sont pas conditionnées par ce même instrument. Elle est donc ancienne et corrompue du fait qu'elle n'a été soumise ni à la démonstration ni au conditionnement, par la philosophie qui est la seule capable de prouver sa crédibilité ou non.

En effet, c'est une cité opposée à la cité vertueuse qui doit être exempte de tous les défauts qui règnent dans ces cités, puisqu'elle fait de la félicité son but ultime en s'armant de la philosophie pour atteindre la félicité par la propagation des vertus, qui peuvent permettre à n'importe quelle cité de devenir une cité vertueuse, car les vertus jouent un rôle essentiel dans la bonne maîtrise des âmes des habitants de la cité vertueuse, et y empêchent tout débordement. Reste à comprendre, maintenant, les caractéristiques de la cité vertueuse dont Al-Fârâbî rêve, et comment il la conçoit ? Et comment a-t-il fait pour concilier Platon et Aristote dans sa conception de la cité vertueuse ?

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 130.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 125.

⁵ *Ibid.*, p. 124.

Troisième Chapitre

La cité vertueuse d'Al-Fârâbî et ses habitants

Al-Fârâbî n'est pas le premier philosophe à avoir été hanté par l'idée d'une Cité vertueuse, car bien d'autres penseurs et hommes de religion l'ont été avant lui et l'ont mentionné dans leurs écrits. Tout d'abord, le mythe de la célèbre tour de Babel est connu historiquement comme : « une énigme archéologique, un symbole architectural et un mythe fondamental de notre civilisation »¹, car cette tour a fait couler beaucoup d'encre autour de son originalité et suscita un grand débat entre les hébreux et les chrétiens. En effet, « la vanité a toujours élevé les grands monuments. « Ce fut par vanité que les hommes bâtirent la belle tour de Babel : Allons, élevons une tour dont le sommet touche le ciel, et rendons notre nom célèbre »², et c'est ainsi que la tour de Babel fut un ouvrage prétentieux qui symbolisait le rêve humain, depuis toujours, de bâtir une cité parfaite. Pour ce faire, non seulement cet ouvrage devait être inégalable en termes d'architecture, par le biais de laquelle l'homme ancien avait tenté de défier le Dieu tout puissant, en remontant par cette tour vers lui pour le vaincre, mais aussi en raison de la profondeur de la philosophie qu'elle englobait concernant la beauté énigmatique de la pensée humaine et de sa persistance pour réaliser ses rêves. Cette Tour tient d'une manière mystérieuse à la fois du mythe représenté par toutes les légendes tissées autour d'elle, et de la réalité de par son grand rattachement à l'ancienne ville de Babylone, comme le mentionne Michel Udiany en ces termes : « La tour de Babel, à travers plusieurs de ses aspects, nous semble finalement une pure légende – mais Babylone, elle, a bel et bien été un monde vivant, riche, dynamique, grouillant de diversité »³.

Ce lien étroit entre le mythe et la réalité illustre la passion humaine pour la réalisation d'une cité parfaite, et le nom de Babylone en akkadien (𒂗𒍪𒊩𒌆𒊪𒍪), en Arménien *Bābili* ou *Babilim* (Բաբել), en Arabe *Bābil* (بَابِل), en Hébreu *Bavel* (בָּבֶל), nous le montre clairement lorsque l'on se reporte à la signification de ce nom dans l'histoire antique. Voltaire explique en effet à ce sujet que : « *Ba* signifie père dans les langues orientales, et *Bel* signifie Dieu, Babel signifie

¹ Jacques Viracci, *La Tour de Babel*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 137.

² Voltaire, *Œuvres Complètes*, Vol. 28, Gotha, C-G, Ettinger, 1786, p. 179.

³ Michel Udiany, *Histoire des mondes imaginaires*, Bruxelles-Paris, Jourdan, 2014, p. 80.

la ville de Dieu, la ville sainte »¹. Il s'agit d'une ville qui fut à un certain moment de l'histoire humaine la ville de Dieu avec tout ce qui caractérise cette signification en termes de perfection et d'honneur.

Or, la ville de Babel n'est pas supposée être la seule ville à avoir autant passionné les penseurs de toutes les tendances en raison de son caractère de rêve humain du perfectionnisme, d'autres villes perdues dans le temps des hommes sont bel et bien restées toujours présentes dans leurs pensées par le passé comme dans le présent. Tel est le cas de la ville merveilleuse de l'Atlantide, cité parfaite qui obsédait Platon qui rédigea deux livres en son honneur : le *Critias* et le *Timée*. Dans ces deux dialogues : « il décrivait une île fabuleuse, gigantesque, située au-delà des colonnes d'Héraclès, c'est-à-dire Gibraltar. Une terre qui aurait abrité une brillante civilisation. L'Atlantide »². Le but de la description de cette ville était bel et bien de montrer aux Grecs de son époque qu'autrefois, L'Atlantide avait été une ville fabuleuse, et ainsi ces textes consistaient en une sorte de mise en garde contre une décadence possible liée à l'abandon des principes qui constituaient leur force. Qu'il s'agisse d'une ville réelle ou utopique, telle n'est pas la question de cette étude, ce qui importe c'est que l'idée d'idéalisme politique existait aussi chez Platon et pas seulement l'idéalisme théorique. De même que chez tant d'autres philosophes, cette idée le hantait jusqu'à le pousser à rédiger des livres proposant une présentation théorique très claire de la constitution d'une Cité Vertueuse, telle qu'on la trouve clairement dans la *République*, les *Lois* et d'autres écrits. Cependant, Platon ne pouvait pas savoir que son obsession lui survivrait à tout jamais et hanterait beaucoup d'hommes après lui, car finalement ce concept incarne à tout jamais le rêve humain, depuis le début de la civilisation humaine jusqu'à la fin des temps, et de ce fait, Al-Fârâbî n'est qu'un nom sur une longue liste. Mais, la beauté et le génie de la pensée humaine font que cette obsession est représentée différemment chez chaque penseur ou philosophe. N'est-il pas vrai que ceci illustre, sans aucun doute, la singularité de la pensée humaine et sa grande capacité à faire de ses rêves de belles cités, tantôt imaginaires et tantôt réelles, tantôt bâties réellement et tantôt dessinées sur du papier, soit en architecture, soit en philosophie ? Mais, n'est-il pas également vrai que la découverte de la beauté de ce génie chez Al-Fârâbî, nous passionne au point que nous voudrions nous plonger dans sa pensée, afin

¹ Voltaire, Vol 28, *op.cit.*, p. 180.

² Michel Udiany, *op. cit.*, p. 25.

de pouvoir dessiner les traits de sa cité vertueuse et y relever les similitudes ou divergences entre cette dernière et celle de Platon, pour savoir s'il s'est contenté de se baser sur Platon en guise de source pour sa représentation ou bien avait-il ressenti également le besoin de se reporter à Aristote pour la compléter ?

1. La définition de la cité vertueuse

Notons que l'imaginaire d'Al-Fârâbî a créé une cité tellement vertueuse qui est nécessairement exempte de défauts et que pour qu'il en soit ainsi, elle doit être différente des autres types de cités auparavant mentionnées dans cette étude, puisqu'elle n'est pas atteinte de leurs imperfections et par conséquent, elle est la meilleure de toutes. C'est une cité, en fait, qui a pour but ultime la félicité, autrement dit le bonheur suprême que tous ses habitants cherchent à atteindre, comme il l'explique ici :

La cité (*al-madīna*) dans le rassemblement (*al-iğtimāi*) qui constitue un soutien (*atta'āwun*) pour réaliser les choses qui mènent à la félicité (*assa'āda*) est en réalité la cité v (*madīna al-fāḍila*), et le rassemblement (*al-iğtimāi*) par lequel on s'entraide (*yata'awan*) afin d'obtenir la félicité (*assa'āda*) est le rassemblement idéal (*al-iğtimāi al-fāḍil*)¹.

Par conséquent, cette cité dont le rassemblement vise totalement à satisfaire la félicité générale, est une cité dont la vision sociale s'avère idéale et tous les membres s'unissent pour la réaliser. C'est une sorte de ville que l'on ne peut rencontrer que dans l'imaginaire, toutefois Al-Fârâbî croit en son existence et pense que :

De même que la nation (*al-umma*) dont toutes (les cités (*al-mudun*) s'entraident (*tata'āwanu*) pour obtenir la félicité (*assa'āda*) est la nation idéale (*al-umma al-fāḍila*) ; on peut dire également que la terre habitable (*al-ma'amūra*) est celle dont les nations (*al-umam*) s'entraident (*yata'āwanūna*) pour atteindre la félicité (*assa'āda*)².

On remarque ici qu'il croit vraiment en son existence, puisque s'il est déjà très difficile de réaliser ce projet idéal pour une ville, il serait encore plus complexe de le réaliser avec les nations. Mais, selon lui, un tel dessein est réalisable, ce qui suggère que sa pensée reflète le contexte politique et social dans lequel il vivait et qu'il souffrait des conséquences de ses fluctuations au point de penser et de croire en même temps à la possibilité de réaliser une planète vertueuse.

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 103.

² *Ibid.*

Si l'on analyse ce point, on arrive à comprendre que, dans cette conception, Al-Fârâbî essaie d'appliquer le principe d'unification du système macrocosmique de l'univers à son système microcosmique, en démarrant par l'idée que son Dieu unique, l'Être Premier, dont l'existence est parfaite, a créé l'univers d'une manière parfaite, et que de ce fait l'univers est parfait en tant que création, car son existence s'étend par le biais de celle de l'Être Premier. Il s'agit là du système macrocosmique qu'Al-Fârâbî expose dans ses livres, comme nous l'avons analysé dans la seconde partie de cette étude, mais il ne s'arrête pas à ce stade. Du moment que la terre, ce fabuleux astre, fait partie de ce grand univers, elle doit à son tour être parfaite. Cependant, si elle est existentiellement parfaite, elle doit l'être aussi humainement ; or elle ne peut l'être que si les êtres humains qui l'habitent constituent des cités parfaites, ce qui rend obligatoire que chacune d'elle le soit pour que l'ensemble devienne parfait.

On en vient ici, à l'idée que la cité représente le système microcosmique de la vie, et doit correspondre dans sa perfection au système macrocosmique. Ce système microcosmique est assimilé à un corps par Al-Fârâbî, et doit être en état de perfection et il incombe aux habitants de la cité qui représentent les membres de cet organe de s'entraider pour assurer sa perfection. En effet, comme le mentionne Al-Fârâbî lorsqu'il définit la cité vertueuse, elle :

Ressemble (*tušbihu*) au corps (*al-badan*) complet (*attām*) et sain (*aṣṣ ḥiḥ*) dont les organes (*al-a'dā'*) s'entraident pour réaliser l'achèvement (*tatmīm*) de la vie de l'animal (*ḥayāt al-vayawān*) et la lui conserver). Il en est comme du corps (*al-badan*) qui a des organes (*al-a'des*) variés (*mutanawi'a*) et différents (*mutafāwita*) en nature (*al-fiura*) et en puissance (*al-quwwa*)¹.

Al-Fârâbî adopte ici clairement la théorie de l'unification entre le système macrocosmique et celui microcosmique, par le biais de sa déclaration que la cité est une sorte de corps qui possède des organes qui s'unissent pour la réalisation de sa félicité. Bien sûr, sous le commandement de l'organe chef, cet organe qu'est le cœur, est le chef de la cité, et chacun de ses autres organes a une puissance interne propre à lui qui le guide pour faire ce qu'il doit faire pour assurer son rôle au sein de cette unité, puisque :

En chacun [organe] il y a par nature (*al-taba'*) une puissance (*al-quwwa*) pour lui faire accomplir ses actions (*al-af'āl*), en conformité naturellement avec les buts (*aḡrād*) du chef (*al-raīs*). Il y a aussi d'autres organes (*al-a'dā'*) qui ont une puissance qui fonctionne en conformité avec les organes, sans intermédiaire (*al-wasāṭa*) entre eux et le chef (*al-raīs*). Ces organes sont d'un deuxième rang (*arrutba aṭaniya*). D'autres organes

¹ *Ibid.*

effectuent des actions (*al-af'āl*) en conformité avec les organes du deuxième rang. Et ainsi de suite jusqu'aux organes qui servent sans avoir à diriger. Ainsi est la cité (*al-madīna*) : ses parties sont différentes par la nature (*al-fiṭra*), elles sont hiérarchisées (*motarātiba*) par leurs dispositions (*al-haya'āt*). Elle comprend un être humain (*insān*) qui est le chef (*al-raīs*), et d'autres êtres dont le rang (*arrutba*) se rapproche du chef ; en chacun il y a une disposition (*al-haya'ā*) et une habitude (*al-malaka*) pour agir selon l'intention du chef. Ce sont ceux qui occupent les premiers rangs. Au-dessous d'eux, il y a des êtres humains qui agissent selon les intentions (*al-āgrād*) des premiers. Ces êtres arrivent en deuxième position (*al-martaba*) ; ils sont suivis par ceux qui effectuent leurs actions (*al-af'āl*) selon leur intention (*al-ġarad*). Et ainsi de suite des groupes d'êtres font les intentions de ceux qui les précèdent jusqu'à parvenir à ceux qui servent (*yaḥdimūn*) sans être servis (*lā yuḥdamūn*). Ce sont les derniers des échelons (*al-asafalūn*) et les plus bas.¹

On peut noter à partir de ce long passage que les habitants de la cité sont classés dans des groupes d'une manière hiérarchique, qui se commandent successivement jusqu'à arriver au dernier groupe qui est commandé sans avoir à commander, et que l'ensemble de ces groupes agit pour réaliser les grands commandements du chef de la cité qui visent à réaliser la félicité de chaque groupe selon ses dispositions. Cependant, on peut deviner, dans cette conception, que le système macrocosmique déteint sur celui microcosmique. Ceci renvoie à la théorie de l'émanation par laquelle l'univers a été créé, comme nous l'avons vu, qui se base sur la création hiérarchique, et semble se répéter dans la constitution de la cité. En effet, puisque l'univers a un seul créateur dont dépendent toutes les existences possibles qui doivent être soumises à ses ordres et commandements, il en est de même pour la cité qui doit avoir un seul chef à qui doivent obéir tous les habitants suivant leurs différents groupes hiérarchiques.

Or, on peut en conclure que l'application de l'exemple macrocosmique à l'exemple microcosmique induit une problématique de taille, du fait que si l'univers est existentiellement parfait, d'une manière naturelle, et son Être Premier l'est aussi, ceci ne peut pas s'appliquer à la cité qui ne peut en aucun cas être parfaite par nature, car l'existence matérielle de l'univers est totalement différente de l'existence humaine sur terre. Mais, il semble qu'Al-Fârâbî paraît conscient de cette problématique, et que c'est la raison pour laquelle il a essayé de résoudre la confusion qui émerge ici, en expliquant qu'effectivement il est conscient de cette différence qui existe entre le monde matériel et celui humain et que si le monde matériel est parfait naturellement, contrairement à lui, le monde humain ne l'est pas, et cependant il a besoin d'effectuer un effort pour l'être :

¹ *Ibid.*

Cependant les organes (*al-a'dā'*) du corps (*al-badan*) sont naturels (*ṭabī'īya*) et leurs dispositions (*al-haya'āt*) sont aussi des puissances (*qiwā*) naturelles (*ṭabī'īya*). Mais, les parties (*al-ağzā'*) de la cité (*al-madīna*), même si elles sont naturelles (*ṭabī'īya*), les dispositions (*al-haya'āt*) et les habitudes (*al-malakāt*) par lesquelles se font les actions (*al-af'āl*) ne sont pas naturelles, elles sont volontaires (*al-irādiya*). Toutefois, les parties (*al-ağzā'*) de la cité sont de par leur nature (*maḥṣūrūn*) à des degrés différents (*mutafāwita*) qui font qu'un homme (*insān*) peut servir (*yaḥdim*) un certain homme et non un autre ; pour une certaine chose et non une autre. Cela ne vient pas d'aptitudes naturelles (*al-fiṭar*) uniquement, mais des dispositions (*al-malakāt*) volontaires (*al-irādiya*) qui sont acquises, telles que les arts (*aṣanā'y'*) et les activités semblables. Les puissances (*al-qīwa*) qui forment les organes (*al-a'dā'*) naturels (*ṭabī'īya*) du corps correspondent dans les parties (*al-ağzā'*) de la cité (*al-madīna*) aux dispositions (*al-malakāt*) et aux dons volontaires (*al-haya'āt al-irādiya*).¹

Il en résulte que la différence entre la vie universelle et celle humaine consiste à ce que la première est basée sur l'existence naturelle alors que la seconde repose sur la volonté, ce qui implique que les êtres humains ne sont pas nés pour être parfaits inconditionnellement, mais qu'ils doivent faire des efforts pour l'être, chacun suivant ses dispositions. Muhsin Mahdi explique cette idée présentée par Al-Fârâbî et mentionne que ce dernier veut nous faire comprendre que :

Le régime vertueux peut être défini comme le régime au sein duquel les êtres humains se rassemblent et coopèrent dans le but de devenir vertueux, de réaliser des activités nobles et d'obtenir le bonheur. Il se distingue par la présence en son sein de la connaissance de la perfection ultime de l'homme, de la distinction entre le noble et le vil, et entre les vertus et les vices, et de l'effort concentré des souverains et des citoyens pour les enseigner et apprendre, et pour développer les formes ou états de caractère vertueux d'où émergent des activités nobles utiles à la réalisation du bonheur.²

Apparemment l'idée d'une cité vertueuse suivant le modèle universel, ne peut se réaliser chez Al-Fârâbî par nature, mais par volonté, lorsque les habitants de la cité se consacrent à réaliser la félicité par des actions volontaires telles que les arts et des activités du même type. Mais ce qui peut attirer l'attention, dans cette conception, est le rapprochement étroit entre la volonté et la raison, en d'autres termes comme l'explique Philippe Vallat, le choix volontaire de la raison chez les habitants d'une cité fait d'elle une cité vertueuse :

¹ *Ibid.*, p. 103-104.

² Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p. 177.

Ce n'est pas seulement la raison qui fait de l'homme un être raisonnable, mais cette capacité qu'a l'âme de se mouvoir conformément à la raison. Néanmoins, comme c'est là une définition possible de la volonté naturelle, l'âme, dans le cas de l'homme, pourra elle-même se définir comme la volonté d'agir selon la raison.¹

Cette idée d'Al-Fârâbî semble une reprise de celle de Platon, du fait que, selon la conception Platonicienne, la volonté représente la tendance naturelle de l'âme vers le bien conçu par la raison, du moment que tout mouvement et toute activité doit avoir une fin, comme il l'explique dans le passage suivant :

Léontios, fils d'Aglaion [...] il aperçut des cadavres qui gisaient au milieu des exécutions publiques. Il était à la fois pris du désir de regarder (*ιδεῖν ἐπιθυμοῖ*), et en même temps il était rempli d'aversion et se détournait de cette vue (*δυσχεραῖνοι καὶ ἀποτρέποι ἑαυτόν*). Pendant un certain instant, il aurait résisté et se serait voilé le visage, mais finalement subjugué par son désir (*κρατούμενος...ὕπὸ τῆς ἐπιθυμίας*), il aurait ouvert grands les yeux et, courant vers les suppliciés [...] Et bien, [...] ne sommes-nous pas souvent amenés à observer (*αἰσθανόμεθα*) que lorsque les désirs contraignent quelqu'un à agir avec violence, en se dressant contre l'activité de sa raison (*ὅταν βιάζωνται τινα παρὰ τὸν λογισμὸν ἐπιθυμίαι*), il se méprise lui-même et s'emporte contre ce qui, en lui-même, lui fait violence.²

On comprend dans ce passage que la volonté telle qu'elle est conçue par Platon, est l'énergie de l'âme ayant tendance à agir pour la réalisation du bien, tel qu'il est conçu par l'intelligence. Or, il faut bien voir, ici, la différence entre l'énergie et l'appétit, du fait que la volonté livre contre ce dernier pour le vaincre un combat en ennemi vulnérable. Cela montre que son rôle consiste à faire face à l'appétit, du moment que dès l'émergence de certaines séditions de l'âme, son énergie se met en garde pour les abattre.

Ce que l'on peut observer, c'est le rapprochement entre Platon et Al-Fârâbî lorsqu'il envisage la volonté en tant qu'activité contrôlée par la raison dans le but de réaliser la perfection de l'âme et de la cité. Ainsi ce sont les activités et les modes de vies vertueux qui peuvent nous guider pour atteindre la perfection.

Cependant, voyons si Aristote est du même avis que nos deux philosophes dans sa définition de la volonté. Selon lui : « Τὸ δὲ δ' ἄγνοιαν οὐχ ἑκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν. » « Ce qu'on fait par ignorance exclut toujours le consentement ».³

¹ Philippe Vallat, *op. cit.*, p. 142.

² Platon, *La République*, 2008d, IV, 439e-440b, *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 2004, III, 2, 1110b [17-18], *op.cit.*, trad. Richard Bodéüs.

De ce fait, on entend par acte volontaire suivant Aristote, un acte fait par raison, puisqu'il explique que : « Τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδῶτι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἢ πρᾶξις. » « L'acte consenti sera dès lors, semble-t-il, celui dont le principe réside dans l'agent qui connaît chacune des circonstances particulières que propose son action»¹.

Afin de mieux nous rapprocher du concept de ces deux définitions, penchons-nous sur l'explication du David Ross à ce sujet :

Une action est involontaire si elle est due, soit à la contrainte soit à l'ignorance. Les actions *contraintes* sont celles dont le principe vient de dehors, l'agent (ou plutôt le patient, n'y contribuant en rien, c'est-à-dire, celle où le corps est manœuvré par une force extérieure irrésistible... En ce qui concerne l'autre source d'actes involontaires, l'*ignorance*... En généralisant, nous pouvons dire que les gens non vertueux agissent toujours dans l'ignorance de ce qu'ils devraient faire, mais il n'en résulte pas que leurs actions soient involontaires... L'action est donc volontaire quand : 1- son principe est dans l'agent, et que 2- celui-ci connaît les circonstances dans lesquelles il l'accomplit.²

Il ressort de cela que, selon Aristote, l'acte volontaire est un acte qui n'est le fruit ni de la crainte ni de l'ignorance, mais celui d'un libre choix, même s'il relève une légère différence entre eux deux, comme il l'explique lui-même :

La décision (*ἡ προαίρεσις*), donc, est visiblement une chose à laquelle on consent (*ἐκούσιον*). Mais elle ne s'identifie pas au consentement (*οὐ ταύτόν*) et celui-ci a plus d'extention (*ἐπὶ πλέον τὸ ἐκούσιον*) ... En effet, la décision n'est pas une chose qu'ont également en partage les êtres sans raison, alors que l'appétit (*ἐπιθυμία*) et l'ardeur (*θυμός*) le sont.³

Cette définition, nous fait comprendre, l'existence d'un rapport d'inclusion entre l'acte volontaire et le choix, puisque ce dernier est un genre d'acte volontaire et de ce fait est inclus en lui. Il est une sorte d'acte volontaire rationnel puisqu'il se soumet à la raison puisque : « Ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. » « La décision s'accompagne de raison et de pensée »⁴. Cependant, la raison doit accompagner un acte volontaire pour qu'il soit qualifié de choix qui est le fruit d'une réflexion et non le fruit de l'ignorance. On observe ainsi clairement

¹ *Ibid.*, III, 3, 1111a [22-24].

² David Ross, *op. cit.*, p. 278-279.

³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 2004, III, 4, 1111b [6-13], *op.cit.*, trad. trad. Richard Bodéüs.

⁴ *Ibid.*, III, 4, 1112a [15].

le rapprochement entre le point de vue d'Al-Fârâbî sur l'acte volontaire et le choix dont parle d'Aristote qui n'est autre qu'un genre d'acte volontaire et non pas tout acte volontaire.

Revenons-en à la définition de la cité vertueuse d'Al-Fârâbî. Il est clair qu'il s'agit d'une cité dans laquelle les habitants choisissent volontairement de s'entraider pour réaliser une cité vertueuse et mettent ceci à l'épreuve par leurs actes vertueux pour atteindre la félicité. C'est, donc, vers cette félicité que doit tendre la cité pour être heureuse telle qu'il la conçoit, cependant, il n'est pas le seul à concevoir ce dessein, car c'est également le rêve de Platon qui pense lui aussi qu'une cité doit être fondée pour réaliser le bonheur de tous ses habitants comme le réclame ici :

Nous n'établissons pas cette cité en ayant pour seule perspective qu'un groupe unique (*ἐν τι... ἔθνος*) soit chez nous exceptionnellement heureux (*διαφερόντως εὐδαίμον*), mais bien la cité tout entière autant que possible (*ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις*). [...] Notre tâche actuelle, croyons-nous, consiste donc à façonner la cité heureuse (*τὴν εὐδαίμονα πλάττομεν*), non pas en y prenant un petit nombre (*ὀλίγους*) pour en faire des gens heureux, mais pour la rendre heureuse toute entière (*ὅλην*).¹

Ainsi, le bonheur collectif résulte du caractère constitutionnel de la cité vertueuse qui ne se réalise pas par nature mais qui doit être fondée par volonté pour répandre le bien dans cette cité. En réalité, le but de Platon dans son livre la *République* est en effet de définir les spécificités qui permettent de fonder une telle cité, afin de donner le jour à une société qui fonctionne d'une manière harmonieuse. Il élabore ainsi un mythe dans ce livre, le mythe d'Er le Pamphylien², qui sert d'argument pour Platon, car il envisage que chacun dans la cité doit occuper une place déterminée, tout en expliquant que chacun est libre de son choix au sein de cette cité.

Cependant, ne pouvons-nous pas dire qu'Al-Fârâbî apparaît ici sous l'influence de Platon ? La réponse semble claire, hormis que Platon ne paraît pas être le seul à avoir servi de référence à Al-Fârâbî afin de définir sa cité vertueuse, car la pensée d'Aristote est également présente dans sa conception, et semble participer à la formulation de cette dernière. On en prend conscience dans le passage suivant lorsqu'Aristote explique que la cité est : « Ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους. ». « La

¹ Platon, *La République*, 2008d, IV, 420 [b-c], *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

² *Ibid.*, X, 617d-621b.

communauté du bien-vivre et pour les familles et pour les groupements de familles, en vue d'une vie parfaite et qui se suffise à elle-même »¹.

On remarque qu'Aristote, tout comme Platon et Al-Fârâbî, édifie l'idée d'une cité qui doit être fondée pour le bien vivre de ses habitants autant que la famille qui représente la cellule de la société et de même que les groupements des familles, ce qui implique que cette cité doit se préoccuper d'assurer le bien-être collectif. Il s'agit, en fait, d'une cité qui doit être fondée par le libre choix, du fait que :

« Πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωμία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους, τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς. Τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωμίαν ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν. ».

Une cité est la communauté des lignages et des villages menant une vie parfaite et autarcique. C'est cela, selon nous, mener une vie bienheureuse et belle. Il faut donc poser que c'est en vue des belles actions qu'existe la communauté politique, et non en vue de vivre ensemble.²

Suivant Aristote, la cité vertueuse est une cité dont le but est d'être fondée pour accomplir le bien collectif, et non pas uniquement pour avoir une société sans principe de communauté politique, c'est elle seule qui mérite d'être nommée Etat. Il s'agit globalement d'une idée autour de laquelle ces trois philosophes se sont mis d'accord, et qui consiste à formuler qu'une cité n'est nommée cité vertueuse que s'il existe au sein de cette dernière une volonté collective de la fonder, dans le but de réaliser le bonheur et le bien-vivre de ses habitants. L'existence d'un rassemblement humanitaire ne suffit en effet pas pour la qualifier de cité vertueuse, il faut bel et bien que certains critères soient réunis pour que l'on puisse juger qu'une cité est parfaite ou non.

En réalité, chacun de ces trois philosophes a évoqué ces critères, et mis en place sa propre conception, mais ce qui nous intéresse ici, c'est spécifiquement celle d'Al-Fârâbî. Notre objectif consiste à voir à quel point il a pu opérer un brassage entre celles des deux autres philosophes et la sienne. Ces critères doivent exister chez le chef de la cité ainsi que chez ses habitants, ce qui nous conduit à devoir chercher comment Al-Fârâbî a présenté le chef de sa cité vertueuse et de ses habitants, et comment il les conçoit, du moment que c'est à eux qu'incombe le devoir de rendre leur cité vertueuse ou le contraire.

¹ Aristote, *Les Politiques*, 2015, III, 9, 1280b [33-3], *op.cit.*, trad. par Pierre Pellegrin.

² *Ibid.*, III, 9, 1280b40-1281a4.

2. Le cœur de la cité vertueuse est son chef

Comme nous l'avons vu précédemment, lorsqu'Al-Fârâbî a conçu la cité vertueuse en tant que corps complet et sain. Il était évident, selon cette conception, que ce corps qui est composé d'organes différents dont chacun a une mission spécifique à accomplir au sein de cette cité, possède un organe chef qui gère les autres organes et les dirige vers la voie de la réalisation de la félicité.

La remarque que l'on peut faire concernant Al-Fârâbî, est qu'il a conçu que du moment que le cœur, est comme l'organe chef d'un corps humain, cela implique que le chef de la cité est son cœur, et que c'est à lui qu'incombe la responsabilité d'assurer sa bonne gestion. Par conséquent, il faut qu'il soit le plus parfait de ses habitants comme le cœur doit être l'organe le plus parfait dans le corps humain selon l'analogie mentionnée par Al-Fârâbî dans le passage suivant :

Dans le corps (*al-badan*), l'organe (*al-'uḍaw*) principal (*al-raīs*) est naturellement (*bi attab'*) le plus complet (*akmal*) et le plus sain (*al-atamm*) en soi et en tout ce qui le concerne. Il a la meilleure (*afdala*) part dans toute association avec un autre organe (*al-'uḍaw*) [...] De même le chef (*al-raīs*) de la cité (*al-madīna*) est le plus complet (*al-akmal*) de toutes les parties (*al-ağazā'*) de la cité en tout ce qui le concerne et il a la meilleure part dans toute association.¹

Cette analogie entre le chef de la cité et le cœur qui est défini comme l'organe chef du corps humain, découle d'une idée aristotélicienne reprise par Al-Fârâbî, du fait que c'est Aristote qui a élaboré en premier cette idée dans sa conception de la psychologie humaine dans laquelle il considère le cœur comme l'organe chef du corps humain :

En effet, à partir du cœur (*ἐκ τῆς καρδίας*), c'est précisément vers les vaisseaux que le sang est amené par irrigation, alors que vers le cœur (*εἰς τὴν καρδίαν*) il n'est pas amené d'un autre endroit (*οὐκ ἄλλοθεν*) : car c'est lui qui est l'origine et la source du sang (*ἀρχὴ ἢ πηγὴ τοῦ αἵματος*), ou encore son réceptacle premier (*ὑποδοχὴ πρώτη*) [...] le cœur est tout de suite sanguin (*εὐθέως γὰρ ἐστὶν ἔναιμος*), lui qui, de toutes les parties, se forme en premier. De plus, les mouvements liés aux plaisirs et aux douleurs, et en général à toute sensation (*ὄλως πάσης αἰσθήσεως*), y trouvent manifestement leur origine (*ἐντεῦθεν ἀρχόμεναι*) et aboutissent à lui (*πρὸς ταύτην περαίνουσαι*). C'est ainsi qu'il en va selon le raisonnement (*κατὰ τὸν λόγον*) : car il faut que l'origine soit unique (*ἀρχὴν γὰρ εἶναι δεῖ μίαν*), là où c'est possible.²

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 105.

² Aristote, *Les Parties Animales*, 666b [5-20], traduction, présentation et annotation de Frédéric Gain, Paris, Le Livre de Poche, 2011.

Il ressort de cet extrait que chez Aristote le cœur représente l'organe principal du corps humain, puisque c'est à partir de lui que les vaisseaux sont irrigués en sang du fait que le cœur est l'origine de ce dernier, comme il est aussi l'origine des sensations car :

« Ἐν γὰρ τοῖς ἐμβρύοις εὐθέως ἡ καρδία φαίνεται κινουμένη τῶν μορίων καθάπερ εἰ ζῶον, ὡς ἀρχὴ τῆς φύσεως τοῖς ἐναίμοις οὖσα. Μαρτύριον δὲ τῶν εἰρημένων καὶ τὸ πᾶσι τοῖς ἐναίμοις ὑπάρχειν αὐτήν· ἀναγκαῖον γὰρ αὐτοῖς ἔχειν τὴν ἀρχὴν τοῦ αἵματος. »

Dans les embryons, le cœur est la partie dont le mouvement se manifeste tout de suite comme s'il s'agissait d'un animal, ce qui indique qu'il est principe de la nature des sanguins. Une preuve de ce que nous avons dit, c'est qu'il appartient à tous les sanguins : car il leur est nécessaire de posséder l'origine du sang.¹

Nous comprenons de la sorte que si, dans la conception d'Aristote, le cœur est l'origine du sang qui circule vers les autres organes, et ce dernier est bien le véhicule de mouvements multiples non seulement depuis le cœur mais aussi bien vers lui. Et si Al-Fârâbî paraît inspiré par cette idée lorsqu'il développe son analogie entre le corps humain et la cité vertueuse, il ressort de ce contexte l'absence de la pensée Platonicienne dans la formulation de cette analogie. Or tel n'est pas le cas, du fait qu'Al-Fârâbî essaie le plus souvent d'harmoniser les pensées de ces deux philosophes. Ainsi, à ce sujet, il ne semble pas négliger Platon qui à son tour, insiste dans le *Timée*, à plusieurs endroits, sur l'idée que le cœur est chargé de faire appliquer les ordres de la raison, tout en maintenant en bon ordre le fonctionnement du corps, et par conséquent, la seconde partie mortelle de l'âme, comme il l'indique dans le passage suivant :

Quant au cœur, le nœud des veines et la source du sang qui circule impétueusement à travers tous les membres, ils l'établissent au poste de garde (*εἰς τὴν δορυφορικὴν οἴκησιν κατέστησαν*), pour que, quand la partie agressive bouillirait de colère (*ὅτε ζέσειεν τὸ τοῦ θυμοῦ μένος*), parce que la raison aurait signalé (*τοῦ λόγου παραγγείλαντος*) qu'une action injuste (*τις ἄδικος...πρᾶξις*) se prépare du côté des membres à l'extérieur ou encore qu'une action injuste trouve son origine dans les appétits à l'intérieur (*ἀπὸ τῶν ἐνδοθεν ἐπιθυμιῶν*), aussitôt, à travers l'ensemble du réseau de passages étroits, tout ce qui dans le corps est capable de sensation (*πᾶν ὅσον αἰσθητικὸν ἐν τῷ σώματι*), tout ce qui est susceptible de percevoir (*αἰσθανόμενον*) avertissement et menaces devienne docile (*ἐπήκοον*) et suive en tout la partie la meilleure (*τὸ βέλτιστον*), lui permettant ainsi de dominer (*ἡγεμονεῖν*) sur tous les membres.²

Ainsi, le cœur qui est aussi chez Platon source de sang, revêt un rôle important dans le maintien du bon fonctionnement du corps du fait qu'il représente la meilleure partie du

¹ *Ibid.*, 666b [20-25].

² Platon, *Timée*, 2001, 70 [a-c], *op. cit.*, trad. par Luc Brisson.

Thorax, et l'organe responsable des sensations, puisque lorsque la raison signale un danger ; soit extérieur soit intérieur au corps, le cœur déclenche le signal d'alarme et voilà que tous les membres se mettent en position de garde-à-vous et suivent ses instructions. Lui qui est supposé être la meilleure partie du corps, comme l'indique ici Platon, n'est pas le premier organe qui se forme, contrairement à ce qu'indique Aristote lorsqu'il explique que le cœur est le premier organe qui se constitue dans l'embryon¹, suivi par Al-Fârâbî qui pense aussi que le cœur est le premier organe formé dans le corps : « Dans le corps (*al-badan*), le cœur (*al-qalb*) se constitue (*yatakawwanu*) en premier (*al-awwal*), et devient la cause (*assabab*) de tous les autres organes (*al-a'dā'*), il est aussi la cause (*assabab*) de leurs puissances (*al-qiwā*) et de leurs rangs (*al-marātib*) selon leur hiérarchie »².

Par conséquent, et pour en revenir à la cité vertueuse d'Al-Fârâbî, qui semble bien fidèle à son objectif d'harmoniser les idées de Platon et d'Aristote, comme il l'a fait tout au long de ce parcours que l'on a retracé dans sa pensée jusqu'ici, on relève qu'il conçoit le chef de la cité comme un cœur humain. Il en découle que sa mission consiste à veiller sur le bon fonctionnement de la cité, qui consiste à ce que chaque membre soit à sa place et effectue la tâche qui lui est propre, du fait qu'il est son meilleur membre et le premier, et que par conséquent, il doit assurer qu'elle soit aussi la plus parfaite possible :

Il faut qu'il soit le premier (*al-awwal*), qu'il soit la cause (*assabab*) de l'existence (*al-wuğūd*) de la cité (*al-madīna*) et de ses parties (*al-ağazā'*) ; qu'il soit la cause (*assabab*) pour l'acquisition des habitudes (*al-malakāt*) volontaires (*irādiya*) que les parties doivent avoir selon leurs rangs (*al-marātib*) ; de sorte que si l'une des parties venait à se détériorer (*ihtalla*), lui le chef (*al-raīs*) fournirait de quoi faire cesser la détérioration.³

La mission du chef de la cité consiste à mettre de l'ordre dans celle-ci, il est par conséquent la cause de son existence avec toutes ses parties, du fait qu'il a le devoir de les mettre toutes en mouvement selon leurs rangs, afin qu'elles acquièrent les actes volontaires qui deviennent des habitudes en elle, dans le but de pouvoir assurer leur bon fonctionnement. Et même, en cas de détérioration de l'une des parties, le chef soit capable de prendre les mesures nécessaires pour faire cesser cette détérioration et remettre de l'ordre au sein de cette

¹ Aristote, *Les Parties Animales*, 2011, 665b [5], *op. cit.*, trad. par Frédéric Gain.

² Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 105.

³ *Ibid.*

partie. Il a le devoir de créer un mouvement dont il est la cause pour que chaque partie applique les actes qui sont de sa responsabilité pour réaliser l'harmonie dans la cité :

Les organes (*al-a'dā'*) qui sont proches du chef (*al-raīs*) opèrent les actes (*al-af'āl*) naturellement (*tabī'īyan*) en vue de lui, les organes (*al-a'dā'*) les plus proches (*al-aqrab*) opèrent les actes (*al-af'āl*) les plus nobles (*al-a šraf*) ; ceux qui sont au-dessous opèrent les actes (*al-af'āl*) les moins nobles et ainsi de suite jusqu'à arriver aux organes (*al-a'dā'*) qui accomplissent les actions les plus inférieures. Il en est de même des membres qui sont proches (*al-aqrab*) du chef (*al-raīs*) dans la direction (*arriyāsa*) de la cité (*al-madīna*) : ils accomplissent les plus nobles (*al-a šraf*) parmi les actions (*al-af'āl*) volontaires (*al-irādiya*) ; les membres qui sont au-dessous accomplissent des actions (*al-af'āl*) moins nobles et ainsi de suite jusqu'à terminer par les membres de la cité (*al-madīna*) qui font les travaux les plus inférieurs. L'infériorité (*al-hissa*) des actions (*al-af'āl*) dépend de l'infériorité de ses objets (*al-mawḍū'āt*), même si les actions sont d'une grande utilité (*al-ḡinā'*), comme l'action de la vessie (*al-maṭāna*) et des intestins (*al'ama'ā assuflā*) dans le corps. Mais, il y a également des actions (*al-af'āl*) de moindre utilité ou d'usage simple. Il en est de même de la cité (*al-madīna*) et de tout ensemble dont les parties (*al-aḡzā'*) sont ordonnées et associées naturellement (*tabī'īyan*).¹

Dans ce passage, la constitution de la cité ainsi que les missions de ses membres sont conformément assimilées au corps humain et aux fonctions de ses organes. La cité est même répartie en classes, dont chacune est assimilée à un organe du corps. Sur ces répartitions le mouvement du chef de la cité est exercé successivement. La classe qui est proche de lui est en effet directement soumise à ses ordres et doit de son côté effectuer les actes volontaires ; et son mouvement s'exerce directement sur la classe qui lui succède qui doit se mettre à ses ordres et doit, à son tour, effectuer des actes volontaires pour exercer son mouvement sur la classe qui la suit hiérarchiquement. Le mouvement des classes fonctionne ainsi de suite jusqu'à en arriver à la classe qui exerce les missions les plus simples dans la cité sans que cela implique que ses missions soient sans importance. Une telle répartition renvoie directement à celles de Platon et d'Aristote car elle semble proche d'elles.

Ainsi l'on remarque que Platon indique également qu'il existe une répartition dans la cité qui la subdivise en trois classes tout comme l'âme humaine. En premier lieu il mentionne la classe des philosophes qui délibère pour la cité, comme l'explique Platon en ces termes : « Existe-il dans la cité (*τις ἐπιστήμη*) que nous venons de fonder un certain savoir, propre à certains citoyens (*παρά τισι τῶν πολιτῶν*), en fonction duquel on ne délibère pas dans la cité au sujet d'une question particulière (*οὐχ ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πόλει τινὸς βουλευέται*), mais au sujet

¹ *Ibid.*, p. 105-106.

de l'ensemble de la cité (*ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης*) [...] ? »¹. Dans la cité, cette classe est représentée par les philosophes qui ont pour mission de délibérer non seulement pour eux mais également pour l'ensemble de la cité. Ils sont définis en tant qu'âme pensante de la cité, grâce à la science qu'ils possèdent et qui leur permet d'accomplir leur mission pour le bien général de toute la cité afin de la rendre parfaite.

Ensuite, il existe une seconde classe dans la cité que Platon nomme la classe des guerriers et précise que :

Le courage, à la fois ce qui est lui-même (*ἀνδρεία γε αὐτή*) et là où il réside dans la cité (*ἐν ᾧ κεῖται τῆς πόλεως*), ce courage en vertu duquel la cité doit être appelée courageuse, il n'est pas vraiment difficile de l'apercevoir. - Comment l'entends-tu ? - Qui affirmerait, dis-je, qu'une cité est courageuse ou lâche (*ἢ δειλὴν ἢ ἀνδρείαν*), tout en tournant ses regards vers quelque autre partie de la cité (*εἰς ἄλλο τι ἀποβλέψας*) que celle (*ἀλλ' ἢ εἰς τοῦτο τὸ μέρος*) qui assure sa défense (*προπολεμεῖ*) et qui combat militairement pour elle (*στρατεύεται ὑπὲρ αὐτῆς*) ? - Il n'y a personne, dit-il, qui regarderait dans quelque autre direction. - Je ne pense donc pas, dis-je, que le fait que les autres membres de la cité soient lâches ou courageux serait décisif pour rendre la cité lâche ou courageuse. - Ce ne serait pas décisif. - Donc, une cité est courageuse par une certaine partie d'elle-même (*ἀνδρεία ἄρα πόλις μέρει τινὶ ἐαυτῆς ἐστι*).²

La classe des guerriers est donc la partie sur laquelle repose la responsabilité de protéger la cité par la force, ce qui exige de cette partie qu'elle possède un grand courage pour pouvoir accomplir sa mission de protection de la cité, du fait qu'elle doit être grande :

« Ὅλω στρατοπέδῳ, ὃ ἐξελθὼν ὑπὲρ τῆς οὐσίας ἀπάσης καὶ ὑπὲρ ὧν νυνδὴ ἐλέγομεν διαμαχεῖται τοῖς ἐπιούσιν. ».

D'une armée entière qui puisse se mobiliser pour protéger tous les biens de la cité et qui puissent combattre les envahisseurs pour les biens dont je viens de parler »³.

Vient ensuite la troisième classe qui est formée des autres habitants de la cité et est représentée par les producteurs qui sont les agriculteurs, les artisans, commerçants... et tous les autres métiers dont la mission est d'assurer la nourriture et les besoins vitaux pour la cité toute entière :

¹ Platon, *La République*, 2008d, IV, 428 [c-d], *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

² *Ibid.*, IV, 429 [a-b].

³ *Ibid.*, II, 373e-374a.

« Δῆμος δ' ἂν εἴη τρίτον γένος, ὅσοι αὐτουργοί τε καὶ ἀπράγμονες, οὐ πάνυ πολλὰ κεκτημένοι· ὁ δὲ πλεῖστόν τε καὶ κυριώτατον ἐν δημοκρατία ὅτανπερ ἀθροισθῆ. ».

Le peuple constitue le troisième groupe, tous ceux qui sont travailleurs de leur métier, et ne s'occupent pas des affaires publiques ; ils ne possèdent pas des biens considérables. C'est le groupe le plus nombreux et le plus puissant dans la démocratie quand il se rassemble¹.

Par conséquent, la belle cité de Platon est une cité tripartite et les deux dernières parties doivent se soumettre au savoir de la première, mais en même temps, chaque partie doit effectuer sa tâche dans la cité pour assurer son bon fonctionnement, du fait que :

« Ἀλλὰ μέντοι πόλις γε ἔδοξεν εἶναι δικαία ὅτε ἐν αὐτῇ τριτὰ γένη φύσεων ἐνόητα τῶ αὐτῶν ἕκαστον ἐπραττεν, σώφρων δὲ αὐτὴ καὶ ἀνδρεία καὶ σοφὴ διὰ τῶν αὐτῶν τούτων γενῶν ἄλλ' ἅττα πάθη τε καὶ ἕξεις. ».

Une cité, semblait précisément être juste quand les trois groupes naturels présents en elle exerçait chacun sa tâche propre, et elle nous semblait modérée, ou encore courageuse et sage en raison d'affections et dispositions particulières de ces mêmes groupes »².

Cette tripartition ressemble, dans la philosophie de Platon, à celle de l'âme, qui est elle aussi constituée de trois parties :

Nous qualifions quelqu'un de courageux (*ἀνδρεῖον*), lorsque chez lui le principe de l'ardeur morale (*τὸ θυμοειδές*) parvient à maintenir (*διασώζει*), nonobstant les peines et les plaisirs, ce qui est promulgué par la raison (*τὸ ὑπὸ τῶν λόγων παραγγελθέν*) concernant ce qui est à craindre ou ne l'est pas. [...] Et nous qualifions quelqu'un de sage (*σοφόν*) en vertu de ~~ce~~ cette partie de lui-même qui dirige en lui et qui a communiqué ces préceptes (*τῷ ὃ ἤρχεν τ' ἐν αὐτῷ καὶ ταῦτα παρήγγελλεν*), puisque c'est elle justement qui possède en elle-même la connaissance de ce qui est bien de chacun (*ἔχον αὐτὴν κάκεῖνο ἐπιστήμην ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ συμφέροντος*), autant de la partie que du tout composé de ces trois principes joints ensemble (*ἕκαστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ σφῶν αὐτῶν τριῶν ὄντων*). [...] Ne qualifions-nous pas quelqu'un de modéré (*σώφρονα*) en raison de l'amitié et de la concorde (*τῆ φιλία καὶ συμφωνία*) entre ces trois principes, lorsque le principe qui dirige et ceux qui sont dirigés s'accordent pour reconnaître que le principe rationnel doit commander (*ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τὸ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν*). Et que les principes dirigés n'entrent pas en conflit avec lui (*καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ*) ?³

Ce passage illustre l'analyse établie par Platon, entre la tripartition de l'âme et celle de la cité qui fonde une relation basée sur l'homologie entre chacune des parties du corps psychique et celles du corps politique pour réaliser la cité vertueuse. Selon Platon, la

¹ *Ibid.*, VIII, 565a.

² *Ibid.*, IV, 435b.

³ *Ibid.* IV, 442 [b-d].

troisième partie représente le peuple qui, dans la cité, est gardé par les deux autres parties, elle doit se soumettre aux lois de la partie des magistrats (philosophes) tout comme les guerriers. Ce qui implique que la classe des philosophes est la classe suprême à la cité à laquelle doivent se soumettre les deux autres classes qui forment une seule partie vis-à-vis de la loi des philosophes, comme le précise Platon ici : « Jette un regard sur notre jeune cité [...] Tu diras qu'elle est appelée à juste titre « plus forte qu'elle-même », si toutefois ce dans quoi la meilleure partie dirige la moins bonne (*εἴπερ οὐδὲ τὸ ἄμεινον τοῦ χείρονος ἄρχει*) doit être appelé modéré et plus fort que que lui-même (*σῶφρον κλητέον καὶ κρεῖττον αὐτοῦ*) »¹. Or, cette présentation Platonicienne de la tripartition de la cité parfaite semble différente de celle d'Al-Fârâbî, puisque cette dernière subdivise la cité en plusieurs parties, suivant la nécessité, hiérarchisées par un chef unique qui gouverne le sommet de ce triangle de pouvoir, en indiquant que chaque classe est soumise aux ordres de celle qui la précède hiérarchiquement. Cela montre que, même s'il avait repris l'idée de la répartition par Platon, il ne s'est pas fié complètement à sa répartition, et par conséquent on serait curieux de savoir s'il s'est fié ou non à celle d'Aristote.

Cependant, Aristote, dans *Les Politiques*, divise la cité en quatre parties suivant la fonction de chacune d'elle, à commencer par les deux classes : la combattante et celle qui délibère ; et il déclare que c'est de ces deux-là que la cité doit être constituée :

« Ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ πολεμικὸν καὶ τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν συμφερόντων καὶ κρῖνον περὶ τῶν δικαίων ἐνυπάρχει καὶ μέρη φαίνεται τῆς πόλεως μάλιστα ὄντα, πότερον ἕτερα καὶ ταῦτα θετέον ἢ τοῖς αὐτοῖς ἀποδοτέον ἅμφω ; ».

Et puisque la <partie> combattante et celle qui délibère sur les intérêts <communs et juge les procès appartiennent à la cité et qu'il semble bien qu'elles en soient des parties essentielles, faut-il les considérer comme distinctes, ou les confier toutes les deux aux mêmes gens ?².

Il indique précisément que ces deux parties sont les constituantes du corps politique de la cité et que sans ces parties la cité ne peut pas exister et elle ne serait rien d'autre qu'un rassemblement social sans plus, car leurs fonctions sont primordiales : « Ἀλλὰ μὴν καὶ τὰς κτήσεις δεῖ εἶναι περὶ τούτους. Ἀναγκαῖον γὰρ εὐπορίαν ὑπάρχειν τοῖς πολίταις, πολῖται δὲ

¹ *Ibid.*, IV, 431b.

² Aristote, *Les Politiques*, 2015, VII, 9, 1329a [2-6], *op.cit.*, trad. par Pierre Pellegrin.

οὔτοι. ». « D'autre part les propriétés doivent revenir aux membres de ces <deux classes>. Car il est indispensable aux citoyens d'être dans l'aisance, et les citoyens ce sont eux. »¹.

Il émane de ce passage que les propriétés de la cité doivent être gérées et sauvegardées par ces deux classes, puisqu'elles sont les seules capables de les gérer et les sauvegarder pour réaliser le bonheur général de la cité, du fait que la citoyenneté ne revient qu'à ces deux classes : « le <corps> politique (*τὸ πολιτικὸν*) a été divisé en deux parties, à savoir la <partie> militaire (*τὸ ὀπλιτικόν*) et la <partie> délibérante (*τὸ βουλευτικόν*) »².

Apparemment, la définition de la citoyenneté selon Aristote, s'avère stricte puisqu'il ne mentionne en tant que citoyens que les magistrats (la classe qui délibère) et les combattants, ce qui implique que les autres catégories de personnes dont a besoin la cité ne sont pas reconnues comme des citoyens : « *Τοῦτο γὰρ ἀληθές, ὡς οὐ πάντας θετέον πολίτας ὧν ἄνευ οὐκ ἂν εἴη πόλις.* » « Car ce qui est vrai, c'est qu'il ne faut pas ranger parmi les citoyens <des gens sous prétexte que> sans eux la cité ne pourrait pas exister. »³. Or la citoyenneté fait, selon lui, référence aux vertus, et par ce fait :

« Οὔτε βάνουσον βίον οὔτ' ἀγοραῖον δεῖ ζῆν τοὺς πολίτας (ἀγεννῆς γὰρ ὁ τοιοῦτος βίος καὶ πρὸς ἀρετὴν ὑπεναντίος), οὐδὲ δὴ γεωργοὺς εἶναι τοὺς μέλλοντας ἔσεσθαι (δεῖ γὰρ σχολῆς καὶ πρὸς τὴν γένεσιν τῆς ἀρετῆς καὶ πρὸς τὰς πράξεις τὰς πολιτικάς). »

Les citoyens ne doivent mener la vie ni d'un artisan ni d'un marchand, car une telle vie est vile et contraire à la vertu ; et ceux qui sont destinés à devenir <citoyens> ne seront pas non plus paysans, car il faut du loisir tant pour développer la vertu que pour les activités politiques.⁴

La situation de la citoyenneté exige que le citoyen n'exerce pas les métiers mentionnés ici, car ils sont exempts de noblesse et contraires à la vertu, ce même si l'Etat a besoin d'eux. Vient ensuite la classe des prêtres :

« Λοιπὸν δ' ἐκ τῶν καταριθμηθέντων τὸ τῶν ἱερέων γένος. Φανερά δὲ καὶ ἡ τούτων τάξις. Οὔτε γὰρ γεωργὸν οὔτε βάνουσον ἱερέα καταστατέον (ὑπὸ γὰρ τῶν πολιτῶν πρέπει τιμᾶσθαι τοὺς θεούς). »

¹ *Ibid.*, VII, 9, 1329a [18-20].

² *Ibid.*, VII, 9, 1329a 30.

³ *Ibid.*, III, 5, 1278a [2-3].

⁴ *Ibid.*, VII, 5, 1328b [40]-1329a [1].

Des <groupes> énumérés il reste celui des prêtres. Mais <ce que doit être> leur organisation est également manifeste. Aucun paysan, aucun artisan ne doit être fait prêtre, car c'est par les citoyens qu'il convient de faire honorer les dieux.¹

Or, les membres de cette classe à laquelle est confiée la mission sacerdotale ne sont pas reconnus en tant que citoyens, car bien qu'elle soit prestigieuse et importante pour la cité, elle n'est pas reconnue dans la citoyenneté. Cependant, on doit reconnaître que cette étude ne nous permet pas d'analyser et de critiquer cette conception sur la répartition de la cité parfaite chez Aristote, qui semble totalement différente de celle de Platon et d'Al-Fârâbî.

Par conséquent lorsqu'il a conçu la répartition de sa cité vertueuse, Al-Fârâbî ne s'est fié ni de près ni de loin au classement d'Aristote, mais s'est contenté de celui de Platon en tant que support pour indiquer que les parties d'une cité doivent dépendre l'une de l'autre afin de créer une harmonie politique et sociale avec certaines différences entre les deux. C'est d'autant plus vrai si l'on remarque que c'est cette harmonie qui est absente chez Aristote, peut-être parce qu'il paraît plus réaliste que Platon et Al-Fârâbî.

Cependant, l'idée de la cité vertueuse d'Al-Fârâbî est conçue en tant que corps dont l'organe chef est responsable de son bon fonctionnement par l'activation de son mouvement qui doit être suivi par la classe qui l'entoure, puis cette dernière à son tour doit activer un mouvement auquel doit obéir la classe qui lui succède hiérarchiquement jusqu'à en arriver à la dernière des classes. Le chef premier est en effet conçu, chez Al-Fârâbî, comme la cause du mouvement de la cité et l'axe autour duquel elle tourne, à l'exemple de l'univers :

Il y aura un chef (*al-raīs*) dont le rapport avec les parties (*al-ağazā'*) est le même que ce qui a été dit précédemment. Telle est la situation chez tous les êtres (*al-mawuğūdāt*). Et le rapport de la Cause Première (*Assabab al-Awwal*) avec l'ensemble des êtres est le même que le rapport du roi (*al-malik*) de la cité (*al-madīna*) avec les différentes régions de la cité. Les êtres (*al-mawuğūdāt*) sans matière (*al-barīa mina al-mādda*) sont proches du Premier (*Al-Awwal*) ; au-dessous il y a les corps célestes (*al-aḥrām assamāwiya*), puis les corps hyliques (*al-aḥsām al-huyūliya*). Tous ces êtres suivent l'exemple de la Cause Première (*Assabab al-Awwal*), tendent vers Elle et suivent ses traces. C'est ainsi qu'agit chaque être (*al-mawuğūd*) selon sa puissance (*al-quwwa*).²

En fait, cet exemple nous rappelle, le rapport que relie le Premier Moteur d'Aristote avec l'univers, lorsqu'il a expliqué que ce Premier Moteur immobile produit un mouvement

¹ *Ibid.*, VII, 9, 1329a [27-30].

² Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p.106.

de façon non-physique, en étant un objet d'amour et de désir : « La fin (*τὸ οὐδ' ἕνεκα*), donc, meut parce qu'elle est objet de désir (*ὡς ἐρώμενον*) »¹ ; et fait mouvoir directement le « premier ciel », ce qui signifie qu'il est la cause de la rotation journalière des astres autour de la terre. Cette idée qui eut de l'influence sur Al-Fârâbî paraît clair dans ce contexte, puisqu'il l'a reprise ici et la projette sur la constitution de la cité, lors de l'élaboration du rapport de son chef avec ses habitants, un rapport qui se base sur une relation d'amour entre le chef de la cité et les habitants, cette amour qui n'est autre que l'amour du bien pour la cité afin de la rendre vertueuse.

Si tel est le cas, selon Al-Fârâbî, il ressort de cette analogie, que les habitants de la cité vertueuse doivent suivre le chef premier dans son mouvement d'action volontaire destiné à assurer sa félicité ; et chacun d'eux agit selon sa propre puissance qui dépend de la classe à laquelle il appartient, et fait des actions de la classe qui dirige son but. Et, ainsi de suite, jusqu'à ce que le but suprême, qui est la félicité, se réalise par l'accomplissement des actes volontaires par les habitants de la cité :

Cependant chaque être (*al-mawğūd*) cherche son but (*al-ğarad*) selon son rang ; ainsi l'inférieur (*al-ağass*) suit l'intention (*al-ğarad*) de l'être qui est juste au-dessus de lui, et ainsi de suite, jusqu'à parvenir aux êtres (*al-mawğūd*) qui n'ont pas d'intermédiaires entre eux et la Cause Première (*Assabab al-Awwal*). C'est dans cet ordre (*attartīb*) tous les êtres poursuivent la finalité de la Cause Première (*Assabab al-Awwal*) ; aussi ceux qui ont reçu dès le début tout ce qui constitue leur existence (*al-wuğūd*) ont été ordonnés dès le début vers le l'Être Premier (*al-mawğūd al-awal*), ils occupent les rangs supérieurs. Quant à ceux qui n'ont pas reçu dès l'abord tout ce qui constitue leur existence (*al-wuğūd*), ils ont reçu une puissance (*al-wuwwa*) qui les meut vers ce qu'ils ont à obtenir et seront ainsi dans la finalité (*al-ğarad*) de l'Être Premier. La cité idéale (*al-madīna al-fāḍila*) doit être ainsi : toutes ses parties (*al-ağazā'*) doivent par leurs actions (*al-af'āl*) suivre selon leurs rangs l'intention (*al-ğarad*) du chef (*al-raīs*) principal (*al-awal*).²

De ce fait, dire qu'un univers tourne autour de sa Cause Première, c'est affirmer qu'elle représente un axe pour toutes ses existences. On parle ici, d'une harmonie universelle à laquelle toutes les existences contribuent pour atteindre la félicité qui, à la base, constitue le but suprême de cette Cause Première. Et par conséquent, les habitants de la cité vertueuse doivent suivre cette harmonie afin de réaliser leur propre bonheur suprême, en tournant dans un mouvement de spirale autour du chef principal qui doit se rapprocher de la perfection de

¹ *Ibid.*, Λ, 6, 1072b [1-4].

² *Ibid.*

l'Être Premier parfait en soi. Or, le chef de la cité n'est pas parfait en soi mais il doit être préparé à l'être avec beaucoup d'entraînement pour essayer d'être juste parfait. Ceci exige de lui qu'il possède des qualités qui peuvent le faire qualifier de chef d'une cité vertueuse.

3. Les qualités du chef de la cité vertueuse

Al-Fârâbî, sous l'effet de sa théologie, prétend, dans sa vision politique, que le chef premier de la cité doit être l'exemple typique de l'Être Premier dans sa perfection. Il doit mériter d'être la cause de la cité et l'axe autour duquel elle tourne, de même que l'Être Premier est l'axe de l'univers et sa Première Cause. Or, le chef premier ne peut pas être ce qu'il doit être par nature comme l'est l'Être Premier, et par conséquent il doit fournir un effort pour satisfaire les attentes des habitants de la cité à son égard et doit réaliser sa perfection et celle de la cité qui doit être un ensemble dont les parties soient ordonnées et associées. Cependant, des qualités importantes doivent caractériser et distinguer la personne du chef premier pour qu'il mérite de gouverner, gérer et assurer la félicité à toute la cité pour la rendre vertueuse. Ces qualités, Al-Fârâbî les expose dans son « *Traité des opinions des habitants de la cité idéale* », dont la présence chez la personne du chef premier est nécessaire, et que l'on va citer les unes à après les autres pour voir sous quel angle il les perçoit :

1. Le chef de la cité vertueuse doit avoir un corps parfait parce qu'il doit posséder : « ses organes (*al-a'dā'*) au complet, que leurs puissances (*al-qiwā*) soient compatibles (*muwātiya*) avec les actes (*attasarufāt*) qu'ils doivent effectuer, de sorte que si l'un des organes entreprend un travail il le fera aisément »¹. Son corps doit être apte à accomplir les actes volontaires pour mériter d'être la cause de la cité afin de créer un mouvement d'activités pour réaliser sa félicité et la rendre vertueuse.
2. Il faut qu'il soit doté de la bonne compréhension ainsi que de la bonne représentation de tout ce qui lui est dit, car il faut que : « sa compréhension (*al-fahm*) [saisisse] réellement ce que veut signifier (*yaqasid*) l'interlocuteur (*al-qā'il*), comme il voulait l'exprimer »². Il en découle que la délibération doit être parfaite, car la représentation

¹ *Ibid.*, p. 109.

² *Ibid.*

de ce que dit l'interlocuteur exige une intelligence qui permette la compréhension et la représentation profonde des dires des autres. Par conséquent le chef de la cité vertueuse : « doit être excellent dans la compréhension (*al-faam*) et la conception (*attasawur*) de ce qui est essentiel »¹ parce qu'il est évident que sa compréhension des choses essentielles doit être excellente car il en a besoin pour assumer ses responsabilités pour diriger la cité.

3. Il doit avoir une bonne mémoire, car il faut qu'il : « retienne (*yahfaz*) bien ce qu'il comprend (*yafham*), voit (*yarā*), entend (*yasma'*) et appréhende (*yudrik*). En un mot, ne rien oublier (*lā yansā*) »². Il est clair qu'un chef doit avoir une bonne mémoire qui lui permettra de se souvenir de ses compréhensions de ce qu'il a entendu et ce qu'il a vu, pour avoir sa propre archive dont il peut se servir au moment voulu. Par conséquent, il est important pour le chef de la cité d'avoir : « une bonne mémoire (*hāfiẓa ḡayida*) et [d'] être capable (*qādir*) de supporter le labeur (*al-kadd*) de l'étude »³ du moment qu'il a besoin de sa bonne mémoire pour supporter la peine de la besogne de la délibération.
4. Il faut qu'il soit un bon orateur et possède une bonne élocution de sorte que : « sa langue (*allisān*) énonce (*yu'abīr*) clairement ce qu'il veut dire et d'une manière complète »⁴, parce qu'il doit être compris de ses auditeurs lorsqu'il s'adresse à eux.

Ces qualités, malgré leur *importance*, ne sont en réalité que l'introduction d'autres qualités qui représentent le fond du caractère que doit posséder le chef de la cité, et leur importance réside dans le fait qu'elles touchent la partie intellectuelle de son âme :

5. Il faut qu'il soit doué de discernement car il est d'une importance primordiale : « qu'il soit perspicace (*ḡayida al-fiṭna*) et intelligent (*al-dakī*) lorsqu'il voit une chose. Que par le moindre indice (*addalīl*) il la saisisse grâce uniquement à cet indice »⁵. Il ressort de ceci, qu'il doit avoir une très grande vivacité d'esprit pour mériter d'être le chef de la cité vertueuse.

¹ Al-Fârâbî, 2005, *op. cit.*, p. 91.

² Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 109.

³ Al-Fârâbî, 2005, *op. cit.*, p. 91.

⁴ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 109.

⁵ *Ibid.*, p. 110.

6. Il est important que le chef de la cité vertueuse soit un amoureux du savoir, ce qui n'est acquis que lorsqu'il est : « attiré par l'instruction (*atta'allum*) et l'argumentation (*alburhân*) de ses connaissances (*al-ma'ârif*), n'éprouvant aucune fatigue (*atta'ab*) pour la culture (*atta'alîm*) et n'éprouvant aucun préjudice (*yuađihi*) pour l'effort déployé »¹. Il découle de cette qualité que le chef de la cité vertueuse doit maîtriser la délibération pour pouvoir engendrer des décisions justes et claires.
7. La qualité d'avoir une bonne capacité de délibération demeure insuffisante si elle n'est pas couronnée par : « une volonté (*al-'azîma*) ferme (*qawiya*), décidée, et [il faut qu'il soit] audacieux (*ğarî'*) pour entreprendre (*miqdâm*) sans crainte et sans faiblesse ce qu'il estime devoir accomplir »², parce qu'il ne suffit pas de bien délibérer, il faut aussi que la délibération soit suivie de la bonne application des décisions délibérées.
8. Toutes ces qualités doivent être réunies dans la personne du chef de la cité vertueuse pour faire de lui un chef juste qui : « aime (*muhibban*) naturellement (*bi attaba'*) la justice (*al-'adal*) et les justes, qu'il haïsse (*mubğidan*) l'injustice (*a-zzulm*) et la tyrannie (*al-ğūr*) ainsi que ceux qui les commettent »³. Il doit se montrer correct vis-à-vis des habitants de la cité, et pour l'être il doit être : « droit (*'ādil*) et docile (*ğayr sa'ab al-inqiyād*), ni obstiné (*lā ğamūhan*), ni entêté (*lā lağūğan*) quand il faut rendre justice (*al'adāla*) »⁴. Cependant, en tant que chef de la cité vertueuse, et avant d'avoir la responsabilité d'assurer le règne de la justice au sein de sa cité et d'assurer la sauvegarde des droits de ses habitants, il doit être lui-même juste et reconnaître la justice comme une qualité personnelle avant de l'exiger dans sa cité, ce qui implique qu'il doit user : « d'équité (*annisif*) pour sa famille (*ahlihi*) et les autres hommes et incite les hommes dans ce sens. Qu'il dédommage (*yūtî*) les victimes (*man ħalla*) de la tyrannie (*al-ğūr*) en donnant à chacun ce qu'il estimera bon (*al-ħasan*) et beau (*al-ğamîl*) »⁵.

Ainsi, le chef de la cité, pour qu'elle soit vertueuse, doit être lui-même juste pour être en mesure de faire régner la justice dans sa cité, et pour qu'il puisse l'être, il est important qu'

¹ *Ibid.*, p. 106.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 110.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

: « il aime (*muḥibban*) la véracité (*assidq*) et les gens sincères, la justice (*al-'adal*) et les gens justes ; et ne (soit) pas (...) obstiné (*lā ḡamūhan*) ni querelleur (*muḥāsim*) sur ce qu'il désire »¹. Cependant, on ne peut se montrer juste que si l'on aime la justice et les gens justes, sinon on ne peut pas réaliser la justice dans une cité. Tel est exactement le concept même qu'a défendu Al-Fârâbî, mais aussi Platon avant lui, lorsqu'il a précisé en ces termes qu'une cité ne peut être qualifiée de parfaite si elle n'est pas juste et dit :

« Ὅ γὰρ ἐξ ἀρχῆς ἐθέμεθα δεῖν ποιεῖν διὰ παντὸς, ὅτε τὴν πόλιν κατὰκίζομεν, τοῦτό ἐστιν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἥτοι τούτου τι εἶδος ἡ δικαιοσύνη. ».

Ce que nous avons établi dès le point de départ, alors que nous fondions la cité en posant ce qu'il faut y faire de part en part, cela ou à tout le moins une certaine forme de <cette règle>, voilà ce qu'est à mon avis la justice².

Cette règle ordonne à chaque individu dans la cité de remplir sa propre fonction³, ce qui indique que la justice, en tant que principe fondateur d'une cité parfaite, exige que chacune des ses trois parties doit se concentrer sur sa tâche et ne la dépasse pas par rapport à celles à la charge des autres parties, tel que le mentionne Platon : « une cité semblait précisément être juste (*δικαία*) quand les trois groupes naturels présents en elle (*τριτὰ γένη φύσεων ἐνόητα*) exerçaient chacun sa tâche »⁴. Cependant, il explique qu'une cité est pareille à un individu du fait que :

« Καὶ δίκαιος ἄρα ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ' αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδὲν διοίσει, ἀλλ' ὅμοιος ἔσται. ».

L'homme juste ne sera donc en rien différent de la cité juste, sous le rapport de la forme de la justice prise en tant que telle, mais il lui sera semblable à elle⁵.

Ce qui résulte du fait que la justice : « consisterait pour chaque classe – celle de l'homme d'affaires, celle du militaire auxiliaire, celle du gardien - à exercer ses propres activités dans la cité (*οἰκιοπραγία*) ; c'est cela qui rendrait la cité juste (*τὴν πόλιν δικαίαν παρέχοι*) »⁶.

¹ Al-Fârâbî, 2005, *op. cit.*, p. 91.

² Platon, *La République*, 2008d, IV, 433a, *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, IV, 435b.

⁵ *Ibid.*, IV, 435b.

⁶ *Ibid.*, IV, 434c.

Ce concept de l'exigence de la justice comme principe de fondement d'une cité parfaite est également le même chez Aristote, puisqu'il estime lui aussi donner à l'Etat un ordre de justice et explique que : « le juste (*τὸ δίκαιον*) est quelque chose d'égal (*ἴσον*), et il l'est en réalité »¹. Or, une telle définition du mot juste, n'implique nullement sa définition absolue, car cette dernière demeure relative à la chose définie comme juste, ce qui laisse entendre que définir comme juste une cité ne doit pas être lié à la prospérité matérielle mais à la prospérité vertueuse sur laquelle une cité doit être fondée pour mériter d'être reconnue parfaite². Il en résulte que :

Il est donc manifeste que la cité (*ἡ πόλις*) n'est pas une communauté de lieu (*κοινωνία τόπων*), <établie> en vue de s'éviter les injustices mutuelles et de permettre les échanges (*τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοῦς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν*). Certes ce sont là des <conditions> qu'il faut nécessairement réaliser si <l'on veut> qu'une cité existe (*εἴπερ ἔσται πόλις*), mais même quand elles sont toutes réalisées, cela ne fait pas une cité, car <une cité> est la communauté de la vie heureuse (*ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία*).³

Il ressort de ce passage que le principe de la justice ne fait d'une cité un Etat que lorsqu'il est compris et appliqué en tant que moyen pour réaliser le bien vivre des habitants et non pas un but en soi ; parce que si tel était le cas, la cité chercherait à aboutir à la justice dans son sens absolu qui ne peut être atteint car il ne peut y avoir de justice absolue dans une cité. Pour en revenir à Al-Fârâbî, on observe qu'il a lui aussi fait de la justice un moyen pour réaliser la cité vertueuse, et de la félicité son but ultime.

9. Il est aussi nécessaire que le chef de la cité ne se laisse pas emporter par ses plaisirs ; car il est important qu'il : « n'ait aucune avidité (*ḡayr šarih*) pour le boire (*al-mašrūb*), le manger (*al-mākūl*) et le plaisir charnel (*al-mankūh*). Qu'il évite naturellement (*bi attab'*) le jeu (*alla'ib*) et déteste (*mubḡidan*) les plaisirs (*allaḡḡāt*) qui en découlent »⁴. De ce fait, il doit être capable de ne pas succomber aux plaisirs sensuels et d'être maître de lui-même. Ce qui implique qu'il doit avoir un grand mépris pour : « l'or (*dirham*) et l'argent (*dinār*). Et que tous les biens (*ḡayrāt*) de la terre soient peu de

¹ Aristote, *Les Politiques*, 2015, III, 9,1280a [12], *op.cit.*, trad. par Pierre Pellegrin.

² *Ibid.*, III, 9,1280a [20-30].

³ *Ibid.*, III, 9,1280b [30-34].

⁴ Al-Fârâbî, 1990b, *op.cit.*, p. 109.

choses pour lui »¹. Par conséquent, le chef de la cité ne doit pas être un homme obsédé par les richesses, à l'inverse, ne pas être du tout dépendant de ces dernières.

Cette qualité lui permet de rendre la cité vertueuse en la guidant vers la félicité : « Quant au chef (*al-raīs*) vertueux (*al-fāḍil*) qui serait tel en vérité, c'est celui qui, se trouvant à leur tête ('*alā rā 'sihim*) [de ces hommes], déterminerait quelle doit être la norme (*assuna*) de leurs activités (*al-af'al*) et qui ordonnerait celles-ci à la félicité (*assa'āda*) »². Une cité qualifiée de vertueuse doit, en effet, nécessairement être vertueuse sans être emportée par ses plaisirs, du fait que ceci risquerait de l'éloigner du chemin de la sagesse, comme l'explique Al-Fârâbî pour confirmer le point de vue de Platon selon lequel :

Alors vois-tu que ceux-ci se trouvaient dans ta cité, et que là les désirs de la foule ordinaire sont dominés (*κρατουμένας αὐτόθι τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις*) par les désirs et la sagesse qui résident dans la minorité de ceux qui sont les plus respectables (*ὑπὸ τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῆς φρονήσεως τῆς ἐν τοῖς ἐλάττωσί τε καὶ ἐπιεικεστέροις*) ? [...] Si donc une cité particulière doit être dite plus forte que les plaisirs et les désirs (*κρείττω ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν*), et d'elle-même plus forte qu'elle-même (*καὶ αὐτὴν αὐτῆς*), c'est bien celle-ci qui doit l'être.³

Une cité est donc vertueuse lorsque ses plaisirs sont guidés par son chef vertueux qui possède toutes ces qualités pour se dévouer à rendre sa cité elle aussi vertueuse, en lui apprenant à maîtriser ses plaisirs. Cependant, il est rare que ces qualités soient toutes réunies en même temps dans la même personne, comme l'indique Al-Fârâbî : « Toutes ces qualités (*hiṣāl*), réunies (*iğtimā'*) dans un même individu est chose difficile. C'est pourquoi on ne trouve que très peu d'hommes aussi naturellement (*tabī'yan*) doués (*maffūrīn*) »⁴. Pour cette raison, il est nécessaire que deux conditions soient réalisées pour avoir un chef de cité possédant ces qualités :

Le chef (*al-raīs*) de la cité idéale (*al-madīna al-fāḍīn*) ne peut pas être n'importe quel être humain, car la présidence (*al-riyāsa*) suppose deux conditions (*ṣayayn*) : l'une d'elles est que le chef (*al-raīs*) soit préparé par la nature (*al-fīpra*) et l'aptitude (*atab'*), et la deuxième est qu'il ait en lui une disposition (*al-malaka*) et une habitude (*al-hay'a*) volontaire (*al-irādiya*)⁵.

¹ *Ibid.*, p. 110.

² Al-Fârâbî, 2012, *op. cit.*, p. 216.

³ Platon, *La République*, 2008d, IV, 431d, *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

⁴ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 110.

⁵ *Ibid.*, p. 106.

Les deux conditions dont il est question dans ce passage, qui lorsqu'elles sont réunies peuvent être à l'origine de la perfection du chef de la cité, sont effectivement : la préparation naturelle et la disposition et l'habitude volontaires. En ce qui concerne la condition de la préparation naturelle, il est clair qu'elle est directement en relation avec l'aptitude physique requise à la naissance qui fait que le physique du chef de la cité soit parfait comme nous l'avons indiqué plus haut et qu'il le reste tout au long de sa vie pour être en mesure d'assurer la gouvernance de la cité. Cependant, l'aptitude physique ne suffit pas à elle seule pour générer un chef de cité parfait, c'est pourquoi l'existence de l'habitude volontaire dans sa personne s'avère nécessaire pour qu'il soit apte à diriger une cité et à la guider vers la félicité. Cette habitude volontaire fait de lui la cause première de la cité et le rend capable de la servir, en lui permettant de posséder le plus important des arts qui consiste à la diriger et la servir en même temps :

Ce n'est pas par n'importe quel art (*aşinā'*) qu'on peut diriger (*yur'asa biha*) ; la plupart des arts (*aşanā'y'*) servent la cité (*al-madīna*) et la nature (*al-fiṭra*) de l'être est de servir (*al-ḥidma*) ; cependant, parmi les arts (*aşanā'y'*), il en est qui dirigent et qui servent en même temps d'autres arts ; d'autres servent seulement mais ne dirigent pas. C'est pourquoi l'art (*aşinā'*) du chef (*al-raīs*) de la cité idéale (*al-madīna al-fāḍila*) ne doit pas être n'importe quel art et sa disposition (*al-malaka*) pour servir n'est pas n'importe quelle disposition.¹

La disposition du chef parfait pour servir sa cité s'avère exceptionnelle, car elle doit lui permettre de servir toute la cité pour bien la guider, par conséquent : « il convient que son art (*aşinā'*) soit supérieur à tous et qu'il ne puisse pas avoir de supérieur. Il doit avoir un art (*aşinā'*) qui précède les autres arts (*aşanā'y'*) et être lui-même la finalité de toutes les actions (*al-af'āl*) de la cité idéale (*al-madīna al-fāḍila*) »². De la sorte, puisqu'il faut qu'il soit la première cause de la cité et que son art de diriger soit supérieur aux autres, il ne doit par conséquent pas être dirigé par une autre personne, car il est comme l'Être Premier et ne doit pas y avoir de personne supérieure à lui pour le guider. Ainsi, s'il est parvenu à être le chef de la cité c'est qu'il a pu atteindre la perfection, et de ce fait, il ne faut pas qu'il soit soumis à une autre personne du même genre³ que lui, comme l'indique Al-Fârâbî en expliquant que le chef parfait :

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 106-107.

³ *Ibid.*, p. 106.

A atteint la perfection (*al-kamāl*) pour être à la fois intelligence (*al-'aḡal*) et intelligible (*al-ma'aḡūl*) en acte (*al-fi'al*). De même sa puissance imaginative (*al-maḡdira al-taḡayuliya*) sera parvenue à son extrême achèvement comme nous l'avions indiqué précédemment, afin que cette puissance puisse... recevoir à l'état de veille (*al-yaḡaza*) ou à l'état de sommeil (*annawm*) de la part de l'intelligence agente (*al'aḡal al-fa'āl*), les événements eux-mêmes ou leurs imitations (*yuḡākī*) puis les intelligibles (*al-ma'aḡūlāt*) par leurs imitations. Son intelligence (*al-'aḡal*) doit réagir grâce aux intelligibles afin que rien d'eux ne lui soit caché. Il est devenu intelligence en acte (*al-'aḡal bi al-fi'al*).¹

Ainsi, lorsque le chef de la cité devient un intelligible et un intellect en acte, il devient parfait, car les formes intelligibles, qui adviennent en lui, lui permettent d'être un intellect en acte et par conséquent parfait. De plus, lorsque sa puissance imaginative arrive à son extrême, elle lui permet de recevoir les événements ou leurs imitations par le biais de l'intelligente agente, puis, les intelligibles à partir de leurs imitations, ce qui lui permet de tout savoir. Cependant, une fois que cela est réalisé :

Dans les deux aspects de sa puissance raisonnable (*al-maḡdira al-a'ḡaliya*) [...] puis dans sa puissance imaginative (*al-maḡdira al-taḡayuliya*), cet homme devient dans la situation de celui à qui est donnée une révélation (*al-waḡy*). Dieu, le Grand et Majestueux, lui révélera par l'intermédiaire de l'intelligence agente (*al'aḡal al-fa'āl*) [...] Parce que ce qui émane (*yafīd*) de Dieu sur l'intelligence agente [deviendra intelligence acquise], puis émanera sur sa puissance imaginative (*al-maḡdira al-taḡayuliya*). L'homme devient ainsi... un sage (*ḡakīm*) et philosophe (*faḡlasūf*) parfaitement intelligent (*muta'aḡqilan*) ; et par ce qui émane sur sa puissance imaginative, il devient un prophète (*nabiyyan*)².

Par conséquent, le chef de la cité est parfait en soi, à l'exemple de l'Être Premier, un intellect en acte, et sa puissance imaginative est la plus parfaite qui soit. Du fait que la révélation a été transférée par la divinité au chef de la cité, elle a émergé dans son intelligence agente qui devient à son tour une intelligence acquise émanant de sa puissance imaginative qui fait de ses connaissances des imitations grâce à sa puissance raisonnable. Par conséquent, il devient philosophe et prophète en même temps. Ainsi, suivant l'explication de Muhsin Mahdi, la faculté rationnelle du chef de la cité vertueuse :

Est la seule faculté à avoir accès à la connaissance des êtres divins et spirituels, et elle doit exercer un contrôle strict pour assurer que les copies présentées par la faculté imaginative sont des imitations bonnes et justes. Il peut arriver que, dans de rares cas, cette faculté imaginative soit si puissante et parfaite qu'elle domine toutes les autres facultés et procède directement à la réception et à la formation des images des êtres divins. Ce cas rare est celui de la prophétie³.

¹ *Ibid.*, p. 106-107.

² *Ibid.*, p. 108.

³ Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p.184.

Cependant, sa forte puissance raisonnable permet au chef idéal de bien recevoir les révélations de Dieu et d'en extraire des connaissances qui sont de véritables imitations de ces révélations, et pas seulement des représentations, ce qui fera de lui un philosophe d'un côté et un prophète de l'autre. Et ce n'est qu'à ce stade-là, qu'il pourra être la cause première de la cité qu'il servira pour la guider vers la félicité, car son art de servir est le plus parfait qui puisse exister chez un homme, puisque : « cet être humain est au plus haut (*akmal*) échelon (*marâtib*) de l'humanité (*al-insāniya*) et au plus haut degré (*darağāt*) de la félicité (*assa'āda*). Son âme (*annafas*) sera parfaite (*kāmila*) ... [il] est celui qui connaît tout acte (*al-fi 'al*) par lequel on atteint la félicité (*assa'āda*), et c'est la première condition du chef (*al-raīs*)»¹.

Cependant, par sa capacité d'éloquence verbale, avec laquelle il parvient à dépeindre par la parole ce qui lui a été révélé à l'imagination, il parvient à guider sa cité vers la félicité et la servir par les actes qui mènent vers elle. On en vient donc à conclure, que le chef de la cité vertueuse ne doit être qu'un *Imam*, Philosophe Roi, car, selon Al-Fârâbî, il est le seul à pouvoir guider une cité vers la félicité puisque : « si à un moment donné, la sagesse (*ḥikma*) n'a pas sa part dans le gouvernement (*al-riyāsa*), et que les autres [qualités] y soient, la cité idéale (*al-madīna al-fāḍila*) restera sans roi (*al-malik*), et celui qui exercera les fonctions (*al-qāim bi al-riyāsa*) ne sera pas un vrai roi »².

Cette définition du chef de la cité vertueuse basée sur l'exigence de la sagesse qui semble importante pour un roi s'il tient à ce que sa cité soit parfaite, exprime la présence de l'impression de la théorie prophétique sur la pensée d'Al-Fârâbî. On a vu, dans le premier chapitre de cette partie, comment Al-Fârâbî a décrit l'*Imam*, le prince, et le roi, qui doit être nécessairement doté d'un don divin lui permettant de comprendre et d'interpréter la révélation et d'une sagesse lui permettant d'intelliger. Il s'agit du même concept que celui que l'on a relevé chez Platon dans le même chapitre, reposant sur la nécessité de l'existence de la *theia moira* chez un roi à laquelle doit s'ajouter l'amour de la philosophie pour qu'il mérite cette appellation et mérite de gouverner un Etat parfait. Or, il faut bien prendre garde à ce que si Platon et Al-Fârâbî acceptent que la cité idéale soit gouvernée par un Philosophe Roi (*Imam*), tel n'est pas le cas pour Aristote qui constate que :

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p.108.

² *Ibid.*, p. 111.

Quand ce sont toujours (*αἰεὶ*) les mêmes qui sont au pouvoir, il en résulte forcément, que le reste de la population, est frappé d'indignité (*ἀναγκαῖον εἶναι τοὺς ἄλλους ἀτίμους*). Vaut-il mieux alors confier le pouvoir à un seul individu (*ἓνα τὸν σπουδαιότατον ἄρχειν*) ? Mais cette solution est de type encore plus oligarchique (*ὀλιγαρχικότερον*) que la précédente, puisque les individus exclus des honneurs sont en plus grand nombre. On objectera peut-être que de toute façon c'est un mal (*φασῖλον*) de remettre le pouvoir suprême, non pas à la loi, mais à un homme (*τὸ κέρριον ὅλως ἄνθρωπον εἶναι ἀλλὰ μὴ νόμον*), quel qu'il soit, ayant une âme sujette à tous les accidents des passions (*ἔχοντά γε τὰ συμβαίνοντα πάθη περὶ τὴν ψυχὴν*).¹

Aristote essaie d'expliquer que la passation du pouvoir à un seul individu, quel qu'il soit, est une faute majeure, car aucun individu ne peut être parfait et immunisé contre les accidents de l'âme qui risqueraient de le pousser à commettre des erreurs, et par conséquent, il préfère remettre le pouvoir à la loi et non à un seul individu. Contrairement à lui, Al-Fârâbî paraissait très convaincu de l'existence d'un individu parfait, même si elle est rare, comme nous l'avons vu précédemment, qu'il considérait en tant que cause première de la cité, puisqu'il peut être un intellect en acte, et posséder le savoir et la puissance, suprêmes susceptibles de lui permettre de connaître les actes par lesquels il peut guider une cité vers la félicité. Or, dans un autre passage, dans son traité De la religion *Kitāb al-Milā*, la conviction d'Al-Fârâbî semble moindre puisqu'il en vient à douter de la totale perfection du chef de la cité vertueuse :

Il peut arriver accidentellement (*ya'arīdu*) que le premier chef (*arāīs*) ne détermine (*yuqaddir*) ni n'épuise (*lā yastawfi*) jusque dans le détail toutes les actions (*al-af'āl*) et qu'il n'en détermine (*yuqaddir*) que la plus grande partie. Il peut arriver qu'il n'épuise (*lā yastawfi*) pas dans le détail toutes les conditions (*ašarāyit*) de quelques-unes des actions (*al-af'āl*) qu'il détermine ; il est possible qu'il subsiste (*tabqā*) de nombreuses actions (*al-af'āl*) qui doivent être déterminées, mais que, pour des causes (*al-ashāb*) accidentelles (*tu'arad*), il n'ait pas déterminé.²

Manifestement, Al-Fârâbî, à la différence de sa précédente conception concernant la possibilité de la perfection du chef de la cité vertueuse, admet que ce dernier risquerait de ne pas tout savoir ni tout imaginer, à cause des accidents susceptibles de l'empêcher d'être parfait. Cependant, une telle situation illustre l'existence d'une problématique dans le concept de sa cité vertueuse, et sème le doute sur la possibilité de sa constitution suivant ses critères qui élèvent la personne du chef premier au rang de Dieu et la comparent à Lui, en lui attribuant la perfection totale exempte de tout défaut. De ce fait, il serait important, de revenir

¹ Aristote, *Les Politiques*, 2015, III, 10,1281a [30-35], *op.cit.*, trad. par Pierre Pellegrin.

² Al-Fârâbî, 1989b. *op. cit.*, p. 125.

au terme de loi qu'a indiqué Aristote dans son passage, en mentionnant que seule la loi est capable de constituer un Etat parfait, pour essayer de comprendre comment Al-Fârâbî conçoit la loi et la législation et quel rôle il accorde au législateur dans la cité vertueuse.

Penchons-nous en premier lieu sur Aristote, qui souligne que c'est la loi qui doit gouverner un Etat et non une personne. Or, si elle est mise en œuvre par une seule personne, elle sera exposée à l'erreur. Ainsi, pour qu'une loi soit parfaite, il serait préférable qu'un ensemble de personnes l'instaurent afin d'éviter les erreurs à cause des accidents de l'âme. C'est pour cette raison qu'il a légué cette mission à la classe des philosophes de l'Etat qui se proposent de former un corps de loi le plus parfait qui soit : une « assemblée délibérative »¹ (*τὸ βουλευτικόν*) afin de réaliser la justice générale dans l'Etat.

Cependant, selon cette conception, Aristote ne semble pas contredire Platon, qui a suggéré bien avant lui que la législation est une mission qui doit être léguée à la classe des philosophes qu'il a qualifiés de gardiens de la cité parce qu'ils possèdent le savoir qui leur permet de garder la cité et précise que :

Il s'agit, dit-il, de ce savoir qui consiste dans l'expertise de la garde (*ἡ φυλακική*), et il appartient en propre à ces dirigeants que nous avons justement appelés les gardiens parfaits (*τελέους φύλακας*) - En fonction de ce savoir particulier, comment appelles-tu donc la cité ? - Capable de bien délibérer, dit-il, et véritablement sage (*εὐβουλον, ἔφη, καὶ τῷ ὄντι σοφὴν*). - Se trouvera-t-il dès lors, repris-je, à ton avis, dans notre cité plus de forgerons que ces gardiens véritables ? - Il y aura beaucoup plus de forgerons, dit-il. - Par conséquent, dis-je, au nombre de tous ceux qui sont l'objet d'une désignation particulière parce qu'ils sont détenteurs de savoirs particuliers, ces gardiens ne constitueront-ils pas parmi tous ceux-là le groupe le plus restreint ? - Et de beaucoup. - C'est donc en fonction du groupe le plus restreint, groupe qui est une partie d'elle-même (*τῷ μικροτάτῳ ἄρα ἔθνει καὶ μέρει ἑαυτῆς*), et en fonction du savoir particulier qui réside en lui (*τῇ ἐν τούτῳ ἐπιστήμῃ*), et fait de lui la partie qui supervise et qui dirige, que la cité fondée en accord avec la nature (*κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις*), serait sage (*σοφὴ*) dans sa totalité. Et c'est ce groupe qui apparemment constitue naturellement le groupe le plus restreint (*φύσει ὀλίγιστον... γένος*), parce que c'est à lui qu'il revient de participer (*μεταλαγχάνειν*) à ce savoir particulier qui est le seul, parmi les autres savoirs, à mériter le nom de sagesse (*σοφίαν καλεῖσθαι*).²

Platon nomme, dans ce passage, les membres de la première classe de la cité qui est constituée de philosophes « les gardiens de la cité », dont la mission consiste à promouvoir la sauvegarde du bon fonctionnement de la cité par le biais du savoir qu'ils détiennent et qui

¹ Aristote, *Les Politiques*, 2015, VI, 1, 1316b [27-35], *op.cit.*, trad. par Pierre Pellegrin.

² Platon, *La République*, 2008d, IV, 428d-429a, *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

n'est autre que le savoir de la sagesse, autrement dit la philosophie. Ainsi, Platon définit le gardien de la sorte :

« Φιλόσοφος δὴ καὶ θυμοειδῆς καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς ἡμῖν τὴν φύσιν ἔσται ὁ μέλλων καλὸς κἀγαθὸς ἔσεσθαι φύλαξ πόλεως ».

Philosophe, rempli d'ardeur impétueuse, prompt et fort, voilà ce que sera pour nous le naturel de celui qui veut devenir l'excellent et valeureux gardien de la cité ¹.

Et puisque ce savoir est un savoir rare, cela implique que les membres de cette classe sont eux aussi rares dans la société, on peut même dire qu'elle représente la conscience de la cité et son âme immortelle qui la guide vers le bien suprême. Il serait intéressant de noter que si Platon, dans la constitution de sa belle cité, transmet la responsabilité de la garde aux gardiens, il ne néglige pas pour autant de préciser qu'en réalité c'est la science qui la garde et ces gardiens n'ont pour mission que de se servir de cette science pour bien accomplir leur devoir.

Ces gardiens, sont des philosophes puisqu'ils ont acquis le savoir qui leur permet d'être des législateurs pour la cité, du moment qu'ils sont ceux : « qui semblent capables de garder les lois et les coutumes des cités (*φυλάξαι νόμους τε καὶ ἐπιτηδεύματα πόλεων*), soient institués gardiens »². Par conséquent, c'est aux philosophes que revient la responsabilité d'appliquer la loi dans la cité pour réaliser son bonheur.

Platon défend l'idée de confier la mission de gouverner une cité à la classe des philosophes qui doivent veiller sur la bonne application des lois qu'il nomme science de la garde. Et c'est à cette science que revient le droit de gouverner une cité, car elle est la seule à la rendre pleine de beauté. Sauf que d'un autre côté, dans la *Politique*, il n'admet pas que les philosophes appliquent la loi à la lettre, mais affirme plutôt qu'ils peuvent se servir de leur savoir pour le bien de la cité, sans que cela n'implique nécessairement l'application de la loi, tel qu'il l'explique lorsqu'il dit :

Ἀναγκαῖον δὴ καὶ πολιτειῶν, ὡς ἔοικε, ταύτην ὀρθὴν διαφερόντως εἶναι καὶ μόνην πολιτείαν, ἐν ἣ τισ ἂν εὐρίσκοι τοὺς ἄρχοντας ἀληθῶς ἐπιστήμονας καὶ οὐ δοκοῦντας μόνον, ἐὰν τε κατὰ νόμους ἐὰν τε ἄνευ νόμων ἄρχωσι, καὶ ἐκόντων ἢ ἀκόντων, καὶ πενόμενοι ἢ πλουτοῦντες, τούτων ὑπολογιστέον οὐδὲν οὐδαμῶς εἶναι κατ' οὐδεμίαν ὀρθότητα.

¹ *Ibid.*, II, 376c.

² *Ibid.*, VI 484b.

Oui, forcément, semble-t-il, parmi les constitutions, celle qui sera uniquement et au plus haut point la constitution droite, ce sera celle dans laquelle on pourra trouver des dirigeants doués d'une science véritable et non pas simplement d'un semblable de science, qu'ils exercent leur autorité en s'appuyant ou non sur les lois, avec ou sans l'agrément de ceux qu'ils gouvernent, qu'ils soient riches ou pauvres ; rien de tout ce qui vient d'être énuméré ne doit entrer en ligne de compte dans l'appréciation de la rectitude¹.

Donc, la conception de Platon sur la science royale le mène à croire que cette science est au dessus de la loi « science de la garde », par conviction que la science royale est la science véritable qui guide le philosophe vers la rectitude, par laquelle il arrive à mieux gouverner la cité, par le fait que la loi ne permet pas toujours la réalisation de ce qui est meilleur pour tous les habitants de la cité. Apparemment le désir noble de réaliser le meilleur, incite le philosophe à se servir de sa science royale même si elle n'est pas en accord avec la loi, car cette dernière n'est pas parfaite et n'échappe pas à rater le meilleur pour la cité, puisqu'il est bien clair que :

D'une certaine façon, la législation relève de la fonction royale (*τῆς βασιλικῆς ἐστὶν ἡ νομοθετικὴ*)..... pas que les lois prévalent (*ἰσχύειν*)..... le roi qui est un homme réfléchi (*ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν*).. La loi ne pourrait jamais embrasser avec exactitude ce qui est le meilleur et le plus juste pour tous au même instant (*ὅτι νόμος οὐκ ἂν ποτε δύναίτο τὸ τε ἄριστον καὶ τὸ δικαιοτάτον ἀκριβῶς ἅμα πᾶσιν περιλαβῶν*), et prescrire ainsi ce qui est le mieux (*τὸ βέλτιστον ἐπιτάττειν*)².

Platon revient décrire, ici, que même si la législation révèle de la fonction royale, or cela ne l'empêche pas de manquer le meilleur pour la cité, ce qui donne le droit au philosophe doté de la réflexion de chercher le meilleur et le juste en même temps, même si cela devra entraîner la non-application de la loi. Voyons, maintenant, si cette idée a pu avoir de l'influence sur d'Al-Fârâbî, en commençant par s'approcher de sa description du législateur :

Forge (*yahtari'a*) les images (*aşūwar*) et les arguments (*al-barāhīn*) persuasifs (*al-muqni'a*), mais non pour ces choses (*al-aşyā'*) dans sa propre âme (*annafas*) en tant que religion (*al-milā*) pour lui-même. Non, les images (*aşūwar*) et les arguments (*al-barāhīn*) persuasifs (*al-muqni'a*) sont destinés à d'autres, tandis que, pour lui, ces choses sont certaines. Ce sont pour les autres une religion (*al-milā*) tandis que, pour lui, elles sont philosophie (*al-falsafa*)³.

¹ Platon, *Le Politique*, 2011, 293c-d, *op.cit.*, trad. par Luc Brisson et Jean-François Pradeau.

² *Ibid.*, 294(a-b).

³ Al-Fârâbî, 2005, *op. cit.*, p. 91.

En effet, Al-Fârâbî explique que lorsque le législateur connaît les choses théoriques et pratiques, elles lui sont évidentes par une connaissance certaine, un savoir, qui lui permet de prescrire une loi pour sa cité. Il en résulte que cette loi à laquelle se soumet la cité constitue la partie pratique de la philosophie, autrement dit, qu'elle est un sujet de la science politique qu'il doit maîtriser.

On aboutit à ce que derrière sa préoccupation pour l'unité de la cité, qui représente le trait caractéristique de sa philosophie politique, il insiste pour faire reposer la responsabilité de la législation sur le chef de la cité qui doit lui seul mettre en place une législation pour sa cité. Aussi, l'empreinte de sa théorie prophétique est si profonde sur sa philosophie politique qu'elle s'impose sur sa description du chef premier de la cité qui doit être un *Imam* « philosophe roi » et doit acquérir les savoirs par la divinité, et ainsi, ces savoirs lui permettront de bien guider une cité.

Dans la pensée d'Al-Fârâbî, le premier *Imam*, philosophe roi, qu'ont connu les sociétés musulmanes dans leur histoire, est bel et bien le prophète Mohamed, qui constitua à son époque une cité vertueuse grâce aux savoirs divins qui lui avaient été révélés par la Divinité « *Allah* ». Cependant, le prophète institua une tradition de loi (*Šarī'a*) induite de son savoir qui, selon sa volonté, devait être appliquée après sa mort par les Imams qui lui succèderaient. Cette tradition était sacrée du fait que sa source l'était également car le prophète « choisit... d'instituer (*yušarri'*) en loi (*Šarī'a*) et... de déterminer (*yuqaddir*) les actions (*al-af'āl*) fortes, les plus (*aktaru*) utiles (*naf'an*) et les plus profitables (*ğadwā*), celles qui assurent à la cité (*al-madīna*) sa composition (*taltaim*) harmonieuse, sa cohésion (*tartabit*) et son organisation (*tantażim*) »¹. Or, ce qui est évident, c'est que tous les événements ne sont pas survenus à son époque pour qu'il puisse les légiférer, ainsi : « il reste alors de nombreuses choses (*al-ašyā'*) qui peuvent advenir à une autre époque (*ğayr zamānihi*) que la sienne... pour lesquelles on a besoin d'une action (*al-fi'al*) définie, déterminée, et au sujet desquelles il n'aura institué (*yušarri'*) aucune loi (*Šarī'a*) »².

Dans cette situation, la cité après la mort du prophète, s'est trouvée confrontée à deux solutions ; et tel est le cas de n'importe quelle cité après l'époque du prophète, qui perd son premier chef idéal. La première de ces solutions est qu'à ce chef succède un autre chef parfait

¹ Al-Fârâbî, 1989b. *op. cit.*, p. 126.

² *Ibid.*

tout autant que lui, comme ce fut le cas des premiers califes parfaits ayant succédé au prophète. Dans cette situation, Al-Fârâbî suggère que le nouveau chef parfait a le droit de légiférer pour la cité, et souligne que :

Lorsque celui qui lui succède (*ḥalafahu*) après sa mort lui ressemble (*miṭluhu*) en tout point, c'est lui qui détermine (*yuqaddir*) ce que le premier (*al-awwal*) n'a pas déterminé ; mais ce n'est pas tout : il doit aussi changer (*yugayyir*) une grande partie de ce que le premier a institué (*yuṣarri'*) en loi (*Ṣarī'a*). Il le détermine autrement (*ḡayr taqdir*) lorsqu'il sait qu'à son époque, c'est le plus approprié (*al-aslah*) ; non que le premier (*al-awwal*) se soit trompé (*aḥṭa'a*), mais il avait déterminé (*yuqaddir*) ce qui, à sa propre époque, était le plus approprié. [Le second] le détermine (*yuqaddir*) selon, ce qui après l'époque du premier, est le plus approprié ; si le premier en avait été témoin, il l'aurait aussi changé. Il en est de même lorsqu'au second succède (*ḥalafahu*) un troisième qui lui ressemble (*miṭluhu*) en tout point, et au troisième un quatrième : le successeur (*al-ḥalīfa*) doit déterminer (*yuqaddir*) de lui-même ce qu'il ne trouve pas déterminé ; il doit aussi changer (*yugayyir*) (*yugayyir*) ce qu'a déterminé son prédécesseur, parce que si celui-ci avait survécu, il aurait également changé ce qu'a changé son successeur.¹

Du moment que le successeur est aussi parfait que son prédécesseur, il a le droit dans ce cas selon Al-Fârâbî, de légiférer pour la cité en ce qui concerne les événements survenus et même de changer les lois instituées par son prédécesseur, s'il apparaît qu'elles ne sont plus adaptées à son époque et nécessitent une relecture et une nouvelle législation. Donc, d'une certaine manière, si le nouveau chef est doté d'un savoir lui permettant d'être à la hauteur de diriger un cité, il a le droit de gouverner sans appliquer les lois de ses précédents, mais mettre en place de nouvelles lois compatibles avec les besoins variables des habitants de sa cité. Et, tel est, à peu près, le cas, de Platon qui, de son côté, a confirmé aussi, comme nous l'avons vu plus haut (le *Politique* 293c-d), que le philosophe a le droit de diriger sa cité sans l'application de la loi, mais surtout en comptant sur sa rectitude qui lui permet de déceler comment réaliser le meilleur et la justice pour sa cité, et ce qu'Al-Fârâbî ajoute ici, c'est ce que ce chef de cité a le droit même de prescrire de nouvelles lois.

Aussi, Al-Fârâbî explique qu'en opposition avec cette première situation ce chef de cité, la seconde mentionne que lorsque le successeur du premier chef de la cité est un nouveau chef qui ne lui ressemble pas en tout point, ce dernier n'a pas le droit de légiférer pour la société mais doit suivre la loi de son prédécesseur, suivant ce qu'indique Al-Fârâbî :

¹ *Ibid.*

Lorsque vient à mourir l'un de ces guides (*Imams*) vertueux (*al-abrâr*) qui sont les rois (*al-mulūk*) véritables et que celui qui lui succède (*ḥalafahu*) ne lui ressemble (*miṭluhu*) pas en tout point, ce dernier doit suivre (*yaḥtaḍī*) fidèlement, dans la détermination (*attaqḍīr*) des actions (*al-af'āl*) et dans tout ce qu'il fait dans tout ce qu'il [a] fait... Il ne doit ni s'opposer (*lā yuḥalif*) à ce qu'il a déterminé (*kaddarahu*), ni rien changer (*lā yuḡayyir*) de cela ; il doit au contraire le garder (*yubqī*) tel quel. Il faut qu'il examine (*yanzur*) tout ce qui doit être déterminé (*taqaddar*) mais dont le premier n'a pas explicitement énoncé la détermination, et qu'il découvre celle-ci, la déduise (*yastanbiṭ*) des choses dont le premier a explicitement énoncé (*ṣarraḥa*) la détermination (*attaqḍīr*). Il est obligé de recourir à l'art (*aṣinā'a*) du *Fiqh* [jurisprudence religieuse].¹

Il est bien clair, chez Al-Fârâbî, que le successeur doit se caractériser par la même perfection que son prédécesseur pour pouvoir changer ses déterminations des actions qu'il a légiférées auparavant et afin de légiférer librement concernant les événements survenus après le premier, du fait qu'il a les mêmes qualifications que l'*Imamat* (philosophe roi). Or, dans le cas contraire, le nouveau chef de la cité doit obligatoirement suivre son prédécesseur dans tout ce qu'il a énoncé sans qu'il ait le droit de changer ses législations. Et même lorsqu'il s'agit d'événements déjà survenus il lui incombe de les déduire à la lumière des déterminations du prédécesseur sans avoir le droit de délibérer indépendamment à partir de ce qu'a institué le précédent chef. Dans cette situation, il doit se référer à la jurisprudence religieuse qui est :

L'art (*aṣinā'a*) qui permet à l'homme de découvrir (*istihṛāḡ*) et de déduire (*istinbāṭ*) la juste détermination (*attaqḍīr*) de chacune des choses dont le fondateur (*wāḍi'*) de la loi (*Ṣarī'a*) n'a pas explicitement énoncé (*ṣarraḥa*) la définition à partir des choses dont il a explicitement énoncé (*ṣarraḥa*) la détermination (*attaqḍīr*), qui lui permet de justifier (*taṣḥīḥ*) cela en conformité avec le but (*al-ḡaraḍ*) poursuivi par le fondateur (*wāḍi'*) de la loi (*Ṣarī'a*).²

Avoir recours à la jurisprudence religieuse chez Al-Fârâbî, dans le domaine de la législation pour la cité vertueuse, semble étrange à l'égard de sa philosophie qui se construit sur la délibération et la démonstration tirées des philosophies de Platon et d'Aristote, du fait que la jurisprudence religieuse est une science religieuse instaurée par les religieux antérieurs à son époque qui a été sauvegardée et a continué à être appliquée par les religieux de son époque qui réfutaient d'ailleurs toute utilisation du *kalam* ou de la philosophie. Cette science repose sur des fondements, qui même s'ils avaient été institués par le religieux *al-Shâfi'* (767-820), étaient connus bien avant son ère, et même avant l'avènement de la philosophie en terre

¹ *Ibid.*, p. 127.

² *Ibid.*

d'Islam, et de ce fait, dans leur instauration les religieux n'ont jamais eu recours à la philosophie.

Ce qui s'avère étrange ici, c'est qu'Al-Fârâbî souligne que le chef de la cité qui n'est pas aussi parfait que le précédent, doit se référer à ces fondements qui représentent les sources du droit musulman traditionnel, sans imaginer que cela puisse nuire aux jugements de ce chef qui d'un côté, ne possède pas les qualités de chef parfait qui lui permettent de bien légiférer pour la cité. En second lieu, il a recours à ces fondements éloignés de la philosophie par conséquent celle-ci ne peut pas lui permettre de bien délibérer ; d'autant plus que l'on sait que, selon la conception philosophique d'Al-Fârâbî, c'est grâce à la philosophie que nous pouvons démontrer les opinions de la religion, qui demeure incapable de réaliser cela, parce qu'elle ne dispose pas des moyens d'opérer une démonstration ; car la philosophie est l'instrument de démonstration des choses spéculatives de la religion, et représente un outil de conditionnement des choses pratiques de la religion.

La contradiction dans laquelle Al-Fârâbî s'est trouvé, consiste dans le fait que : si la philosophie est un instrument de démonstration des choses théoriques, et un instrument de conditionnement des choses pratiques de la religion, il est donc nécessaire que ces deux types de choses se soumettent à la philosophie. Or, la jurisprudence religieuse qui : « doit comprendre deux parties (*al-ağzā'*) : une partie qui porte sur les opinions (*al-ārā'*), l'autre sur les actions (*al-af'āl*) »¹, comme il l'explique, et qui n'a pas été soumise à la philosophie lors de son fondement, est subordonnée à la philosophie ! , suivant ce qu'il avance ici :

Le *Fiqh* qui porte sur les choses (*al-ašyā'*) pratiques (*al-'amalya*) de la religion (*al-milā*) comprend uniquement des choses qui sont les particuliers (*al-ğuzaiyāt*) des universaux (*al-kulīyāt*) que contient la [science] politique (*al-madanī*). Il est donc une des parties de la science politique (*al-'ilam al-madanī*) qui est subordonnée à la philosophie (*al-falsafa*) pratique (*al-'amalya*). Quant au *Fiqh* qui porte sur les choses (*al-ašyā'*) théoriques (*al-nažaryā*) de la religion (*al-milā*), il comprend soit les particuliers (*al-ğuzaiyāt*) des universaux (*al-kulīyāt*) que contient la philosophie (*al-falsafa*) spéculative (*annažaryā*), soit les représentations (*al-miğālāt*) des choses subordonnées à la philosophie spéculative. Il est donc, une partie de la philosophie spéculative et lui est subordonné ; c'est la science spéculative (*al-'ilam annažarī*) qui est le principe.²

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

Cette définition renferme un aspect tout à fait contradictoire de la philosophie d'Al-Fârâbî telle que nous l'avons analysée dans la première partie de cette étude, car il est attesté au cours de l'histoire que la jurisprudence religieuse précède la philosophie dans la culture musulmane, ce qui nous laisse perplexe. Comment peut-il concevoir alors que la jurisprudence soit subordonnée à la philosophie théorique et pratique si elle a été instaurée avant elle ?

Cela montre qu'Al-Fârâbî peine à étudier ce sujet et que sa perception de la législation au sein de la cité vertueuse demeure ambiguë, du moment qu'il considère la jurisprudence religieuse en tant que subordonnée à la philosophie, alors qu'elle ne l'est pas en réalité. Mais, ce qui s'avère le plus surprenant encore est que, comme on le sait d'après sa bibliographie, avant de se consacrer à l'étude de la philosophie, il avait étudié la jurisprudence religieuse et exercé pendant un certain temps le métier de juge. Avant d'être philosophe, il était donc juriste, ce qui implique que la jurisprudence est un art qu'il maîtrisait fort bien. C'est peut-être cela qui lui a permis de la juger subordonnée à la philosophie bien qu'elle ne le soit pas directement, hormis si l'on doit la soumettre à la philosophie pour la démontrer et la conditionner.

Peut-être aussi, que c'est pour cette raison même que la présence des livre des *Lois* de Platon se fait un peu rare, par rapport aux autres ouvrages, dans la conception de la cité vertueuse d'Al-Fârâbî, par le fait que sa perception de la constitution de sa cité parfaite se base sur la capacité de philosopher. Ce fait, l'a poussé à s'entraider constamment des autres ouvrages de Platon hormis les *Lois*. A savoir que sa doctrine musulmane donne de la grande importance à la jurisprudence islamique dans le domaine de la législation, une chose qui peut l'empêcher à se référer à ce livre qui présente plus des consignes nocturnes qu'une réflexion philosophique sur la procédure de législation. Surtout si l'on sait que le grand soucis d'Al-Fârâbî ne se centralise pas sur la jurisprudence, mais, comme nous avons pu le constater, son soucis s'est destiné vers l'effort de s'approfondir dans les sujets philosophiques plus que législative, bien qu'il ait été juriste avant de se consacrer à la philosophie. Dans ce contexte, Charles Genequand, mentionne de sa part, le manque d'intérêt d'Al-Fârâbî envers le sujets des lois autant que domaine de législation et souligne :

Al-Fârâbî ne s'exprime que rarement sur la loi ou les lois en tant que telles, c'est-à-dire sur les lois positives. Le plus souvent, dans les passages politiques de ses ouvrages il se contente de mentionner, excellente ou corrompue, ou les opinions de ses habitants, sans donner d'avantage de détails sur les lois qui conditionnent ou expriment leur conduite ou leurs principes.¹

Apparemment, au sujet des lois, Al-Fârâbî semble préférer rester dans le domaine du dogme, et tient à sacraliser la jurisprudence islamique, même s'il admet la diligence, autant que moyen de législation, sur la lumière de cette jurisprudence basée sur la tradition prophétique et celles des Imams qui l'ont succédé. Cependant, on peut constater que malgré qu'il ait bien eu un contact, direct ou non² avec les *Lois* de Platon, cela ne l'a pas incité à repenser la jurisprudence islamique sur la lumière de ces lois Platonique, puisqu' Al-Fârâbî, tel que le décrit Charles Genequand :

En est donc réduit à décrire ou expliquer l'origine, le fonctionnement, l'application de la loi en se gardant de s'intéresser à son contenu effectif. Dans les nombreux en particulier où il l'aborde en relatif avec le législateur, ce sont les conditions de sa production et de sa mise œuvre qu'il discute en tant que problème philosophique, non les lois concrètes et positives.³

Et bien plus, il a qualifié le livre des *Lois*, sur lequel il a rédigé un commentaire nommé le « *Compendium* », d'ambigu puisqu'il reconnaît que Platon : « avait adopté la voie de l'énigme, des devinettes, du camouflage et de la difficulté »⁴ (Nous traduisons) ; mais Antoine Pageau St-Hilaire, s'exprime à son tour, sur la difficulté du sommaire d'Al-Fârâbî et souligne que : « le *Compendium* des *Lois* de Platon est d'une difficulté inimaginable en raison

¹ Charles Genequand, *Loi moral et loi politique : Al-Fârâbî et Ibn Bağğa*. In *Revue Mélanges* de l'iniversité saint-Joseph. Beirut, Vol 61, p. [491-514], 2008, p. 491.

² Thérèse-Anne Druart explique dans son article : *Le sommaire du livre des Lois de Platon*, in *Bulletin d'études Orientales*, Tome 50, 1998, p [109-115], p112, que : « Puisque le *Fihrist* d'Ibn al-Nadim mentionne deux traductions des *Lois* de Platon, l'une par hunayn ibn Ishaq (mort en 873) et l'autre par Yahya b. Adi, dont l'une au moins celle de Hunayn, était accessible à al-Fârâbî, rien ne nous autorise à rejeter a priori l'hypothèse qu'al-Fârâbî utilisa l'une d'entre elles. Par ailleurs, selon les colophons des manuscrits de Leyde et de Kaboul, notre auteur s'exprime comme s'il avait travaillé directement sur le texte des *Lois*, comme s'il n'avait eu à sa disposition que les neuf premiers chapitres, et comme s'il savait qu'il en existait davantage sans toutefois en connaître le nombre exact. En outre, à la fin de son introduction, al-Fârâbî dit que son but a été de venir en aide à ceux qui voudraient connaître le livre des Lois et l'étudier sérieusement. Ces propos d'al-Fârâbî lui-même confirme cette hypothèse. M. Mahdi s'en est fait l'avocat ».

³ Charles Genequand, 2008, *op. cit.*, p. 494.

⁴ Al-Fârâbî, *le Compendium des Lois de Platon*, in *Platon en Islam*, introduction et notation de Abdurrahman Badawi, Tehran, Institutions Muṭala' āt islāmī, 1972, p. 36.

de son caractère paraphrastique »¹; peut-on entendre par cela que l'ambiguïté des *Lois* de Platon a infecté Al-Fârâbî dans la rédaction de son *Compendium* qui s'argumente en expliquant que la cause du caractère ambigu des *Lois* est dû au fait que Platon a voulu protéger la science, c'est-à-dire, qu'elle ne tombe pas dans les mauvaises mains². Sauf que cet argument, ne paraît pas tangible, puisque Platon n'avait pas besoin de cacher la science des mauvaises mains dans ce livre et la laisser à l'abondant dans ses autres ouvrages, choses qui paraît un peu incompréhensible, mais surtout pas acceptable. Ce qui favorise l'idée de croire, que c'est la conviction législative dogmatique Al-Fârâbî qui le pousse à traité les *Lois* de Platon, d'une manière différente à celle de ses autres ouvrages, surtout si l'on sait que :

Lorsqu'il [Al-Fârâbî] mentionne des lois particulières, comme dans le *Compendium des Lois*, il se contente de poser leur existence comme un donné et d'en tirer certaines conséquences quant à leurs effets, mais sans s'interroger sur leur origine ou le moyen d'en établir de bonnes et de justes. Ailleurs, il s'intéresse à la manière dont elles doivent ou peuvent être utilisées ou mises en œuvre par l'orateur et sur leur rôle dans le débat rhétorique. Cet état de fait, n'est pas étonnant dans le contexte de la civilisation islamique du Xème siècle où l'existence de la *Shari'a* est un donné qui ne saurait être remis en cause. Proposer une législation ne peut consister qu'en une répétition de la *Shari'a*, ce qui est inutile, ou proposer une loi différence, ce qui est impie. Il serait donc plus exact de dire non pas que l'absence de loi positive découle de la coïncidence de la loi et du législateur, mais qu'elle en est la cause. Al-Fârâbî ne fait que tirer implicitement la conséquence du contexte politico-juridique dans lequel il vit.³

La soumission à la jurisprudence islamique était une coutume dogmatique chez tous les penseurs, y compris Al-Fârâbî qui ne pouvait pas faire exception, car il se voyait obligé religieusement de la suivre, et de concevoir que le droit de légiférer n'est confié qu'au chef de cité philosophe et sous la tutelle de la jurisprudence Islamique. Et suivant, cet angle, il a même indiqué que le chef moins parfait, pour légiférer sur sa cité, doit se soumettre à la jurisprudence à la lumière des déterminations énoncées par son prédécesseur qui était évidemment philosophe. Il admet en effet que ce dernier à acquis le savoir divin, donc qu'il a plus de savoir et de sagesse qui lui permettent d'énoncer des actions qui guident la cité vers la félicité, et que bien qu'étant moins parfait que lui, celui qui lui succède doit suivre son chemin et guider les habitants de sa cité vers le bonheur.

¹ Antoine Pageau St-Hilaire, *L'ascète de Fârâbî, Socrate et l'introduction au problème des Lois de Platon*. In Colloque étudiants de philosophie ancienne et médiévale, Université de Laval, hiver 2015, p 1. publié sur le site : <http://www.fp.ulaval.ca/vie-facultaire/conferences-et-evenements/autres-evenements/hiver-2015/colloque-etudiant-en-philosophie-ancienne-et-medievale/lascete-de-farabi-socrate-et-lintroduction-au-probleme-des-lois-de-platon-par-antoine-pageau-st-hilaire/>. Consulté le 01/12/2018.

² Al-Fârâbî, 1972, *op. cit.*, p. 36.

³ Charles Genequand, 2008, *op. cit.*, p. 494.

D'un autre côté, Al-Fârâbî insiste sur l'idée que la continuité de la cité vertueuse, doit être garantie par la succession des chefs parfaits à sa tête, pour que chacun d'eux puisse continuer ce qu'a débuté le précédent, et réaliser les changements nécessaires, tout en respectant bien-sûr la jurisprudence islamique, pour suivre l'évolution, afin d'assurer la félicité de la cité, comme il le souligne ici : « les rois (*al-mulūk*) des cités parfaites (*al-mudun al-fāḍila*) qui se succèdent (*yatawālūn*) à travers les temps divers, sont tous, les uns après les autres comme une seule âme (*annafas al-wāḥida*), comme si c'était un seul roi (*al-malik al-wāḥid*) qui demeurerait tout le temps »¹.

Cependant, la cité demeure vertueuse tant que les chefs qui se succèdent sont de la même perfection que celle requise par le savoir et suivent le même chemin, comme si c'était le même homme qui gouvernait à chaque fois ; de sorte qu'il n'y a pas de changement de système de gouvernement dans la cité. Par conséquent, avec tous les efforts que doit effectuer le chef de la cité pour rendre sa cité vertueuse et réaliser la félicité de ses habitants, comment ces derniers devront-ils être et comment seront leurs âmes au sein de cette cité ?

4. Les habitants de la cité vertueuse

Une cité vertueuse est une cité dont le chef premier qui doit être assurément parfait, garantit, par son savoir théorique et pratique, la réalisation de la félicité pour ses habitants, en déterminant des activités qui doivent les guider vers ce but ultime à la réalisation duquel ils doivent tous participer. Cependant, chaque classe de la cité doit exercer les actions qui lui sont appropriées, suivant ce qu'indique Al-Fârâbî :

Ils ont des connaissances (*al-ma'ārif*) et émettent des actions (*al-af'āl*) qui sont propres à chaque échelon (*al-rutba*) de la société et à chacun des habitants (*ahl al-madīna*), mais chacun se trouvera au comble (*al-ḥal-*) de la félicité (*assa'āda*), en ce qui le concerne individuellement et en ce qui a trait à ceux de son rang².

Suivant la conception d'Al-Fârâbî, chaque classe doit suivre les activités déterminées par la classe qui la précède hiérarchiquement jusqu'à arriver à la classe proche du chef premier qui suit les actions déterminées par lui directement, et ce dans le but de créer l'harmonie et le respect de la réglementation au sein de la cité et par conséquent, le bonheur

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 113.

² *Ibid.*, p. 114.

suprême qui apparaît dans l'aspect psychique de chaque classe ainsi que chaque individu dans la cité, du fait que :

Lorsque chacun d'eux accomplit ses actions (*al-af'āl*), celles-ci lui procurent (*aksabathu*) une bonne disposition (*al-haya'a*) psychique (*nafsāniya*) et parfaite (*al-fāḍila*). Plus il y persévère (*dāwama*) plus sa psychologie (*al-haya'a*) devient puissante et parfaite. Sa force (*al-quwwa*) et ses vertus (*al-faḍāil*) augmentent... Et lorsqu'on persévère dans ses actions (*al-af'āl*), l'art (*aṣinā'a*) qu'on exerce devient plus puissant (*aqwwa*) et meilleur (*afḍal*) ; sa force (*al-quwwa*) se renouvelle et le travail se perfectionne. De même la joie (*alladda*) qui en est tirée est plus grande ; la satisfaction (*igtibāt*) propre de l'homme et l'amour (*al-maḥabbat*) qu'il y porte augmentent.¹

Ainsi, lorsque chaque membre de la cité effectue le travail dont il est chargé, cette situation lui permet d'avoir une disposition psychique parfaite, puisqu'elle crée au fond de lui un sentiment de satisfaction et de bonheur interne qui augmentent à chaque fois que la maîtrise de son travail évolue. Cette situation qui comble l'âme de l'individu dans la cité est décrite par Al-Fârâbî en ces termes :

Tel est le cas des actions (*al-af'āl*) par lesquelles l'homme obtient la félicité (*assa'āda*), plus elles augmentent (*zādat*), plus elles se renouvellent (*takarrarat*) par la persévérance et plus elles rendent l'âme (*annaḥas*)... plus forte (*aqwā*) et meilleure (*afḍal*), plus parfaite (*akmal*) jusqu'à atteindre la limite de la perfection (*al-kamāl*)².

En effet, c'est cette situation qui permet à l'individu d'atteindre la plus haute limite de la perfection, et par conséquent la félicité sur le plan individuel et celui collectif, du moment que la satisfaction de la cité en général réside dans ce que chacun de ses habitants effectue et qui lui a été attribué par nature. Cette idée semble très proche de la conception de Platon qui souligne et déclare que lorsque chacun des habitants de la cité effectue sa tâche, dans ce contexte :

« Ἐκ δὴ τούτων πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾶον, ὅταν εἷς ἐν κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ, σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων, πράττη. »

Le résultat est que des biens seront produits en plus grandes quantité, qu'ils seront de meilleure qualité et produits plus facilement, si chacun ne s'occupe que d'une chose selon des dispositions naturelles et au moment opportun, et qu'il lui soit loisible de ne pas s'occuper des travaux des autres »³.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ Platon, *La République*, 2008d, II, 370c, *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

Platon semble, pour sa part également, convaincu que la satisfaction individuelle et générale dans la cité parfaite, est le fruit de l'engagement de chaque membre de la cité d'effectuer le travail qu'il maîtrise ; et cette situation garantira la justice dans la cité, comme il l'indique : « Ἐκείνη <πόλις> γε τῷ τὸ ἑαυτοῦ ἕκαστον ἐν αὐτῇ πράττειν τριῶν ὄντων γενῶν δίκαια ἦν. » « La cité nous a paru juste quand chacune de ses trois parties s'occupait de sa propre tâche »¹.

Une telle approche de la satisfaction doit démarrer par l'individu et peut avoir un effet positif sur l'ensemble de la cité ; si on peut, dans ce cas reprendre l'exemple de la cité en tant que seul corps, que l'on a vu chez Al-Fârâbî, et dans lequel il a mentionné que chaque organe pratique son métier et le maîtrise pour le maintien de ce corps.

Mais cette conception demeure, tout de même, opposée à celle d'Aristote qui prétend que la satisfaction ne se réalise pas dans la cité lorsque chaque individu exécute sa tâche, car, comme nous l'avons vu chez Aristote, dans son Etat parfait, les citoyens d'une cité n'exercent pas les travaux manuels qui semblent être des métiers légués aux esclaves et ouvriers de peine. Par conséquent, ce sont des citoyens d'une autre catégorie dans la cité qui ne sont pas le même genre de citoyens que celui qui peut participer à la pratique de la politique, ainsi, à ce sujet il déclare :

« Car ce qui est vrai, c'est qu'il ne faut pas ranger parmi les citoyens (*οὐ πάντας θετέον πολίτας*) <des gens sous prétexte que> sans eux la cité ne pourrait pas exister [...]. Parmi les <tâches> indispensables (*τῶν δ' ἀναγκαίων*) ceux qui prennent en charge celles qui concernent un seul individu (*ἐνί*) sont des esclaves (*δοῦλοι*), alors que ceux qui <le font> pour celles <qui concernent> la communauté (*οἱ δὲ κοινοί*) sont des artisans (*βάνανσοι*) et des hommes de peine (*θηῆτες*). [...] Puisqu'en effet il y a plusieurs constitutions (*ἐπεὶ γὰρ πλείους εἰσὶν αἱ πολιτεῖαι*), il y aura aussi nécessairement plusieurs sortes de citoyens (*καὶ εἶδη πολίτου ἀναγκαῖον εἶναι πλείω*) et surtout de citoyens en tant que gouvernés (*καὶ μάλιστα τοῦ ἀρχομένου πολίτου*).²

Cependant, il existe différents genres de citoyens chez Aristote, puisque suivant ce passage, les esclaves et les hommes de métiers peuvent être un autre genre de citoyens dans l'Etat, qui diffère du premier genre qui se caractérise par les citoyens qui participent à la politique de l'Etat, et par conséquent qui gouvernent dans cet Etat, alors que le second genre de citoyenneté, existe dans la cité pour être gouverné, il n'a donc aucune marge de

¹ *Ibid.*, IV, 441d.

² Aristote, *Les Politiques*, 2015, VII, 5, 1278a [2-16], *op.cit.*, trad. par Pierre Pellegrin.

participation à la politique de l'Etat. Ainsi, que ces gens effectuent leur métier parfaitement ou non ne semble pas important pour la perfection de leur Etat. Et de ce fait :

« Εἰ γὰρ ἀδύνατον ἐξ ἀπάντων σπουδαίων ὄντων εἶναι πόλιν, δεῖ γ' ἕκαστον τὸ καθ' αὐτὸν ἔργον εὖ ποιεῖν, τοῦτο δὲ ἀπ' ἀρετῆς· ἐπειδὴ ἀδύνατον ὁμοίους εἶναι πάντα τοὺς πολίτας, οὐκ ἂν εἴη μία ἀρετὴ πολίτου καὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ. ».

S'il est, en effet, impossible qu'une cité soit entièrement composée de gens de bien, et s'il faut néanmoins que chaque citoyen accomplisse correctement la tâche qui lui est dévolue, ce qui ne peut être que l'effet de sa vertu, alors, étant donné qu'il est impossible que tous les citoyens soient semblables, il ne saurait y avoir une seule vertu pour le bon citoyen et l'homme de bien.¹

Par conséquent, la différence de définition entre l'homme de bien et le bon citoyen, chez Aristote, implique que l'importance du métier effectué par chacun d'eux diffère suivant le genre de citoyenneté que possède chacun d'eux, puisque le métier du premier genre de citoyen a un grand effet sur la perfection de son Etat étant donné qu'il participe à sa politique, alors que le métier du second genre n'a pas d'effet sur lui, surtout si l'on sait qu'Aristote paraît convaincu que : « le gouvernant vertueux (*σπουδαῖος*) est bon (*ἀγαθός*) et prudent (*φρόνιμος*), alors que le citoyen n'est pas nécessairement prudent »².

Ainsi, suivant, cette conception qui diverge de celle d'Al-Fârâbî et de Platon avant lui, Aristote juge que la perfection d'un Etat nécessite la perfection de son premier rang de citoyens, ceux qui ont atteint le stade de la véritable citoyenneté et qui participent à la politique de leur Etat, et ainsi, la perfection de cet Etat n'exige pas la perfection de tous ses citoyens. Il ne néglige pas pour autant l'idée que leur contribution s'avère importante pour réaliser le salut au sein de leur Etat, puisqu'il donne l'exemple des marins d'un navire dépend la sécurité de tous :

« Ἡ γὰρ σωτηρία τῆς ναυτιλίας ἔργον ἐστὶν αὐτῶν πάντων· τούτου γὰρ ἕκαστος ὀρέγεται τῶν πλωτῶν. Ὅμοίως τοίνυν καὶ τῶν πολιτῶν, καίπερ ἀνομοίων ὄντων, ἡ σωτηρία τῆς κοινωνίας ἔργον ἐστὶ, κοινωνία δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία. ».

Car la sécurité de leur navigation est entre leurs mains à tous, puisque chacun des marins aspire à ce résultat. Il en est par suite de même avec les citoyens : bien qu'ils soient différents les uns des autres, leur œuvre à tous est le salut de la communauté, communauté qui n'est autre que la constitution.³

¹ *Ibid.*, III, 4, 1276b [37]-1277a [1].

² *Ibid.*, III, 4, 1277a [15-16].

³ *Ibid.*, III, 4, 1276b [26-30].

Cependant, la contribution des citoyens demeure tout de même importante pour réaliser le salut dans l'Etat parfait d'Aristote, sans qu'elle soit une condition nécessaire pour sa perfection ; du fait qu'il relie sa perfection à la perfection de sa constitution qui semble la plus importante pour lui en ce qui concerne le salut de l'Etat.

Une telle conception est différente de celle de Platon, et d'Al-Fârâbî qui semble, tout comme Platon, accorder plus d'importance aux actions des habitants de la cité qu'il lie conditionnellement à la perfection de celle-ci. Par conséquent, il insiste sur le fait que ces actions doivent être fondées sur des connaissances communes que doivent posséder les habitants de sa cité vertueuse, car ce sont précisément ces connaissances là qui construisent les âmes des habitants et ont un effet sur leurs actions, que l'on doit présenter une à une de la façon suivante :

1. La première connaissance que doivent acquérir les habitants de la cité vertueuse est : « la connaissance (*al-ma'ārifa*) de la Cause (*assabab*) Première (*al-awwal*) »¹. Il est donc important que les habitants de la cité vertueuse aient une connaissance de l'essence de l'Être premier, la Cause Première de l'univers, et comprennent que c'est un intellect en acte et que sa substance est une substance en acte sans matière qui engendre par son intellect en acte tous les intellects qui viennent après lui.
2. Les habitants de la cité vertueuse doivent avoir : « la connaissance (*al-ma'ārifa*) de choses (*ašya'*) séparées (*al-mufāriqa*) de la matière (*al-māda*) et la description de chacune, ce qui la caractérise (*yaḥuṣṣuhu*) en qualité en rang »². Ainsi, une connaissance des intellects en acte sans matière émanant de l'Être Premier, s'avère nécessaire pour les habitants de cette cité.
3. La connaissance de la création des existences et leurs rangs par la théorie de l'émanation est importante pour les habitants de la cité vertueuse, puisqu'il faut qu'ils sachent : « connaître (*al-ma'ārifa*) les [intellects] séparés jusqu'à l'intelligence agente (*al-'aḡal al-fa'āl*) et l'action (*al-fi'al*) de chacun d'eux. Puis connaître (*al-ma'ārifa*) les substances (*al-ḡawāhir*) célestes (*assamāwiya*)

¹ Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 121.

² *Ibid.*

et ce qui les qualifie »¹. Effectivement, les habitants de la cité vertueuse doivent connaître les qualifications de l'ensemble des corps célestes dans l'univers pour avoir une approche de l'univers dans lequel ils vivent. De même, il est important qu'ils connaissent aussi : « les corps (*al-ağsām*) naturels (*aṭṭabī'īya*) qui sont au-dessous, comment ils se constituent (*tatakawwan*) et comment ils se corrompent (*tafsad*) »²; parce qu'il est nécessaire qu'ils comprennent comment sont constitués les corps vivants sur terre, afin qu'ils sachent par la suite comment sont constitués leurs propres corps. Et, il faut qu'ils soient convaincus que la création de ces corps est effectuée : « avec précision (*al-iḥkām*), application (*al-itqān*), perfection (*al-ināya*), justice (*al-'adal*) et sagesse (*al-ḥikma*) ; [aussi qu'ils sachent] qu'il n'y a eu ni négligence (*ihmāl*), ni déficience (*annaqas*), ni tyrannie (*al-ğūr*) d'aucune manière [dans leur création] »³, parce qu'ils savent que c'est la création de la Cause Première qui est parfaite en soi et parfaite en ses actes.

4. Après avoir eu connaissance de l'univers qui les entoure et de sa création ainsi que de ses qualités, les habitants de la cité vertueuse doivent se concentrer sur l'étude de leurs propres âmes afin de connaître :

La génération (*kawn*) de l'homme (*al-insān*) et comment apparaissent (*tacomme* les puissances (*qiwwa*) de l'âme (*annaqas*), comment agit sur elles l'intelligence agente (*al-'aqal al-fa'āl*), qui est la lumière (*aḍḍqui*), afin de produire les premiers intelligibles (*al-ma'āqūlāt al-ūlā*), la volonté (*al-irāda*) et le choix (*al-iḥal-i*)⁴.

En effet, il est important pour eux de connaître comment l'humain parvient à intelliger, du moment qu'il doit savoir que c'est grâce à l'intellect agent qu'il parvient à produire des intelligibles qui se transforment en volonté de libre choix pour réaliser les actions qui garantissent leur satisfaction.

5. Il n'est pas possible que les habitants de la cité vertueuse, après qu'ils aient acquis tous ces connaissances, puissent vivre dans la cité en ignorant leur premier chef qui les gouverne, ainsi ils doivent connaître : « le premier chef

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

(*araīs al-awal*) et comment se fait (*yakūn*) la révélation (*al-wahy*) »¹. Cependant, une attention de leur part doit être accordée à leur chef, et ils doivent comprendre comment s'effectue chez lui la Révélation par la divinité. On doit saisir ici, que connaître la procédure de la révélation qui se réalise par la puissance imaginative qui imite les imaginations par cette puissance et en fait des intelligibles, n'existe pas chez tous les premiers chefs, car cette situation représente l'état le plus élevé de la perfection humaine et n'a existé que chez le prophète et les imams postérieurs à lui. Par conséquent, si le premier chef de la cité vertueuse n'a pas atteint ce statut de perfection il n'aura pas la capacité de raisonner la révélation, et dans cette situation les habitants de la cité n'ont pas besoin de se soucier de savoir comment s'effectue la révélation pour lui, mais juste de connaître ses qualités par lesquelles il détermine des activités qui guident la cité.

6. Ainsi, les habitants, qui possèdent les connaissances que l'on vient de citer, doivent savoir en quoi consiste la cité vertueuse et la félicité qu'ils doivent atteindre, suivant ce qu'explique Al-Fârâbî lorsqu'il dit que ces derniers doivent : « Connaître aussi en quoi consiste la cité idéale (*al-madīna al-fāḍila*) et la félicité (*assa'ada*) vers laquelle se dirigent (*taṣṣir ilayha*) les âmes (*al-anfus*) de ses sujets »². Il leur faut, par conséquent, connaître leur rôle au sein de cette cité et se convaincre de l'idée d'atteindre la félicité par les actions qu'il est de leur devoir d'effectuer pour assurer d'abord leur propre satisfaction, puis, la satisfaction générale de leur cité. Cependant ceci ne peut se réaliser si les habitants de la cité vertueuse n'ont pas une idée des cités opposées à leur cité³, pour pouvoir estimer l'importance de la félicité et la noblesse de la mission consistant à l'atteindre. Et c'est pour cette raison qu'ils ont grandement besoin de connaître le sort des âmes après la mort, dans le monde de l'au-delà, afin de valoriser le but ultime de la félicité.

Il est clair qu'il est d'une importance primordiale pour Al-Fârâbî, que les habitants de la cité acquièrent ce savoir afin de pouvoir se montrer utiles pour-eux mêmes et pour leur cité,

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

et pour qu'ils puissent réaliser leur propre satisfaction et atteindre la félicité. Cependant, si l'on admet que ces habitants doivent atteindre le niveau de connaissances estimé par Al-Fârâbî, la question qui se pose ici aboutit à se demander comment ils peuvent acquérir ces connaissances et s'ils peuvent les acquérir au même niveau, ou bien à un niveau de perception, de ces connaissances, adapté suivant les capacités de chacun d'eux.

Al-Fârâbî ne semble pas avoir négligé cette question, du moment qu'il admet bel et bien que l'acquisition de ces connaissances ne se fait pas naturellement, mais volontairement par le biais de l'éducation et l'apprentissage. Il mentionne, ainsi qu'il existe deux manières d'acquérir ces connaissances :

Tout ce savoir (*al-'ilam*) se connaît (*yu'araf*) de deux manières : ou bien les choses s'impriment (*tartasim*) telles qu'elles existent (*mawğūda*) dans les âmes (*al-anfus*), ou bien elles s'impriment (*tartasim*) selon les circonstances (*al-munāsaba*) où elles se présentent par des représentations (*attamīl*) ; dans ce cas ce qui s'imprime (*tartasim*) dans les âmes (*al-anfus*), ce sont les représentations (*al-miṭālāt*) imitatives (*tuḥākīha*).¹

Il est important de comprendre ce passage suivant la conception d'Al-Fârâbî sur la puissance imaginative, par laquelle, l'âme les reçoit en connaissance, du fait que cette puissance imite les intelligibles en acte qui débordent sur elle par la puissance raisonnable. De cette manière, les connaissances s'impriment telles qu'elles existent dans l'âme, et tel est le cas de la grande puissance imaginative qui possède une forte capacité d'imitation. Mais dans le cas où la puissance imaginative ne possède pas cette forte puissance d'imitation des intelligibles en actes, il manifeste que les connaissances s'impriment dans l'âme suivant les circonstances ou sous la forme de représentations et non pas en tant que leurs existences. Et puisque chaque impression dépend de la force de la puissance imaginative de la personne qui reçoit ces connaissances, il en conclut que :

Les sages (*al-ḥukama*) de la cité idéale (*al-madīna al-fāḍila*) connaissent (*ya'arifūn*) ces choses par des arguments (*al-barāhīn*) et par leur propre vision (*al-basā'ir*). Ceux qui suivent hiérarchiquement, connaissent d'après la vision (*al-basā'ir*) des sages (*al-ḥukama*) auxquels ils font confiance. Les autres êtres connaissent (*ya'arifūn*) les choses par les représentations (*al-miṭālāt*) imitatives (*tuḥākīha*), car leurs intelligences n'ont pas les dispositions (*al-haya'āt*) pour les comprendre telles qu'elles existent.²

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

En effet, la force de l'intelligence des sages leur permet d'atteindre les connaissances par l'argumentation ainsi que par leur grande puissance d'imagination, ce qui les aide à réaliser l'impression de ces connaissances dans leurs âmes telles qu'elles existent.

À la seconde étape, il y a une multitude de gens qui par faute d'intelligence, ils reçoivent les connaissances seulement en tant que représentations des imitations et non pas en tant qu'elles existent puisqu'ils n'ont pas les dispositions nécessaires qui leur permettent de recevoir les connaissances en tant que vérité car ils n'ont pas les capacités à les argumenter. Cependant, la distance d'approche ou d'éloignement des connaissances des habitants de la cité vertueuse avec la réalité dépend de la puissance raisonnable de chacun d'eux, du fait que :

La connaissance (*al-ma'ārifa*) du chef (*al-raīs*) de la cité (*al-madīna*) est incontestablement la meilleure (*al-afḍal*). Ceux qui connaissent les choses par les représentations (*al-miṭālāt*) imitatives (*tuḥākīha*), les uns les connaissent selon les représentations (*al-miṭālāt*) assez proches de la réalité (*qarība minha*), d'autres selon des représentations qui s'en éloignent un peu, d'autres encore un peu plus éloignées, et d'autres d'une façon très éloignée.¹

Par conséquent, le premier chef qui a acquis le savoir puisque ses connaissances sont des vérités, doit guider les habitants de la cité dont les connaissances sont des représentations imitatives qui restent plus ou moins éloignées de la réalité sans que cela puisse nuire à la constitution de la cité vertueuse, du moment que les imitations dépendent de la culture de chaque nation. Etant donné que chaque nation et chaque cité qui fait partie de cette nation ont leur propre culture et leur propre mode d'éducation, la raison pour laquelle on trouve différentes imitations suivant ce que souligne Al-Fârâbî est que :

Les imitations (*attahayulāt*) dépendent de chaque nation (*al-umma*) et des habitants de chaque cité (*ahl kul madīna*) ; ce sont celles qui leur sont les plus connues. Cela peut donc varier (*tatanwa'*) selon les nations (*al-umam*) soit totalement soit en partie. Les représentations (*al-miṭāl-m*) ne sont donc pas les mêmes dans les différentes nations (*al-umam al-muḥal-uma*)².

De ce fait, les connaissances de chaque cité se différencient de celles des autres cités ; sans que cela mène à une contradiction entre elles, puisque les représentations de ces imitations donnent parfois naissance à des religions différentes. C'est pour cette raison qu'Al-

¹ *Ibid.*, p. 122.

² *Ibid.*

Fârâbî mentionne que les connaissances sont : « religion (*al-milā*) lorsqu'elles sont dans les âmes (*anfus*) du grand nombre (*al-'amma*) »¹. En effet, puisque les imitations diffèrent d'une cité à l'autre, et d'une nation à l'autre, par conséquent, les représentations des imitations divergent aussi puisqu'elles sont directement reliées à elles. Ainsi, les imitations dépendent de la culture et du mode d'éducation de chaque nation et de chaque cité, ce qui engendre leur variation sans qu'elles soient pour autant opposées les unes aux autres. Muhsin Mahdi explique cette situation et indique que :

Pareils, apprentissage et discipline, ne peuvent être réalisés que par quelques rares individus qui possèdent les meilleures dispositions naturelles... Les autres hommes ne sont capables d'atteindre qu'un niveau limité de cette perfection ; et chacun selon sa capacité ne réalise ce niveau qu'en fonction du genre de régime politique dans lequel il vit et de l'éducation qu'il reçoit.²

Si l'on comprend bien le lien entre les imitations et les cultures et modes d'enseignements des nations et des cités, on peut tout de suite en conclure que les représentations de ces imitations opérées par les habitants de chaque cité dépendent de l'enseignement qu'ils reçoivent dans leur cité. Cependant, cette idée ne semble pas nouvelle ni abordée par Al-Fârâbî pour la première fois, puisqu'il est bien connu qu'elle était répandue bien avant lui dans la philosophie. D'ailleurs Platon, bien avant lui, avait mentionné l'importance de l'éducation dans la cité pour que chaque classe puisse maîtriser le métier qui lui est approprié, à commencer par la classe de guerriers qui doivent être soumis aux enseignements de la première classe dans la cité (les philosophes), qui ont pour mission de leur apprendre à contrôler leurs plaisirs pour maintenir l'équilibre de leur force et la disposer au service de leur cité. Ainsi, lorsque Platon parle de la tâche de l'éducation qui doit être donnée aux guerriers, il présente la métaphore de la teinture lorsque les teinturiers veulent teindre de la laine en poudre qui doivent faire très attention afin que la laine teintée prenne le mieux possible l'éclat de la couleur :

Quand nous avons choisi les guerriers (*τοὺς στρατιώτας*) et que nous les avons éduqués par la musique, <la poésie> et la gymnastique [...] convaincus le mieux possible de la valeur des lois (*ὅπως ἡμῖν ὅτι κάλλιστα τοὺς νόμους πεισθέντες δέξοιντο*), ils les reçoivent de nous comme une teinture, en sorte que leur opinion (*δόξα*) devient grand teint, qu'il s'agisse du jugement concernant les dangers à redouter ou autres choses, en raison de leur nature et du fait qu'ils ont reçu une formation adéquate (*διὰ τὸ τήν τε φύσιν καὶ τὴν τροφήν ἐπιτηδεῖαν ἐσχηκέναι*). Leurs teintures n'auront pas été effacées par ces lessives si redoutables pour délayer que sont le plaisir (*ἡδονή*) – plus à craindre à cette fin que toute

¹ Al-Fârâbî, 2005, *op. cit.*, p. 90.

² Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p.178.

espèce de soude de Chalestra et que l'alcali - et la peine (*λύπη*), la crainte (*φόβος*) et le désir (*ἐπιθυμία*), pires que n'importe quel détergent. Ce pouvoir particulier, cette préservation (*τὴν δὴ τοιαύτην δύναμιν καὶ σωτηρίαν*) en toute circonstance de l'opinion droite et conforme à la loi (*δόξης ὀρθῆς τε καὶ νομίμου*) concernant les dangers à redouter et ceux qui ne le sont pas, c'est cela que moi j'appelle courage (*ἀνδρείαν*), et je m'en tiens là, à moins que tu ne veuilles ajouter quelque chose.¹

Il ressort de ce passage, qu'afin que les guerriers puissent contrôler leurs plaisirs, ils ont besoin d'une éducation qui leur permette d'être vertueux et toujours prêts à défendre l'opinion droite éloignée des plaisirs, et faire en sorte d'être toujours en faveur des lois. Ainsi, il est bien clair que les guerriers ont besoin d'avoir une éducation appropriée à leur disposition pour pouvoir exercer le métier qu'ils ont dans la cité, et que par conséquent ils sont éduqués par les philosophes qui doivent eux aussi être éduqués à leur tour afin d'être également capables de jouer leur rôle qui semble essentiel dans la cité.

Par conséquent, l'éducation des philosophes que Platon nommait gardiens de la cité, diverge de celle des guerriers, car il revient aux philosophes d'éduquer les guerriers après avoir été eux-mêmes éduqués. De ce fait, Platon mentionne que les philosophes doivent suivre une éducation depuis leur jeune âge pour devenir des gardiens de la cité. D'ailleurs il explique tout au long des livres II et III de son ouvrage la *République*, la méthode par laquelle ces jeunes doivent être éduqués pour être les meilleurs gardiens de la cité, puis il dit à la fin du livre III :

« Δεῖ αὐτοὺς τῆς ὀρθῆς τυχεῖν παιδείας, ἥτις ποτέ ἐστιν, εἰ μέλλουσι τὸ μέγιστον ἔχειν πρὸς τὸ ἡμεροὶ εἶναι αὐτοῖς τε καὶ τοῖς φυλαττομένοις ὑπ' αὐτῶν. ».

Il faut leur donner en partage une éducation de qualité, quelle qu'elle soit, s'ils doivent développer la plus grande douceur possible entre eux et à l'égard de ceux qui sont placés sous leur garde »².

Dans ces deux livres, Platon expose ses dons de pédagogue, et indique de quelle manière il serait préférable d'élever ces jeunes pour que chacun d'eux puisse acquérir les qualités suivantes : « philosophe (*φιλόσοφος*), rempli d'ardeur impétueuse (*θυμοειδής*), prompt (*ταχύς*) et fort (*ἰσχυρός*) »³. Ainsi il faut que chacun d'eux ait une éducation qui lui permette d'être philosophe pour mériter d'être l'un des gardiens de la cité. Cela explique qu'il est important

¹ Platon, *La République*, 2008d, IV, 429e-430b, *op.cit.*, trad. par Georges Leroux.

² *Ibid.*, III, 416 [b-c].

³ *Ibid.*, II, 376c.

que les jeunes de la cité reçoivent une éducation de philosophe, tout comme le mentionnent Platon puis Al-Fârâbî à sa suite, qui déclare que le jeune éduqué pour être philosophe :

Doit se confronter (*mutammasikan*) rigoureusement aux actes (*al-af'āl*) vertueux (*al-fāḍila*) [...] et ne pas abandonner (*ġayr muḥillin*) ni tous ni la plupart d'entre eux. De plus, il doit se confronter (*mutammasikan*) rigoureusement aux vertus (*al-faḍāil*) généralement acceptées (*al-mašhūra ġamīla*) et ne pas abandonner (*ġayr muḥillin*) les actes (*al-af'āl*) nobles généralement acceptés. Car si un jeune homme fait tout cela [...] commence (*šara'a*) ensuite à étudier (*ta'alūm*) la philosophie (*al-falsafa*) et à l'apprendre¹.

Al-Fârâbî mentionne que le jeune qui reçoit par conséquent une connaissance appropriée aux philosophes, doit d'abord acquérir les vertus répandues dans leur cité ainsi que les actes de noblesse acceptés par la société avant d'entamer l'étude de la philosophie pour acquérir en plus de cela les qualifiés nécessaires que doit acquérir tout jeune pour être digne du nom de philosophe.

Ainsi, on peut en conclure qu'Al-Fârâbî, tout comme Platon, insiste sur l'idée que les jeunes de la cité qui peuvent avoir des dispositions à être philosophes, aient une condition appropriée à eux, et que les autres habitants de la cité doivent recevoir également une éducation appropriée qui leur permette d'acquérir les connaissances adaptées à leur niveau d'intelligence. De ce fait, ces jeunes reçoivent en éducation des connaissances philosophiques alors que les autres habitants de la cité reçoivent ces connaissances et font d'elles des représentations d'imitations de ces connaissances qui s'avèrent être de la religion qui ne peut être que l'une des représentations de la philosophie, comme l'indique Al-Fârâbî lorsqu'il dit :

Si la religion (*al-milā*) est une représentation humaine (*al-miṭāl insānī*), elle est retardée (*mutāḥira*) à la philosophie (*al-falsafa*) ; et en général, elle cherche (*tas'ā*) à enseigner (*taālīm*) à la multitude (*al-āmma*) les aspects (*al-wuḡuh*) théoriques (*annaẓariya*) et pratiques (*al-'amalya*) développés (*al-madrūsa*) en philosophie (*al-falsafa*) de manière à ce qu'ils puissent (*yaqdirūn*) la comprendre, soit par argumentation (*alburhān*) ou par imitation (*attaḥayul*) soit par les deux². (Nous traduisons).

Cependant, les habitants de la cité qui représentent la multitude, apprennent leurs connaissances par la religion qui est une représentation des imitations, et les aide à percevoir les choses théoriques et pratiques développées en philosophie suivant la méthode qui semble

¹ Al-Fârâbî, 2005, *op. cit.*, p. 91-92.

² Al-Fârâbî, 1990a, *op. cit.*, § 108, p. 131.

la plus appropriée à leur niveau d'intellection, selon ce que souligne Muhsin Mahdi en expliquant cette idée d'Al-Fârâbî :

Pour la plupart des hommes, cette connaissance doit prendre la forme d'une représentation imaginative de la vérité plutôt que d'une conception rationnelle de celle-ci. La raison en est que la majorité n'est pas dotée de la connaissance des choses divines en soi, ou ne peut être formée pour les saisir ; elle peut seulement appréhender les imitations, lesquelles doivent être adaptées aux capacités de compréhension, aux conditions et aux expériences propres des membres d'un régime particulier. La religion contient pareil ensemble de représentations imaginaires¹.

Or, le chef de la cité et la classe de personnes qui l'entourent ne doivent pas apprendre les connaissances par le biais de la religion, mais par la philosophie car chez les sages de la cité vertueuse : « si elles [les connaissances] sont connues (*al-ma'ārūfa*) par les arguments (*albarāhīn*), ne peuvent pas être absolument objet (*al-ma'adū'*) de contradiction (*attanāquḍ*), ni objet de tromperie (*al-muḡālaṭa*) même lorsqu'il sera difficile de les comprendre »². Elles deviennent en effet des vérités dans leurs âmes et tel est le rôle du chef de la cité qui doit être le plus sage d'entre tous. Ainsi, ils doivent posséder un savoir en tant que vérité qui refuse toute contradiction ; pour pouvoir, sous le commandement du chef, guider la cité vers la félicité, puisque la catégorie des gens proches du chef doit lui faire confiance et apprendre de lui les connaissances qui s'impriment dans les âmes telles qu'elles existent par conviction qu'elles sont des vérités.

En effet, tel est le cas chez, Platon et Al-Fârâbî. Il serait intéressant de voir si Aristote a aussi influencé Al-Fârâbî au sujet de l'éducation, comme l'a fait Platon, d'autant plus qu'il est rare qu'Al-Fârâbî ne prête pas attention à ses idées. Pour ainsi dire, Aristote, pour sa part, semble aussi prêter une grande attention à l'éducation, d'ailleurs il lui consacre les deux livres VII et VIII des *Politiques*, dans lesquels il expose des idées sur la meilleure méthode d'éducation possible pour garantir un Etat idéal. Dans un premier temps, il explique que les législateurs de l'Etat ont le devoir de s'occuper avant tout de l'éducation de la jeunesse³, et insiste sur l'idée que le soin d'assurer l'éducation des citoyens de l'Etat relève de la communauté et non de l'initiative privée⁴.

¹ Muhsin Mahdi, *op. cit.*, p.182.

² Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p.122.

³ Aristote, *Les Politiques*, 2015, VIII, 1, 1337a [10-15], *op.cit.*, trad. par Pierre Pellegrin.

⁴ *Ibid.*, VIII, 1, 1337a [20-25].

Cependant, la différence entre la conception d'Aristote sur l'éducation et celle de Platon et d'Al-Fârâbî, se résume au fait que contrairement à eux, qui semblaient très sûrs d'eux concernant le classement des sujets de connaissances qu'il faut apprendre aux habitants de la cité, chacun selon sa classe dans la cité, Aristote estime qu'il s'avère extrêmement difficile de définir le classement des sujets à apprendre aux jeunes dans l'Etat. Et il se trouve même perplexe dans cette situation et se demande avec inquiétude : « πότερον πρὸς τὴν διάνοιαν πρέπει μᾶλλον ἢ πρὸς τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος. » « s'il convient de viser au développement de l'intelligence plutôt qu'à celui des qualités de l'âme »¹.

Apparemment, l'inquiétude d'Aristote porte sur l'utilité d'enseigner aux jeunes de l'Etat tous les arts ou non, puis il en vient à avoir la conviction que la meilleure façon d'enseigner aux jeunes consiste à ce que :

« Ὅτι μὲν οὖν τὰ ἀναγκαῖα δεῖ διδάσκεσθαι τῶν χρησίμων, οὐκ ἄδηλον· ὅτι δὲ οὐ πάντα, διηρημένων τῶν τε ἐλευθερίων ἔργων καὶ τῶν ἀνελευθερίων φανερόν, (καὶ) ὅτι τῶν τοιούτων δεῖ μετέχειν ὅσα τῶν χρησίμων ποιήσει τὸν μετέχοντα μὴ βάνασσον. ».

Certes, il n'est pas douteux qu'il faut être instruit dans ceux des <arts> utiles qui sont indispensables, mais il est manifeste que ce n'est pas à toutes <les tâches> - qui se divisent en celles qui conviennent à un homme libre et celles qui en sont indignes – qu'il faut participer mais à celles <des tâches> utiles qui ne transforment pas celui qui s'y livre en <sordide> artisan.²

Il est évident, d'après ce passage, qu'Aristote fait une grande distinction entre l'éducation appropriée à l'homme libre dans l'Etat et celle appropriée aux gens qui pratiquent des activités serviles, point que ni Platon ni Al-Fârâbî n'ont mentionné, ce qui marque la différence entre eux deux et Aristote qui, suivant sa classification des habitants basée sur la citoyenneté constitutionnelle, classe les citoyens en citoyennetés distinctes.

Pourtant, Aristote demeure tout de même d'accord avec eux deux, sur la nécessité d'enseigner les vertus à l'homme libre qui n'est autre que le citoyen, qui est ou bien gouvernant ou bien gouverné dans l'Etat afin qu'il soit un homme bon. De ce fait il faut donc :

Affirmer qu'en un sens les gouvernants et les gouvernés sont bien les mêmes (*ὡς τοὺς αὐτοὺς ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι*), mais qu'en un autre sens sont autres (*ὡς ἑτέρους*). Et par conséquent, leur éducation (*τὴν παιδείαν*) doit forcément, en un sens, être la même (*ὡς*

¹ *Ibid.*, VIII, 2, 1337a [39].

² *Ibid.*, VIII, 2, 1337b [4-9].

τὴν αὐτήν) et en un autre sens, différente (ὡς ἐτέραν). Et, en effet, celui qui est appelé à bien commander (τὸν μέλλοντα καλῶς ἄρχειν) doit débiter, comme on dit, par obéir (ἀρχθῆναι) [...] [Et] puisque, selon nous, la vertu d'un citoyen et d'un magistrat est la même (πολίτου καὶ ἄρχοντος τὴν αὐτὴν ἀρετὴν εἶναι) que celle du parfait homme du bien (τοῦ ἀρίστου ἀνδρός), et que c'est la même personne qui doit d'abord obéir (ἀρχόμενον πρότερον) et plus tard gouverner (ἄρχοντα ὕστερον), le travail du législateur (τῷ νομοθέτῃ) consistera à rechercher comment les citoyens deviennent des hommes de bien (ἄνδρες ἀγαθοί), et par quels moyens pratiques (διὰ τίνων ἐπιτηδευμάτων) y parvenir, et à déterminer quelle est la fin de la vie parfaite (τί τὸ τέλος τῆς ἀρίστης ζωῆς).¹

Par conséquent, selon Aristote, l'importance d'enseigner au citoyen de la cité s'avère majeure, car il revient à l'éducation seule d'aider le citoyen à avoir les vertus pour être un homme bon. Puisque sa bonté consiste à ce qu'il obéisse en premier lieu aux lois de la cité en tant que citoyen gouverné, pour qu'il puisse ensuite devenir gouvernant. Ainsi, il apprend à participer à la politique de son Etat à la fois en tant que gouverné et gouvernant.

En conclusion, l'éducation demeure le grand souci de ces trois philosophes, que sont Platon, Aristote et Al-Fârâbî, même si chacun d'eux la conçoit suivant les principes de sa philosophie. Et même s'il existe des différences entre leurs conceptions, le bonheur en tant que but ultime les réunit tous les trois, dans leurs perceptions de la cité vertueuse, même s'ils ne sont pas d'accord sur sa définition. C'est d'ailleurs pour cette raison même qu'Al-Fârâbî affirme qu' : « Il arrive que des cités vertueuses (*al-mudun al-fâḍila*) et des nations vertueuses (*al-umam al-fâḍila*) aient des religions (*al-milal*) différentes (*al-mufâriqa*), alors que toutes tendent vers la même félicité (*assa'âda*) et vers les mêmes buts (*al-aḡrâd*)»², ce qui laisse entendre que l'important pour une cité c'est qu'elle prenne la félicité en tant que but, puis ensuite, c'est à elle seule qu'il appartient de définir les détails de cette félicité.

L'essentiel est qu'elle se base sur les vertus et qu'elle se constitue sur le principe de la réalisation du bonheur général, qu'elle nomme ensuite philosophie, religion, peu importe, l'essentiel est d'avoir la volonté de l'atteindre et de s'engager de toute son âme pour le réaliser par toutes les actions à notre disposition en tant que gouvernés et gouvernants. Puisque la félicité est le but qui dépasse la mort du moment que ses fruits ne sont récoltés que dans l'au delà dans l'autre monde, lorsque les âmes des habitants de la cité vertueuse seront

¹ *Ibid.*, VII, 14, 1332b [40] -1333a [15].

² Al-Fârâbî, 1990b, *op. cit.*, p. 122.

unies les unes aux autres, la satisfaction la plus parfaite leur est parvenue, comme le souligne Al-Fârâbî lorsqu'il dit que :

Plus les âmes (*al-anfus*) séparées (*al-mufâriqa*) des corps (*al-abdân*) qui sont semblables (*al-mutašâbiha*) augmentent en nombre et s'unissent (*ittaşallat*) les unes avec les autres par les liens (*ittišâl*) d'intelligible (*al-ma'aqûl*) à intelligible (*al-ma'aqûl*), plus le plaisir (*attalâd*) de chacune d'elle augmente (*azyad*) et s'intensifie. Et chaque fois que d'autres âmes (*al-anfus*) viennent se joindre à elles, le plaisir (*attalâd*) des dernières arrivées augmente (*azyad*) par la rencontre avec les premières. Celles-ci aussi voient leur plaisir (*attalâd*) augmenter (*azyad*) par l'arrivée des dernières, car chacune d'elles intellige (*ta'aqil*) son essence (*addât*) et intellige (*ta'aqil*) plusieurs fois une essence semblable (*mišla dâtiha*) à la sienne, alors augmente la qualité (*al-qayfiya*) de ce qui est intelligé (*mâ yu'aqal*) ... et comme les âmes (*al-anfus*) se succèdent (*tazdâd*) sans fin [...] le plaisir (*attalâd*) chez chacune [augmente] d'une façon indéfinie.¹

Par conséquent c'est vers cette félicité que les âmes doivent diriger leur pensée et leurs activités en ce bas monde pour l'acquérir dans l'au-delà. Et de ce fait, elle est une sorte de récompense finale pour toute une durée de vie sur terre collée à la matière et il convient de lutter pour ne pas succomber devant ses plaisirs charnels et désirs sensuels. Par conséquent, comme l'indique Henry Corbin :

La cité idéale n'est point pour Fârâbî sa propre fin à elle-même. Elle est un moyen d'acheminer les hommes vers une félicité supraterrrestre. Lorsqu'elles franchissent les portes de la mort, les cohortes des *vivants* vont rejoindre les cohortes de ceux qui les ont devancées, au-delà, et elles s'unissent intelligiblement à elles... Par cette union d'âme à âme, la douceur et les délices de ceux qui partirent les premiers, sont sans cesse indéfiniment accrus et multipliés.²

En effet, c'est ce qui fait d'une cité un navire, telle que l'a qualifiée Aristote, dont chacun de ses membres doit avoir le souci et la responsabilité de la protéger de la noyade, pour assurer son arrivée à destination saine et sauve. Elle doit également ressembler dans sa perfection, selon Al-Fârâbî, à la beauté de l'univers et son équilibre qui assure son harmonie, et même si on sait qu'aucune cité ne peut atteindre le stade de perfection, elle doit tout du moins être constituée sur le savoir et dirigée par des gens de savoir qui soient capables, par leur savoir, de la guider vers la perfection.

¹ *Ibid.*, p. 115.

² Henry Corbin, 1986, *op. cit.*, p. 234.

Il reste tout de même beau de voir que Platon, Aristote et Al-Fârâbî ont souhaité que les êtres humains tentent vraiment de toute leur force de constituer des cités qui soient les plus parfaites possible. Leur conviction était si forte qu'ils ont mis en place toute une philosophie, chacun de son côté, pour présenter les grandes lignes philosophiques qui pourraient peut-être diriger l'humanité vers la concrétisation de ce rêve, il faut juste prendre leurs philosophies en considération en raison de leur grande importance puisqu'elles peuvent illuminer le chemin vers la perfection qui demeure, quelle que soit sa définition, le rêve ultime de toute l'humanité. On souhaite pour notre part, que cela puisse se réaliser un jour afin que les nations soient parfaites à leur tour, ce qui se reflètera alors sur toute la terre et la rendra plus belle et plus parfaite que jamais.

CONCLUSION

La philosophie islamique, constituée à partir de l'époque Abbasside, forme une rencontre tout à la fois passionnante et tumultueuse, entre la raison et la foi. En effet, elle ne représente pas une simple traduction de la philosophie grecque de l'Antiquité, dans une réception purement passive ; bien au contraire, elle incarne une association religion-philosophie porteuse de questions qui lui sont spécifiques, suivant un échange qui fait tout son possible pour respecter l'ordre de la raison. Ainsi, les débuts de la philosophie islamique remontent à l'époque où sont apparus les écrits de philosophes musulmans, dont la mission ne se limitait pas à une simple restitution des écrits des philosophes grecs, surtout Platon et Aristote, puisqu'en plus de leur contribution à l'émergence d'un dialogue entre la philosophie grecque et la religion musulmane, ils ont pu faire naître de nouvelles problématiques dans ces deux disciplines.

Tel fut le cas d'Al-Fârâbî, qui a contribué à enrichir la rencontre entre sa théologie musulmane Shiite et la philosophie grecque dans ses écrits, bien qu'il n'ait pas connu la langue grecque, mais les traductions de son époque qui étaient reconnues pour leur méthodologie scientifique accréditée par la maison de sagesse de Baghdâd, lui ont permis de se rapprocher de cette philosophie et de mettre en place une philosophie qui lui était propre. C'est bel et bien la méthode de Hunayn Ibn Ishaq qui contribua à la transmission de la philosophie grecque en terre d'Islam, et a permis à la culture musulmane de s'enrichir. Son activité représenta, en effet, une étape décisive dans l'histoire de la traduction. Son souci de la grande exactitude rendait nécessaire soit de retraduire les textes philosophiques et scientifiques courants, soit d'améliorer les traductions déjà existantes en procédant à un examen minutieux du texte originel.

Cependant, en tant que théologien Shiite, Al-Fârâbî a adopté la tendance philosophique Néoplatonicienne, et a tenté, en même temps, de concilier le Platonisme et l'Aristotélisme, dans le but de mettre en place une conception rationnelle de sa religion en suivant le principe consistant à se servir de la philosophie pour démontrer les choses spéculatives de la religion et conditionner les choses pratiques. De ce fait, comme nous l'avons vu dans cette étude, son approche lui a permis de constater que ce sont les opinions vraies qui constituent la religion vertueuse. Ces opinions sont acquises par une science qui n'est autre que la philosophie. Ainsi, l'utilité de la philosophie se manifeste par sa capacité à démontrer les choses spéculatives et à conditionner des choses pratiques de la religion qui

s'avère incapable de réaliser cela toute seule. Bien sûr cela n'aurait pas pu être possible sans la structuration d'une philosophie linguistique qui lui a permis de rationaliser le langage religieux et de le rendre philosophique. Il n'a pas essayé de décrire un phénomène de formation de la langue, mais a tenté d'expliquer la nature du langage telle qu'elle est saisie dans l'opération de dénomination. Et de ce fait, il a lié le langage à l'acte de la connaissance. Ainsi, il serait possible de constater que sa réflexion sur la question de l'origine du langage découle du fait qu'elle n'est pas la description d'une origine supposée mais une analyse de la langue en tant qu'instrument de connaissance.

Dans sa tentative de conciliation entre Platon et Aristote, Al-Fârâbî semble croire que la vérité existe dans cette conciliation, ce qui l'a poussé à attribuer à Aristote le livre (*La Théologie*); cependant, cet ouvrage n'est pas la raison principale qui l'a amené à cette tentative, mais davantage sa conviction de l'unité de la sagesse qui a pu être disséminée dans les livres de ces deux philosophes tout en ne pouvant jamais se contredire elle-même. Ainsi, et suivant cette conviction, il s'est servi de ses connaissances des traits philosophiques de Platon et d'Aristote, et est parvenu à en conclure que la philosophie est la science des sciences, que c'est à elle seule que doivent obéir les autres sciences, et que de plus, le philosophe qui la détient, détient par conséquent par là-même les autres sciences. C'est justement à la lumière de cette conception qu'il constitue sa théologie sur la base des idées suivantes :

- L'Être Premier est un intellect selon l'influence de Platon sur Al-Fârâbî. Mais il est aussi intelligible parce qu'il est un intellect, car ce qui est Intelligence par son Ipséité n'a pas besoin, pour être intelligible, d'une autre essence en dehors de lui afin de l'Intelliger. Al-Fârâbî a surpassé son maître Platon sur ce point.
- L'Essence de l'Être Premier, qui est indivisible, est loin de toute matière, et il paraît ici vraiment exister une grande harmonie entre les deux philosophes que sont Platon et Aristote.
- Al-Fârâbî divise les existants en deux catégories : la première est constituée de l'être Premier dont l'existence est obligatoire, et la seconde renvoie aux autres existants dont l'existence est possible. Une telle division représente l'une des plus importantes idées avec lesquelles il a pu contribuer à l'évolution de la philosophie humaine.

- Al-Fârâbî part d'une définition bien précise de Dieu dans son esprit, et à partir d'elle, essaie de prouver son existence par la preuve ontologique, sur la base du constat que la conception de l'essence de dieu signifie nécessairement son existence.
- Les existences possibles sont existentiellement liées à une série de causes qui remontent jusqu'à la cause première qui est leur première cause. Par conséquent, l'Être Premier est leur cause première, d'où la nécessité de son existence par la preuve cosmologique. C'est la preuve même dont s'est servi Aristote avant Al-Fârâbî.
- La non-existence d'un opposé à l'Être Premier est la preuve de son existence en tant qu'existence divine parfaite et unique. Cette négation totale de toute division de la substance de l'Être Premier reflète encore une fois l'influence de Platon sur la philosophie d'Al-Fârâbî.
- L'Être Premier, dont l'existence est obligatoire et nécessaire, est lui-même réalité parce qu'il est intellect et son essence s'intelligit par elle-même sans avoir besoin d'autre chose en dehors d'elle pour s'intelligir.
- Al-Fârâbî ne se contente pas de dire que l'Être Premier est sage ou savant autant que dieu comme en est venu à le dire Platon, mais il voit qu'il est lui-même la connaissance la plus parfaite et donc savoir, parce qu'il est lui-même l'intellect, la vérité et la réalité intelligible la plus parfaite.
- Le savoir de l'Être Premier sur les existences possibles changeantes n'est opéré que d'une manière universelle, c'est pourquoi son savoir ne change pas et par conséquent son essence ne change pas non plus par le biais du changement des existences possibles changeantes et périssables. Al-Fârâbî, influencé par Platon et Aristote, considère l'Être Premier comme l'un des vivants, dont la vie est la plus parfaite qui soit.
- La théorie de l'Emanation d'Al-Fârâbî se base essentiellement sur son principe de classification des existences, selon laquelle il existe deux genres d'existences : obligatoire et possibles. L'Emanation des existences possibles n'a nullement besoin d'instrument, car l'Être Premier n'a besoin que de lui-même pour faire successivement

émaner les autres intellects. Et pour faire exister l'intellect suivant, il suffit à chacun d'eux de penser à l'Être Premier et de penser à lui-même pour qu'émane l'intellect suivant, dont la propre substantification nécessite l'existence des existences parfaites qui sont les astres et les sphères. C'est au niveau du onzième intellect que s'arrête l'émanation des intellects dont la substantification nécessite des existences parfaites qui sont les astres et les sphères, série qui commence par le premier ciel et s'achève au niveau de la lune.

- Il existe une certaine hiérarchie suivant la théorie de l'émanation entre les existences, celle qui est obligatoire et celles qui sont possibles. Cette hiérarchie débute par l'Être Premier dont l'existence est obligatoire et se suit par les autres existences qui sont toutes possibles et qui se terminent avec la matière.
- La relation, entre l'Être Premier et les autres existences, ne s'arrête pas au niveau de la création, comme le prétendait Platon dans sa théorie, et de plus l'Être Premier ne se contente pas de faire mouvoir les substances dans ce monde, comme l'affirmait Aristote dans sa théorie, cette relation dépasse tout cela, puisque c'est l'Être Premier qui est le créateur de toutes les existences par l'émanation et que c'est donc lui son organisateur dans une hiérarchie et un ordre parfaitement parfaits, à partir de sa Substance qui est une substance qui demeure elle-même.
- La différence entre les existences possibles suit leur rapprochement ou leur éloignement de l'existence obligatoire de l'Être Premier. Ainsi, la moins parfaite des existences possibles est la matière, puisqu'elle est classée à la dernière place des principes sur lesquels se base la constitution des corps et des accidents.
- La procédure d'émanation ne peut se réaliser, selon Al-Fârâbî, sans la qualité du savoir avec laquelle se caractérise l'Être Premier, parce que les existences possibles ayant hiérarchiquement émané de lui lorsqu'il pense à lui-même, et chacun des intellects ayant émané de lui, fait émaner de soi l'existence suivante lorsqu'il pense à l'Être Premier et à soi.

Par conséquent, la manière dont Al-Fârâbî se sert de la philosophie en tant qu'outil de démonstration rationnelle, n'est en réalité que la plateforme d'une vision politique par laquelle il a aspiré à la constitution d'une cité vertueuse fondée sur les vertus et dont le but ne serait que d'atteindre la félicité. Il s'agit là d'une vision construite sur la base d'un principe qui rassemble la vision politique de Platon et celle d'Aristote, mais à la lumière de la théorie de l'Imamat Shiite. Il met en place sa propre théorie prophétique, qui réfute la théorie Shiite qui reconnaît seulement pour sa part les *Imams* qui sont désignés par un Décret de Dieu communiqué par le Prophète ou par l'*Imam* précédent, et sans qu'ils fournissent aucun effort pour acquérir de connaissances qui leur soient parvenues par le biais de la divinité, du fait qu'il conditionne le mérite du nom Imam à l'acquisition de la connaissance par l'imam qui doit fournir un grand effort pour les acquérir afin d'être nommé Roi-philosophe. En effet, grâce à sa théorie prophétique, il a donné naissance à une vision politique philosophique, mais qui est demeurée fidèle à sa théologie Shiite tout en essayant de la rendre perceptible et rationnelle, ce qui lui a permis de présenter les idées suivantes :

- Grace à cette étude, nous avons pu constater le rapprochement entre la théorie prophétique d'Al-Fârâbî et la conception de la *theia moira* dans la philosophie de Platon, un rapprochement qui se fait pour la première fois suivant une vision qui étudie le Don Divin, sous un angle philosophique, loin des interprétations dogmatiques ambiguës et irrationnelles. Un rapprochement, qui fait de l'imam un philosophe Roi par l'acquisition, à l'aide d'un Don Divin, des connaissances qui lui permettent de le devenir. En fait, le pouvoir de philosopher est un Don Divin attribué à l'Imam qui devient proche de la divinité grâce à ses efforts d'amélioration de ses connaissances, par le biais de sa puissance imaginative par laquelle il arrive à intelliger ce don tout en le rendant intelligible.
- Al-Fârâbî n'admettait pas la prédestination Shiite, car, selon lui, l'*Imam* ne reçoit pas ce Don divin « *theou* » qui fait de lui un pieux, mais c'est parce qu'il est pieux qu'il reçoit ce Don ; s'il en bénéficie c'est parce qu'il fait travailler sa puissance imaginative pour produire des intelligibles suivant le concept Platonicien qui explique que le Don Divin est un moyen qui nous permet d'atteindre les connaissances et t'intelliger pour être un vrai philosophe.

- Cela explique que chaque être humain est, d'une certaine façon, un prophète grâce à ce Don qu'il possède s'il parvient à s'en servir pour intelliger, puisque ce Don reflète la capacité à penser à délibérer et contempler l'univers et l'intellect en acte Premier en tous ses actes afin de se rapprocher de son savoir divin, rapprochement rendu possible grâce au Don légué aux humains.
- D'après Al-Fârâbî, le philosophe est lui-même le gouvernant suprême qui possède tout à la fois les sciences théoriques et la faculté de les utiliser pour guider la cité vertueuse vers le bonheur. Il est en cela influencé par le point de vue d'Aristote.
- Prolongeons l'eudémonisme grec, en particulier Aristote, Al-Fârâbî pose le bonheur comme fin de la politique, parce que selon lui, l'état le plus parfait est évidemment celui où chaque citoyen, quel qu'il soit, peut, grâce aux lois, pratiquer le mieux la vertu, et s'assurer le plus de bonheur. Ce philosophe qui possède une grande capacité à intelliger et en même temps à délibérer, est lui-même le gouvernant suprême qui doit guider la cité vertueuse vers le bonheur.
- La conception qu'a Al-Fârâbî de la cité heureuse selon laquelle celle-ci doit être gouvernée par un chef premier qui soit philosophe au premier sens et législateur dans le second, nous permet de saisir que l'influence Aristotélicienne est présente chez Al-Fârâbî, ce qui conduit ce dernier à se tourner vers une science pratique qui est la science politique. Cette science doit être présente chez le philosophe qui est chef d'Etat pour qu'il soit à la hauteur de sa quête de réalisation du bonheur de la cité.
- La science politique doit être une science visant à atteindre le Bien Suprême ; cependant, chez Aristote ce bien est atteint en ce bas monde, alors qu'en revanche, Al-Fârâbî perçoit pour sa part que le bien suprême doit être atteint dans l'au-delà, d'après sa religion musulmane qui se base sur la réponse divine de l'au-delà concernant la révélation divine. Il en résulte que la science politique constitue, selon la conception Fârâbienne, un moyen d'atteindre le bonheur suprême qui est atteint dans l'au-delà, et qui doit être atteint par le bonheur présumé en ce bas monde.

- La présentation d'Al-Fârâbî, donne l'image d'un prince qui n'est pas simplement prince par héritage mais est également un philosophe possédant toutes les qualités nécessaires pour gouverner un Etat et délibérer en faveur du rétablissement du bonheur suprême ; ce qui implique que ses qualités lui permettent de posséder une science politique ou une science "principale", lui servant à bien délibérer pour mériter le nom de prince qui se réfère au philosophe.
- Toutes les cités dont le but ne consiste pas à atteindre le bonheur suprême de l'au-delà sont des cités opposées à la cité vertueuse. Effectivement, ce sont des cités plus ou moins égarées de cette cité selon leur éloignement à l'égard des vertus. En fait, ces cités sont : la cité fondée en vue de l'acquisition du strict nécessaire, la cité étrangère à la sagesse, la cité corrompue, la cité aux buts dévoyés, la cité oligarchique, la cité hédoniste, la cité timarchique, la cité tyrannique et la cité tyrannique. Ces cités sont toutes des cités éloignées des vertus et n'ont pas la félicité pour but suprême, ce qui fait que leur vie, même si elle semble, pour certains, heureuse, est en réalité malheureuse. Reste à savoir que la cité démocratique est la seule capable d'octroyer la liberté aux habitants et qui leur permet de choisir de se diriger vers la sagesse, ce qui peut ouvrir les portes à l'apparition d'une classe de gens vertueux susceptibles de contribuer à l'amélioration de cette cité et son passage de cité éloignée de la sagesse à cité pleine de sages qui participent à la divulgation des vertus.
- Al-Fârâbî essaie d'appliquer le principe d'unification du système macrocosmique de l'univers à son système microcosmique, en débutant par l'idée que son Dieu unique, l'Être Premier, dont l'existence est parfaite, a créé l'univers d'une manière parfaite, et que de ce fait l'univers est parfait en tant que création, car son existence s'étend par le biais de celle de l'Être Premier. Ainsi, l'idée d'une cité vertueuse suivant le modèle universel, ne peut se réaliser chez Al-Fârâbî par nature, mais par volonté, lorsque les habitants de la cité se consacrent à réaliser la félicité par des actions volontaires telles que les arts et des activités du même type. Mais ce qui peut attirer l'attention, dans cette conception, est le rapprochement étroit entre la volonté et la raison.

-
- La mission du chef de la cité consiste à mettre de l'ordre dans celle-ci, il est par conséquent la cause de son existence avec toutes ses parties, du fait qu'il a le devoir de les mettre toutes en mouvement selon leurs rangs, afin qu'elles acquièrent les actes volontaires qui deviennent des habitudes en elle, dans le but de pouvoir assurer leur bon fonctionnement. Et qui plus est, en cas de détérioration de l'une des parties, le chef doit être capable de prendre les mesures nécessaires pour faire cesser cette détérioration et remettre de l'ordre au sein de cette partie.
 - Le premier chef a acquis le savoir et ses connaissances sont des vérités, il doit guider les habitants de la cité dont les connaissances sont des représentations imitatives qui demeurent plus ou moins éloignées de la réalité sans que cela puisse nuire à la constitution de la cité vertueuse, du moment que les imitations dépendent de la culture de chaque nation, étant donné que chaque nation et chaque cité qui fait partie de cette nation ont leur propre culture et leur propre mode d'éducation.
 - Les habitants de la cité vertueuse doivent acquérir le savoir afin de pouvoir se montrer utiles pour eux-mêmes et pour leur cité, et de pouvoir réaliser leur propre satisfaction et atteindre la félicité. Et si l'on comprend bien le lien entre les imitations et les cultures et modes d'enseignements des nations et des cités, on peut tout de suite en conclure que les représentations de ces imitations opérées par les habitants de chaque cité dépendent de l'enseignement qu'ils reçoivent au sein de leur cité.
 - L'idée d'éducation ne semble pas nouvelle ni abordée par Al-Fârâbî pour la première fois, puisqu'il est bien connu qu'elle était répandue bien avant lui dans la philosophie de Platon et Aristote et qu'elle demeure le grand souci de ces trois philosophes, que sont Platon, Aristote et Al-Fârâbî, même si chacun d'eux la conçoit suivant les principes de sa propre philosophie. Et même s'il existe des différences entre leurs conceptions, le bonheur en tant que but ultime les réunit tous les trois, dans leurs perceptions de la cité vertueuse, même s'ils ne s'accordent pas sur sa définition.

En conclusion finale, Al-Fârâbî s'est servi de la philosophie dans le but de mettre en place une vision politique religieuse de la cité vertueuse en s'appuyant sur une base philosophique qui n'est autre qu'un effort fourni de sa part pour défendre sa propre religion et garder son règne idéologique et politique. Principalement, dans ce contexte, il semble, parfois, en accord avec Platon et Aristote tout en étant, à d'autres moments, en accord avec l'un d'eux contre l'autre, mais il arrive qu'il se trouve en désaccord avec eux deux lorsque leurs philosophies s'opposent à ses propres convictions religieuses, et le poussent à favoriser ses convictions concernant leurs philosophies. Il s'agit bien là d'une preuve que sa tentative de conciliation entre Platon et Aristote n'est en réalité qu'une tentative de rationaliser sa religion pour la défendre et la consolider afin de la rendre encore plus perceptible et en mesure de construire une cité la plus puissante et plus parfaite possible.

Cette conclusion a permis de faire apparaître des problématiques dans sa philosophie qui mériteraient que lui soient consacrées des études séparées et approfondies portant en particulier sur sa théorie de l'Emanation qui a besoin d'une étude comparative entre elle et la philosophie de Plotin, ainsi que sa théorie prophétique avec la philosophie de Platon, car il serait intéressant d'étudier la manière dont le don de la divinité accordée à certaines personnes leur permettent d'acquérir des connaissances qui les rapprochent du savoir du Divin. Plus avant, il serait important d'étudier le sujet de la félicité dans sa propre conception de celle d'Aristote puisqu'il n'est logiquement pas possible de pouvoir convaincre un humain d'une félicité suprême dans l'au-delà puis de le pousser à constituer un cité vertueuse, parfaite et prospère, en ce bas monde.

Il émerge aussi, suite à cette recherche, le problème de sa théorie de l'éducation qu'il s'avérait impossible d'étudier d'une manière très approfondie, même si nous avons constaté qu'elle mérite une grande attention car il serait important de savoir comment Al-Fârâbî peut concevoir la manière d'éduquer les habitants d'une cité pour les rendre vertueux afin qu'ils soient capables de la rendre aussi vertueuse. On peut, soulever, aussi, le problème des *métèques*, qui sont reconnus dans la jurisprudence islamique autant que (*Dhimmi*) signifiant des non-convertis à l'Islam, puisque le statut de citoyenneté n'était réservé qu'aux musulmans, et tout autre personne adoptant une religion différente devait être reconnue autant qu'étrangère. il y'a encore problème des esclaves qui avaient une situation spéciale dans cette

jurisprudence, et on ne connaît pas non plus leur situation dans la cité vertueuse d'Al-Fârâbî, ni celles des métèques, du fait, que nous n'avons pas rencontré dans ses écrits-à notre connaissance- qui désigne leur place et leur rôle dans sa cité, ce qui permet de mettre un grand point d'interrogation, surtout, que l'on sait déjà leur situation dans la jurisprudence islamique, qui ne leur donne aucun droit de citoyenneté, mais on ne connaît pas si d'Al-Fârâbî admet ces consignes ou pas. Un travail qui mérite plus de recherches et d'études pour explorer les idées cachées encore de sa pensée.

Pour finir, nous espérons avoir présenté un travail digne des efforts et du temps qui lui ont été consacrés, même si nous savons qu'aucun travail ne peut être complet, parfait, et exempt de lacunes, et ne peut donc éviter de susciter des remarques. Mais, globalement, nous avons souhaité élaborer cette étude dans le but de montrer l'influence de la philosophie grecque sur l'une des étapes du cheminement de la pensée humaine. En dépit de sa spécificité religieuse, cette étape (celle d'Al-Fârâbî) a eu, pour sa part, une influence sur les étapes philosophiques suivantes. Et par conséquent, l'on peut arriver au constat final que la philosophie n'a point de frontières géographiques puisque toutes les théories philosophiques coulent dans le même océan de la pensée humaine dont le rêve ultime est d'acquérir davantage de connaissances et d'évoluer de plus en plus intellectuellement, évolution à laquelle toutes les philosophies, dans leurs diversités, ont participé et participeront toujours en vue de la réaliser.

BIBLIOGRAPHIE

- AATY Ibrahim, 1993, *Al-falsāfa al-islamiya : Al-Fârâbî comme modèle (Philosophie Musulmane : Al-Fârâbî comme exemple)*, Le Caire, Organisation Générale Égyptienne du Livre.
- ABD-RAHMAN MARHABA Mohamed, 1981, *Min al-falsāfa al-yūnanya ila al-falsāfa al-islamīa (De la philosophie grecque à la philosophie musulmane)*, Beyrouth-Paris, Éditions Dar Al-Aouidat.
- ABU RIDA Mohamed abdūl hādi, 1950, *Rasa'il Al-Kindi al-Falsafiyya*, Le Caire, Dar al-fikr al-'arabi.
- ADAMSON Peter, 2006, *Al-Kindi and the reception of Greek philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ADAMSON Peter, 2007, *Great Medieval Thinker; Al-Kindi*, London, Oxford University.
- AL-BAHIE Mohammed, 1982, *Al-jānib al-ilāhī fi al-fikr al-islamī (Le côté divin de la pensée islamique)*, Le Caire, Éditions Maktabet Al-Wathba.
- AL-BALKHI Abou Zeid Ahmed Ben Sahl, 1907, *Le Livre de la création et de l'histoire de Motahhar ben Tahir al-Maqdisi*, Tome 4, chapitre XII, Paris, Ernest Leroux.
- AL-DJURDJANI Abu Baker, 1992, *Dala'il al-I'Jaz*, introduction et annotation de Mahmoud Mohamed Chaker, Le Caire, Al-Madani.
- AL-FÂRÂBÎ, 1910, *'Oyūn al-masāyl fi al-manṭiq wa mabādi' al-falsāfa (Les questions principales en logique et principes de la philosophie)*, Le Caire, L'Imprimerie du Caire.
- AL-FÂRÂBÎ, 1946, *Fosūs al-ḥikam (Les Perles de Sagesse)*, introduction et annotation de Mohamed Hassen El Yacine, Baghdad, Imprimerie Al-Maarif.
- AL-FÂRÂBÎ, 1961a, *Falsafat Aristūṭāils (Philosophie d'Aristote)*, traduction de Muhsin Mahdi, Dar Majallat Shi'r, Beirut.
- AL-FÂRÂBÎ, 1964, *Assyāsa al-madanya (Le Livre du Régime Politique)*, introduction de Fouazi Nadjar, Beirut, L'Imprimerie catholique.
- AL-FÂRÂBÎ, 1968, *al-Alfāz al most'amalā fi al-mantiq (Les termes utilisés dans la logique)*, texte en arabe, introduction et notes par Mohsin Mahdi, Beirut, Dar al-Machreq.

- Al-FÂRÂBÎ, 1971, *Fosûl Mûntaza' (Chapitres Détachés)*, introduction de Fawzi Al-Nadjar, Beyrouth, Imprimerie catholique.
- Al-Fârâbî, 1972, *le Conpendium des Lois de Platon*, in *Platon en Islam*, introduction et notation de Abdurrahman Badawi, Tehran, Institutions Muṭala' āt islāmī.
- Al-FÂRÂBÎ, 1988, *Atta'liqāt (Les Commentaires)*, introduction et annotation du Djaafer El Yacine, Beyrouth, Éditions Dar al-Manahil.
- Al-FÂRÂBÎ, 1989a, *Kitāb al-ğamae bayna al-hakymayne : Aflātūn al-Ilāhi wa Aristūt (L'Harmonie entre les opinions des deux sages, le Divin Platon et Aristote)*, Introduction, traduction et notes par Dominique Mallet, Damas, Institut français de Damas.
- Al-FÂRÂBÎ, 1989b, *Kitāb al-milā (Traité de la religion)*, in Deux traités philosophiques : Kitāb al-ğama'e bayna al-hakīmayne : Aflātūn wa Aristūt (L'Harmonie entre les opinions des deux sages : le Divin Platon et Aristote) et Kitāb al-milā (Traité de la religion), Introduction, traduction et notes par Dominique Mallet, Damas, Institut Français de Damas.
- Al-FÂRÂBÎ, 1990a, *Kitāb al-hūrūf (Livre des lettres)*, Introduction et Annotation par Mohsin Mahdi, Beirut, Éditions Dar al-Machreq.
- Al-FÂRÂBÎ, 1990b, *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fāḍila (Traité des Opinions des habitants de la cité idéale)*, traduction et annotation par Tahani Sabri, Paris, Vrin.
- Al-FÂRÂBÎ, 2001, *Arrisāla fī al-'aql (L'Épître sur l'Intellect)*, Introduction, traduction, annotation et présentation de Dyala Hamzah, Paris, L'Harmattan.
- Al-FÂRÂBÎ, 2005, *Tahsīl asa'āda (De l'obtention du bonheur)*, traduction de Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, Paris, Editions Allia.
- Al-FÂRÂBÎ, 2007, *Kitāb al-milā (Le Livre de la religion)*, in Al-Fârâbî, *Philosopher à Bagdad au X^e siècle*, traduction de Stéphane Diebler, Paris, Editions du Seuil.
- Al-FÂRÂBÎ, 2010, *Tahsīl asa'āda (De l'obtention du bonheur)*, traduction de Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, Paris, Éditions Allia.
- Al-FÂRÂBÎ, 2012, *Le Livre du Régime politique*, Introduction, traduction et commentaires par Philippe Vallat, Paris, Les Belles Lettres.
- Al-FÂRÂBÎ, 1961b, *The Fusul al-Madani (Aphorisms of the statesman)*, traduction, introduction et annotation par D. M. Dunlap, Cambridge, Cambridge University Press.

- AL-KINDI Abū Yūsuf ibn Ishāq, 1998, *Œuvres philosophiques et scientifiques : Métaphysique et cosmologie*, texte établi par Rošdi Rašed et trad. Jean Jolivet, Leiden, Brill.
- AL-MODHAFFAR Mohammad Redhâ, 1961, *Les Croyances du Chiisme*, édité et traduit par Abbas Ahmad Al-Bostani, Montréal, La Cité du Savoir. [En ligne : <http://kitab.fr/article16.html#L'IMAMAT>].
- AL-MUBARRAD Abu Al-Abbas, 1997, *Al-Kamil*, tome 3, Beirut, Muassassat Al-Rissala.
- AL-ZAMAKHSHARI Mahmoud Ibn Omar, *Al-Kašāf*, 1986, Bierut, Al-Kiteb El-Arabi.
- AL-ZIRIKLY Khayrou Al-Din, 2002, *Al-A'lām, Qāmuss Tarājum*, Volume 4, Beirut, Dar al-'Ilm lil Malāyin.
- ALEXANDRE d'APHRODISE, 2008, *De l'âme*, text grec, traduction et notes de Martin Bergeron et Richard Dufour, Paris, Vrin.
- AMIR-MOEZZI Mohammad Ali, 2006, *La religion discrète : croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris, Vrin.
- ANSLEME DE CANTORBERY, 1986, *Proslogion*, introduction, traduction et notes de Michel CORBIN, Paris, Éditions du Cerf.
- AOUN Sami, 2007, *Mots-clés de l'Islam*, Québec, Médiaspaul.
- ARACTINGI Jean-Marc et LOCHON, Christian, 2008, *Secrets initiatiques en Islam et rituels maçonniques*, Paris, Harmattan.
- ARISTOTE, 1999a, *De l'âme*, traduction et présentation de Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion.
- ARISTOTE, 1999b, *Physique*, introduction de Lamros Couloubaritis et traduction de Annick Stevens, Paris, Vrin.
- ARISTOTE, 2000, *Petits traités d'histoire naturelle, Des rêves*, traduction et présentation de Pierre-Marie Morel, Paris, Flammarion.
- ARISTOTE, 2003, *De l'âme*, traduction de Jules Tricot, Paris, Vrin.
- ARISTOTE, 2004, *Éthique à Nicomaque*, traduction de Richard Bodéüs, Paris, Flammarion.
- ARISTOTE, 2005, *De l'âme*, traduction, présentation et annotation de Pierre Thillet, Paris, Éditions Gallimard.
- ARISTOTE, 2008, *Métaphysique*, présentation et traduction de Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, Éditions GF Flammarion.

- ARISTOTE, 2011, *Les Parties Animales*, traduction, présentation et annotation de Frédéric Gain, Paris, Le Livre de Poche.
- ARISTOTE, 2014a, *Catégories*, traduction de Michel Crubellier et Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion.
- ARISTOTE, 2014b, *Réfutations Sophistiques*, traduction de Myriam Hecquet-Devienne sous la direction de Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion.
- ARISTOTE, 2014c, *Seconds Analytiques*, traduction et présentation de Pierre Pellegrin, Paris, Éditions Garnier-Flammarion.
- ARISTOTE, 2014d, *Sur l'Interprétation*, traduction de Catherine Damilier sous la direction de Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion.
- ARISTOTE, 2015, *Les Politiques*, traduction de Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion.
- AVERROES, 1964, *Tahāfut atahāfut (l'Incohérence de l'incohérence)*, introduction et annotation de Dounia Suliman, Le Caire, Éditions Dar Al-Maarifa.
- AVICENNE, 1969, *Al-iṣārāt wa atanbīhāt (Les signes et les remarques)*, « Introduction », introduction et annotation de Suliman Dounia, Le Caire, Éditions Dar Al-Maarif.
- AVICENNE, 1985, *Kitāb annajāt (Le traité de la survie)*, introduction et annotation de Madjed Fakhri, Beyrouth, La Bibliothèque catholique.
- AYADA Souad, 2009, *L'Islam des théophanies : Structures métaphysiques et formes esthétiques*, Thèse doctorale, Poitiers, Université de Poitiers.
- BACHELET M. Théodore, 1853, *Mahomet et les Arabes*, Rouen, Mégard et C^{ie}.
- BADAWI Abdurrahman, 1968, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin.
- BADAWI Abdurrahman, 1972, « Philosophie et Théologie de l'Islam à l'époque classique », in François Chatelet (dir.), *Histoire de la philosophie*, Paris, Hachette.
- BAFFIONI Carmela, 2004, « The Général Policy of Ikhwân al-Şafā' », in R. Arnzen and J. Thielmann (éd.), *Words, Texts and Concepts cruising the Mediterranean sea*, Leuven, Peeters.
- BAFFIONI Carmela, 2012, « Les Ikhwân al-Şafā' et l'ismaélisme », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, n° 119. [En ligne : <http://asr.revues.org/1055>]. Consulté le 24 octobre 2016.
- BLACK Antony, 2011, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh University Press.

- BLEY Michel, 2006, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, « Article émanation émanatisme », Paris, Larousse.
- BREHIER Emile, 1999, *La Philosophie de Plotin*, Paris, Vrin.
- BRISSON Luc et PRADEAU Jean-François, 2007, *Dictionnaire de Platon*, Paris, Ellipses.
- BRISSON Luc, *Les dieux de Platon*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2003.
- BURLLOT Joseph, 1990, *La Civilisation islamique*, Paris, Hachette.
- CHAHINE Osman E., 1972, *L'originalité créatrice de la philosophie musulmane*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient.
- CHATEAU Jean-Yves, 2005, *Philosophie et Religion : Platon, Euthyphron*, Paris, Vrin.
- CORBIN Henry, 1971, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Tome I “ Le Shî’isme duodécimain ”, Paris, Gallimard.
- CORBIN Henry, 1986, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard.
- CRUBELLIER Michel et PELLEGRIN Pierre, 2002, *Aristote : Le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil.
- DAFTARY Farhad, 2003, *Les Ismaéliens*, trad. par Zarien Rajan Badouraly, Paris, Fayard.
- DAFTARY Farhad, 2005, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, London, I.B. Tauris.
- DE ANCONA COSTA Cristina, 2007, *The libraries of the Neo-Platonists*, Leiden, Brill.
- DE LIBERA Alain, 2005, *Albert le Grand : Métaphysique et noétique*, Paris, Vrin.
- DE SMET Daniel, 2007, « Les Bibliothèques Ismaéliennes et la question du Néoplatonisme Ismaélien », in Cristina D'Ancona Costa, *The libraries of the Neo-Platonists*, vol. 107, Leiden, Brill.
- DELISLE Jean et WOODSWORTH Judith, 1995, *Les traducteurs dans l'histoire*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa et les Editions UNESCO.
- DESCATES René, 1993, *Méditations métaphysiques*, « Méditation cinquième », Paris, Éditions Garnier-Flammarion.
- DIXSAUT Monique, 2001, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin.
- DIXSAUT Monique, *Etude sur la République de Platon*, vol. I, Paris, Vrin, 2005.
- DORANDI Tiziano, 2000, *Le commentaire entre tradition et innovation*, Paris, Vrin.

- DRUART Thérèse-Anne, 1998, *Le sommaire du livre des Lois de Platon*, in *Bulletin d'études Orientales*, Tome 50, p [109-115], Beirut.
- EL-BAGHDADI Abd El-Kaher, 1982, *Al-Farq byn al-firaq wa bayan al-firqa anajya (La Différence entre les groupes et la représentation du groupe sauvé)*, Beyrouth, Éditions Dar El-Afak El-Djadida.
- ENGMANN Joyce., 1976, *Imagination and Truth in Aristotle*, *Journal of the History of philosophy*, 14, n° 1.
- FAKHRY Majid, 1989, *Histoire de la philosophie islamique*, traduction de l'anglais Marwan Nasr, Paris, Les Editions du Cerf.
- FATTAL Michel, 2008, *Aristote et Plotin dans la philosophie Arabe*, Paris, Harmattan.
- FENTON Paul B., 1997, *Philosophie et exégèse dans le jardin de la métaphore de Moïse Ibn 'Ezra : philosophe et poète andalou du XIIème siècle*, Leiden-New York, Brill.
- FERDINAND Louis et MAURY Alfred, 1859, *Histoire ses religions de la grece antique*, Paris, Librairie philosophique de Lardance.
- FOZ Clara, 1998, *Le Traducteur, l'Eglise et le Roi : Espagne, XIIème et XIIIème siècle*, Ottawa, Université d'Ottawa.
- GALEB Mustapha, 1998, *Al-Fârâbî*, vol. 1, in *Fî sabîl mawsou'a falsafya (Vers une Encyclopédie philosophique)*, Beirut, Manšūrât Dār Al Hillāl.
- GENEQUAND Charles, 2008, *Loi moral et loi politique : Al-Fârâbî et Ibn Baġġa*. In *Revue Mélanges de l'iniversité saint-Joseph*. Vol 61, p. [491-514], Beirut.
- GILSON Etienne, 1999, *La philosophie au Moyen Age : des origines patristiques à la fin du XIV siècle*, Paris, Payot.
- GOLDZIHNER Ignaz, 2005, *Le Dogme et la Loi dans l'Islam : Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, trad. Félix Arin, Paris, Geuthner & L'Eclat.
- GUÉNON René, 1973, *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, vol. 182, Paris, Gallimard.
- GUICHARD Pierre, 2005, « Averroès dans son temps », André Bazzana, Nicole Bériou et Pierre Guichard, *Averroès et l'averroïsme*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, p. 13-26.
- GUTAS Dimitri, 2005, *Pensée grecque, culture arabe. Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société Abbasside primitive (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)*, traduction de l'anglais Abdesselam Cheddadi, Paris, Aubier (Flammarion).

- HILMI MATAR Amira, 1988, *Al-fâlsafa al-yûnânya : Târyhouha wa moškilâtouha (La philosophie grecque : son histoire et ses problématiques)*, Le Caire, Éditions Dar Al-Maarif.
- HOFFE Otfried, 1985, *Introduction à la philosophie pratique de Kant : la morale, le droit et la religion*, trad. par François Rugg et Stéphane Gilloz, Paris, Vrin.
- HOGGA Mustapha, 1993, *Orthodoxie, subversion et réforme en Islam : Ghazali et les Seljukides*, Paris, Vrin.
- HUGONNARD-ROCHE Henri, 2004, *La Logique d'Aristote du grec au syriaque. Etude sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris, Vrin.
- HUNZAI Faquir Muhammad, 2005, « The Concept of Knowledge According to al-Kirmani (d. after 411/1021) », in Hermann Landolt et Todd Lawson (éd.), *Reason and inspiration in Islam : theology, philosophy and Mysticism in Muslim thought*, p. (127-141), London, I.B.Tauris.
- HUSSON Suzanne, 2009, *Interpréter le De interpretatione*, Paris, Vrin.
- IBN ABI-USSAYBI'A Muwafaqu'din, 1955, *O'youn al-Ana'e fi Akhbar al-Atibā'e*, Tome 2, Le Caire, Dar al-Ma'aryf.
- IBN AL-NADIM Abu Al-Faraj, 1988, *Al-Fihrist*, Introduction et notation par Redha Tajadud, Bierut, Dar al-Massyra.
- IBN ASAKIR Al-Hafid, 1954, *Tabyîn kadhib al-mouftarî*, Damas, Edition Tawfik.
- IBN KHALDOUN Abd al-Raḥman ibn Moḥammad, 1980, *Muqaddima : Sur la place occupée par les chrétiens syriaques dans la Bagdad Abbasside et leurs relations avec les califes*, trad. Vincent-Mansour Monteil, Belgique, Louvain.
- IBN KHILIKAN Abu Baker, 1977, *Wafayat Al-A'yan. Introduction et notation : Ihssan Abbasse*, Tome 5, Bierut, Dar Sader.
- IKHWÂN AL-SAFÂ', 1887, *Rasâ'il Ikhwân al-Şafâ'*, Tome 1, Bombay, Nokhbat al-Akhyâr.
- JANOS Damien, 2012, *Method, structure, and Development in Al-Fârâbî's cosmology*, Leiden-Boston, Brill.
- JOLIVET Jean, 1995, *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris, Vrin.
- JOUBAUD Catherine, *Le corps humain dans la philosophie Platonicienne*, Paris, Vrin, 1991.
- KANT Emmanuel, 2001, *Critique de la raison pure*, trad. par Alain Renaut, Paris, Éditions Garnier-Flammarion.

- KAWTHAR Mounzir, 2002, *La Philosophie d'Al-Fârâbî*, London, Éditions Dar-Al-Hikma.
- KRAUS Paul, 1941, *Plotin chez les arabes*, Le Caire, Edition du bulletin de l'Institut d'Égypte.
- LAMOUREUX Jean-Claude, 2006, *La Gloire des athées : Anthologie de 100 textes rationalistes et antireligieux, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Les Nuits Rouges.
- LANGHADE Jacques, 1994, *Du Coran à la Philosophie : La Langue Arabe et la Formation du Vocabulaire Philosophique de Fârâbî*, Damas, Institut Français d'études Arabes de Damas.
- LAURENT Jérôme, 2002, *La Mesure de l'Humain selon Platon*, Paris, Vrin.
- MADKUR Ibrahim, 1934, *La place d'Al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris, Adrien-Maisonneuve.
- MAGNARD Pierre, 1990, *La Demeure de l'Être : Autour d'un Anonyme*, Etude et Traduction du Liber de Causis, Paris, Vrin.
- MAHDI Muhsin, 2002, *La Fondation de la philosophie politique en islam. La cité vertueuse d'Al-Fârâbî*, traduction de l'américain François Zabbal, Paris, Flammarion.
- MANSION Suzanne, 1946, *La Première doctrine de la substance : la substance selon Aristote*. In *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 44, n° 3, p. 349-369.
- MARQUET Yves, 1973, *La Philosophie des Ikhwân al-safâ de Dieu à l'Homme*, Lille, Université de Lille III.
- MIELI Aldo, 1938, *La science Arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leiden, Brill.
- MILOT Jean-René, 1993, *L'islam et les musulmans*, Québec, Fides.
- MOHAMED-SAHNOUN Djaffar, 2006, *Les shiites : contribution à l'étude de l'histoire du shiisme des origines à l'époque contemporaine*, Paris, Publibook.
- MORETI Louis, 1725, *Le Grand Dictionnaire Historique ou Le Mélange Curieux De L'Histoire Sacrée Et Profane*, volume 1, Paris, Mariette.
- MUNIZ Narciso, 1914, *Etudes de Positivisme Métaphysique : problèmes de la vie*, Paris, Marcel Rivière.
- NADER Albert N., 1956, *Le Système philosophique des Mu'atzila*, Beirut, Les Lettres Orientales.

- NASSEM Hamid, 2001, *Muslim Philosophy science and Mysticism*, New Delhi, Srupans Sons.
- NETTON Ian Richard, 1992, *Al-Fârâbî and his school*, Richmond, Curzon.
- PAGEAU ST-HILQIRE Antoine, 2015, *L'ascète de Fârâbî, Socrate et l'introduction au problème des Lois de Platon*. In Colloque étudiants de philosophie ancienne et médiévale, Université de Laval, hiver 2015, p 1. publié sur le site :<http://www.fp.ulaval.ca/vie-facultaire/conferences-et-evenements/autres-evenements/hiver-2015/colloque-etudiant-en-philosophie-ancienne-et-medievale/lascete-de-farabi-socrate-et-lintroduction-au-probleme-des-lois-de-platon-par-antoine-pageau-st-hilaire/>. Consulté le 01/12/2018.
- PELLEGRIN Pierre, 2007, *Dictionnaire d'Aristote*, Paris, Ellipses.
- PÉRILLIÉ Jean-Luc, 2008, « Pour une synthèse des trois « évangiles » de l'Occident », *Klesis-Revue philosophique/Varia*, n° 10, p. 87-106. [En ligne :http://www.academia.edu/11780022/_Pour_une_synth%C3%A8se_des_trois_%C3%A9vangiles_de_l_Occident]. Consulté le 5 mars 2016.
- PÉRILLIÉ Jean-Luc, 2014, *Mystères socratiques et traditions orales de l'eudémonisme dans les Dialogues de Platon*, préface de Thomas A. Szlezak, Auflage, Academia Verlag.
- PÉRILLIÉ Jean-Luc, 2015, « Sophistes et Philosophes : deux types de Paroles, deux types de possession », in Alonso Tordesillas et Michele Corradi (dir.), *La Vérité : Platon et les Sophistes, Section méditerranéenne de l'International Plato' society*, Aix-en-Provence. [En ligne: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01250333v2>]. Consulté le 13 Février 2016.
- PHILIPPE Marie-Dominique, 1991, *Introduction à la philosophie d'Aristote*, Paris, Éditions universitaires.
- PIRONET Fabienne, 2005, « L'Importance du *Traité de l'Harmonie* d'Al-Fârâbî : ses visées politiques », *Reason and Inspiration in Islam. Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*, édité par Todd Lawson, I.B.Tauris & The Institute of Ismaili Studies, London-NewYork, « Abstracta Iranica » 28.
- PLATON, 1991, *Phédon*, traduction et présentation par Monique Dixsaut, Paris, GF Flammarion.
- PLATON, 1993, *Le Sophiste*, traduction de Nestor Cordero, Paris, Garnier-Flammarion.
- PLATON, 1994, *Parménide*, traduction et introduction de Luc Brisson, Paris, Éditions Garnier-Flammarion.

- PLATON, 1999, *Apologie de Socrate le criton*, introductions et traductions inédites de Luc Brisson, Paris, Flammarion.
- PLATON, 2001, *Timée*, présentation et traduction de Luc Brisson, Paris, Falammarion.
- PLATON, 2004, *Ménon*, traduction, annotation et commentaires de Bernard Piettre, Paris, Éditions Nathan.
- PLATON, 2006, *Les Lois*, traduction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, GF Flammarion.
- PLATON, 2008a, *Cratyle*, traduction de Catherine Dalimier (sous la Direction de Luc Brisson), Paris, Flammarion.
- PLATON, 2008b, *Euthydème*, traduction de Monique Canto-Sperber (sous la direction de Luc Brisson), Paris, Flammarion.
- PLATON, 2008c, *Euthyphron*, traduction de Louis-André Dorion (sous la direction de Luc Brisson), Paris, Flammarion.
- PLATON, 2008d, *La République*, introduction et traduction Georges Leroux (sous la direction de Luc Brisson), Paris, Flammarion.
- PLATON, 2008e, *Le Banquet*, traduction de Luc Brisson, Paris, Flammarion.
- PLATON, 2008f, *Phèdre*, traduction de Luc Brisson, Paris, Flammarion.
- PLATON, 2011, *Le Politique*, traduction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, GF Flammarion.
- PLOTIN, 1861, *Les Ennéades*, Tome III, traduction de Marie-Nicolas Bouillet, Paris, Hachette et C^{ie}.
- PLOTIN, 1993, *Ennéades*, traduction de Émile Brehier, Paris, Les Belles Lettres.
- PLOTT John C., 1984, *Global History of Philosophy: The Period of scholasticism (part one)*, vol. 4, Delhi, Motilal Banarsidass.
- ROBIN Léon, *Théorie Platonicienne de l'amour*, Paris, Presses Universitaires De France, 1964.
- RODROGO Pierre, 2006, *Aristote : une philosophie pratique praxis, politique et bonheur*, Paris, Vrin.
- ROSS David, 2009, *Aristote*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines.
- SAINT THOMAS D'AQUIN, 1963, *Les principes de la réalité naturelle*, introduction, traduction et notes de Jean Madiran, Paris, Nouvelles Editions Latines.

- SAINT THOMAS D'AQUIN, 1999, *Commentaire du traité de l'âme d'Aristote*, introduction, traduction et notes de Jean-Marie Vernier, Paris, Vrin.
- SALIBA Djamil, 1983, *Min Aflātūn ila Ibn Sīna (De Platon jusqu'à Avicenne)*, Beyrouth, Éditions Dar Al-Andalous.
- SAMRAKANDI Mohammed Habib, 1999, *Place Jema' el Fna. Patrimoine oral de l'Humanité. Héritage commun en Méditerranée*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail (PUM).
- SANSEVERINO Gaetano, 1875, *Les Eléments de la philosophie chrétienne : comparée avec les doctrines anciennes et modernes*, Paris, Lethielleux.
- SEBTI Meryem, 2002, « Le Statut de l'image dans la théorie de la connaissance d'Al-Fârâbî et d'Avicenne », in *Conférence de Mme Meryem Sebti*, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Tome 111, p. 219-222.
- SELIN Helaine, 2008, *Encyclopaedia of the history of science, technology, and medicine in Non-Western cultures*, Berlin, Springer.
- SHAYKH AL MUFID Abu 'Abd Allah Muhammad al-Baghdadi, non-daté, *Kitab al Irshad*, trad. par I.K.A. Howard, Référence Shiite, Qom, Ansariyan.
- SHEIKH BOUAMRANE 1978, *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane (solution Mu'tazilite)*, Paris, Vrin.
- SHEIKH BOUAMRANE, 2003, « Prédestination et libre arbitre en islam », in Pierre-Yves Fux (dir.), *Augustinus Afer*, Suisse, Editions universitaires Fribourg.
- STEIGERWALD Diane, 1997, *La pensée philosophique et théologique de Shahrstani (m. 548/ 1153)*, Laval, Les Presses de l'Université Laval.
- STEIGERWALD Diane, 1999, « La pensée d'Al-Fârâbî (259/872-339/950) : son rapport avec la philosophie ismaélienne », in Marcel Viau (dir.), *Laval théologique et philosophique*, vol. 55, n° 3, p. 455-476. [En ligne : : [http : : http : //id.erudit.org/iderudit/401256ar](http://id.erudit.org/iderudit/401256ar)].
- STRAUSS Leo, 2002, *Le Platon de Fârâbî*, traduction et annotation Olivier Sedeyn, Paris, Allia.
- STROHMAIER Gotthard, 2002, « Avicenne et le phénomène des écrits pseudépigraphiques », In Jules Janssens et Danil De Smet (éd.), *Avicenna and his Heritage. Acts of the International Colloquium Leuven – Louvain-la-Neuve (Septembre 8-Septembre 11, 1999)*, Louvain-la-Neuve, Presse universitaire de Louvain.
- STROUMSA Sarah, 1999, « Ibn al-Rāwndī's *sū adab al-Mujādala*: The role of bad Manners in Medieval Disputations », vol 4, p. 66-83, in Hava Lazarus-

- Yafeh, *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- SULIMAN Abbas, 1998, *Taṭawūr 'ilam al-kalām ila al-fālsafa (L'évolution de la théologie à la philosophie)*, Le Caire, Éditions Dar Al-Maarifa Al-Djamia.
- UDIANY Michel, 2014, *Histoire des mondes imaginaires*, Bruxelles-Paris, Jourdan.
- ÜLKEN Hilmi Ziya, 1953, *La pensée de l'Islam*, Istanbul, Fakülteler Matbaasi.
- URVOY Dominique, 2005, « La philosophie, entre raison et révélation », *Le Point*, Hors-série, n° 5, (novembre-décembre), p. 57- 69.
- URVOY Dominique, 2006, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, édition Seuil.
- VALLAND André, 2011, *Représentations I. La recherche de la raison*, Paris, Harmattan.
- VALLAT Philippe, 2004, *Fârâbî et l'Ecole d'Alexandrie : Des Prémises de la connaissance à la philosophie politique*, Paris, Vrin.
- VIRACCI Jacques, 2000, *La Tour de Babel*, Paris, Presses Universitaires de France.
- VOLTAIRE 1786, *Œuvres Complètes*, Vol 28, Gotha, C-G, Ettinger.
- WALKER Paul E., 1993, *Early Philosophical Shiism: The Isma'ili NeoPlatonism of Abu Ya'qub Al-Sijistani*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WISNOVSKY Robert, 2003, *Avicenna's Metaphysics in Context*, New York, Cornell University.
- WOLFSON Harry Austryn, 1976, *The Philosophy of the Kalâm*, Massachusetts, Harvard University Press.

Dictionnaires :

- Dictionnaire de Sciences Philosophiques*, 1844, Une société de professeurs (éd.), tome 1, Paris, Hachette.
- Dictionnaire Universel François et Latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*, 1894, Tome 6, éd. John Adams Library, Quincy, Mass. [Paris, La Compagnie des libraires associés, Sans date].

INDEX DES AUTEURS

A

AATY, Ibrahim 203, 417
 ABD-RAHMAN MARHABA 417
 ABU RIDA, Mohamed abdül hâdi 91, 417
 ADAMSON, Peter 64, 89, 417
 AL ZAMAKHSHARI 76, 419
 AL-BAHIE, Mohammed 226, 417
 AL-BALKHI, Abou Zeid Ahmed 84, 417
 AL-DJURDJANI, Abu Al-Baker 260, 417
 AL-FARABI 53, 57, 61, 122, 123, 124, 125, 128, 131, 134, 135, 136, 137, 140, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 152, 153, 159, 160, 161, 162, 165, 166, 167, 168, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 187, 189, 190, 191, 192, 196, 197, 198, 200, 204, 205, 206, 209, 211, 212, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 226, 227, 228, 230, 238, 241, 242, 243, 245, 272, 277, 278, 281, 284, 285, 287, 288, 291, 293, 295, 299, 300, 301, 302, 304, 306, 313, 314, 315, 317, 318, 320, 321, 322, 324, 325, 327, 328, 331, 332, 335, 338, 342, 343, 345, 349, 357, 359, 360, 365, 368, 370, 371, 372, 375, 376, 379, 380, 386, 387, 391, 396, 398, 399, 401, 417, 418
 AL-KINDI, Abū Yūsuf ibn Ishāq 88, 419
 AL-MODHAFFAR, Mohammad Redhâ 260, 261, 419
 AL-MUBARRAD, Abu Al-Abbas 419
 AL-ZIRIKLY Khayrou Al-Din 98, 419
 AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali 101, 419
 ANCONA COSTA (D'), Cristina 66, 421
 AOUN, Sami 75, 419
 APHRODISE (D'), Alexandre 185, 186, 188
 APHRODISE (D'), Alexendre 419
 AQUIN (D'), Saint Thomas 27, 191, 426, 427
 ARACTINGI, Jean-Marc et LOCHON, Christian 100, 419
 ARISTOTE ... 92, 127, 128, 133, 134, 135, 138, 145, 146, 148, 160, 167, 169, 171, 175, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 186, 187, 189, 190, 191, 193, 204, 205, 206, 225, 228, 235, 236, 237, 274, 275, 276, 277, 286, 287, 292, 297, 299, 300, 301, 304, 419, 420
 AVERROES 245, 420
 AVICENNE 207, 420
 AYADA, Souad 105, 420

B

BACHELET, M. Théodore 33, 67, 71, 251, 420
 BADAWI, Abdurrahman 37, 38, 42, 43, 45, 48, 54, 55, 56, 59, 62, 106, 113, 420
 BAFFIONI, Carmela 268, 269, 271, 420
 BLACK, Antony 99, 420
 BLEY, Michel 231, 421
 BREHIER, Emile 231, 421
 BRISSON, Luc ... 133, 157, 158, 185, 186, 188, 196, 221, 232, 233, 244, 421
 BRISSON, Luc et PRADEAU, Jean-François... 133, 157, 221, 244, 421
 BURLOT, Joseph 69, 421

C

CANTORBERY (De), Anseleme 419
 CHAHINE, Osman E. 37, 421
 CHATEAU, Jean-Yves 115, 258, 259, 421
 CORBIN, Henry ... 98, 114, 115, 116, 121, 138, 255, 257, 259, 261, 263, 264, 267, 271, 421
 CRUBELLIER, Michel et PELLEGRIN, Pierre. 134, 421

D

DAFTARY, Farhad 100, 101, 102, 103, 105, 106, 254, 257, 262, 267, 421
 DE LIBERA, Alain 94, 421
 DE SMET, Daniel 104, 421
 DELISLE, Jean et WOODSWORTH, Judith... 41, 42, 421
 DESCATES, René 421
 DIXSAUT, Monique 133, 421
 DORANDI, Tiziano 132, 296, 421

E

EL-BAGHDADI Abd El-Kaher 217, 422
 ENGMANN, J. 274, 422

F

FAKHRY, Majid 31, 35, 37, 73, 87, 91, 92, 422

FATTAL, Michel 60, 422
 FENTON, Paul B. 79, 90, 422
 FERDINAND, Louis et MAURY Alfred 156, 422
 FOZ, Clara 66, 422

G

GALEB, Mustapha 12, 225, 422
 GILSON, Etienne 32, 34, 422
 GOLDZIHHER, Ignaz 83, 422
 GUÉNON, René 114, 422
 GUICHARD, Pierre 82, 422
 GUTAS, Dimitri 32, 33, 35, 36, 41, 42, 45, 55, 59, 422

H

HILMI MATAR 423
 HOFFE, Otfried 208, 423
 HOGGA, Mustapha 71, 253, 423
 HUGONNARD-ROCHE, Henri 34, 423
 HUNZAI, Faquir Muhammad 265, 423
 HUSSON, Suzanne 29, 423

I

IBN ABI-USSAYBI'A, Muwafaqu'din 28, 423
 IBN AL-NADIM, Abu al-Faraj 11, 37, 44, 87, 90
 IBN AL-NADIM, Abu Al-Faraj 423
 IBN ASAKIR 83, 423
 IBN KHALDOUN, Abd al-Rahman 32, 423
 IBN-KHILLIKAN, Abu Baker 27, 28, 29, 423
 IKHWAN AL-SAFA' .108, 109, 110, 111, 113, 268, 270,
 271, 423

J

JANOS, Damien 65, 423
 JOLIVET, Jean 81, 423
 JOUBAUD, Catherine 289, 423

K

KANT, Emmanuel 200, 208, 423
 KAWTHAR, Mounzir 196, 198, 199, 200, 244, 424
 KRAUS, Paul 60, 424

L

LAMOUREUX, Jean-Claude 85, 424
 LANGHADE, Jacques 137, 139, 140, 141, 424

LAURENT, Jérôme 259, 424

M

MADKUR, Ibrahim 54, 55, 94, 424
 MAGNARD, Pierre 66, 424
 MAHDI, Muhsin 14, 43, 104, 117, 121, 123, 124, 136,
 137, 148, 273, 279, 280, 281, 289, 307, 424
 MANSION, Suzanne 168, 385, 386, 422, 424
 MARQUET, Yves 107, 108, 109, 110, 111, 113, 424
 MIELI, Aldo 113, 424
 MILOT, Jean-René 76, 424
 MOHAMED-SAHNOUN, Djaffar 84, 100, 424
 MORÉTI, Louis 27, 424
 MUNIZ, Narciso 231, 424

N

NADER, Albert N 254, 424
 NASSEM, Hamid 94, 425
 NETTON, Ian Richard 99, 425

P

PELLEGRIN, Pierre 229, 238, 274, 425
 PÉRILLIÉ, Jean-Luc 75, 89, 260, 282, 283, 425
 PHILIPPE, Marie-Dominique 182, 193, 300, 425
 PIRONET, Fabienne 164, 425
 PLATON 127, 131, 133, 135, 141, 143, 155, 156, 157,
 158, 166, 169, 209, 210, 214, 219, 220, 223, 224, 225,
 228, 232, 233, 243, 270, 275, 280, 282, 283, 284, 289,
 290, 291, 425, 426
 PLOTIN 238, 426
 PLOTT, John C. 95, 426

R

ROBIN, Léon 283, 426
 RODROGO, Pierre 303, 426
 ROSS, David 236, 237, 303, 426

S

SALIBA, Djamil 230, 427
 SAMRAKANDI, Mohammed Habib 31, 427
 SANSEVERINO, Gaetano 231, 427
 SEBTI, Meryem 278, 279, 427
 SELIN, Helaine 85, 427
 SHAYKH AL MUFID 68, 427
 SHEIKH BOUAMRANE 77, 83, 254, 427

SRAUSS, Leo 58, 427
 STEIGERWALD, Diane 99, 247, 263, 264, 267, 272, 427
 STROHMAIER, Gotthard..... 42, 427
 STROUMSA, Sarah 86, 116, 427
 SULIMAN, Abbas 246, 428

U

UDIANY, Michel..... 347, 348, 428

Ü

ÜLKEN, Hilmi Ziya..... 54, 428

U

URVOY, Dominique.28, 72, 86, 102, 104, 106, 113, 139,
 428

V

VALLAND, André28, 84, 428
 VALLAT, Philippe . 10, 28, 29, 43, 48, 50, 53, 57, 61, 97,
 114, 428
 VIRACCI, Jacques..... 428
 VOLTAIRE 428

W

WALKER, Paul E..... 103, 428
 WISNOVSKY, Robert 65, 428
 WOLFSON, Harry Austryn52, 56, 74, 79, 80, 81, 83, 428

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	7
Tableau 1 : Translittération des consonnes	21
Tableau 2 : Tanslittération des caractères non Alphabétiques.....	23
PREMIERE PARTIE :	
La transmission de la philosophie grecque en terre d'Islam et son influence sur l'enseignement d'Al-Fârâbî.....	25
Premier Chapitre :	
Méthodologie de traduction à l'époque Abbâsside et l'influence des traductions d'ouvrages grecs sur Al-Fârâbî.....	31
1. L'historique du mouvement de traduction à l'époque Abbâsside.....	32
2. La méthode d'Hunayn Ibn Ishaq était la plus adoptée à l'époque Abbâsside	37
2.1. Les méthodes adoptées pour se procurer des manuscrits	38
2.2. L'établissement du texte et la critique verbale	38
2.2.1. Critique des sources	39
2.2.2. Les exigences de la traduction	39
2.2.3. Traduction et révision	40
3. Les traductions des traités philosophiques influençant l'enseignement d'Al-Fârâbî à l'époque des Abbâssides	44
3.1. Les traductions en arabe des œuvres d'Aristote qui existent toujours et leur influence sur l'enseignement d'Al-Fârâbî	44
3.1.1. L'influence de l'Organon	45
3.1.1.1. <i>Les Catégories</i>	45
3.1.1.2. <i>Peri Hermeneias</i>	46
3.1.1.3. <i>Les Premiers Analytiques</i>	46
3.1.1.4. <i>Les seconds Analytiques</i>	46
3.1.1.5. <i>Les Topiques</i>	46
3.1.1.6. <i>Les Réfutations Sophistiques</i>	47
3.1.1.7. <i>Les Rhétoriques</i>	47
3.1.1.8. <i>La Poétique</i>	47
3.1.2. D'autres traductions de traités d'Aristote, y compris des apocryphes, qui existent toujours et leur influence sur l'enseignement d'Al-Fârâbî	51
3.1.2.1. <i>La Métaphysique</i>	51
3.1.2.2. <i>Du Ciel</i>	52
3.1.2.3. <i>Les Météorologiques</i>	52
3.1.2.4. <i>Physique</i>	52
3.1.2.5. <i>De la génération et de la corruption</i>	52
3.1.2.6. <i>De l'Ame</i>	52

3.1.2.7. <i>De l'âmelibus</i>	52
3.1.2.8. <i>L'Ethique à Nicomaque</i>	53
3.2. Les traductions en Arabe des œuvres de Platon et leur influence sur l'enseignement d'Al-Fârâbî.....	55
3.3. Les traductions en arabe des œuvres de Plotin et leur influence sur l'enseignement d'Al-Fârâbî.....	58
3.4. L'influence des œuvres de Proclus sur l'enseignement d'Al-Fârâbî.....	62

Deuxième Chapitre :

Le contexte politico-culturel de l'époque d'Al-Fârâbî et l'apparition de la philosophie musulmane	67
1. Les conflits politiques.....	67
2. Un aspect culturel mouvementé	71
3. L'influence de la philosophie grecque sur la pensée musulmane	73
4. Les Mu'tazilites, premiers utilisateurs de la philosophie grecque dans la politique musulmane	78
5. L'apparition de la philosophie musulmane avec Al-Kindi (805/873) et son influence sur l'enseignement d'Al-Fârâbî.....	87

Troisième Chapitre :

L'influence du NéoPlatonisme sur l'enseignement d'Al-Fârâbî.....	97
1. Le cursus d'Al-Fârâbî.....	97
2. Les caractéristiques du NéoPlatonisme Ismaélite	99
3. Al-Fârâbî et <i>Ikhwân al-Şafâ'</i>	106

DEUXIEME PARTIE :

La Théologie d'Al-Fârâbî.....	119
-------------------------------	-----

Premier Chapitre :

Les efforts d'Al-Fârâbî pour concilier religion et philosophie.....	123
1. L'harmonie entre la religion et la philosophie.....	124
1.1. La définition de la religion	125
1.2. Comment réalise-t-il l'harmonie entre la religion et la philosophie ?.....	128
1.3. La philosophie en tant que science.....	133
2. La théorie linguistique d'Al-Fârâbî.....	138
2.1. L'origine de la langue.....	139
2.2. L'importance du discours philosophique	144

Second Chapitre :

L'existence de Dieu et sa conception dans la philosophie d'Al-Fârâbî	151
1. Le Dieu parfait en soi et en son existence.....	152
2. L'Être Premier est-il une réalité intelligible ?	158
3. L'Être Premier : un intellect en acte	172
3.1. Le concept du terme intellect.....	173

3.2. L'intellect en puissance	180
3.3. L'intellect en acte.....	183
3.4. L'intellect acquis.....	184
3.5. L'intellect agent	188

Troisième Chapitre :

Les preuves d'existence de l'Être Premier et la preuve de son unicité dans la philosophie d'Al-Fârâbî..... 195

1. Les preuves de l'existence de l'Être Premier dans la philosophie d'Al-Fârâbî..	195
1.1. La preuve ontologique.....	196
1.2. La preuve de causalité.....	202
1.3. La preuve de l'existence de l'Être Premier par la négation de l'existence de tout être opposé à Lui.....	208
2. La preuve de l'unicité de l'Être Premier par la négation de toute division de sa substance	213

Quatrième Chapitre :

Les attributs de l'Être Premier dans la philosophie d'Al-Fârâbî..... 217

1. L'Être Premier est vérité.....	218
2. L'Être Premier est lui-même savant, savoir et connaissance.....	219
3. L'Être Premier est vivant	227
4. L'Être Premier créateur (la théorie de l'Émanation).....	230
4.1. Le Démiurge de Platon.....	232
4.2. Le Premier Moteur d'Aristote.....	234
4.3. La théorie de l'Émanation d'Al-Fârâbî.....	238

TROISIEME PARTIE :

La vision politique d'Al-Fârâbî..... 249

Premier Chapitre :

La théorie prophétique d'Al-Fârâbî..... 253

1. La philosophie prophétique dans la pensée shiite	256
2. La théorie de la prophétie dans la philosophie d'Al-Fârâbî.....	272
2.1. L'imagination comme moyen d'intellection.....	272
2.2. L'intelligence est un don divin.....	280
2.3. Le Philosophe Roi (<i>Imam Roi</i>).....	290

Deuxième Chapitre :

Les genres de cités opposées à la cité vertueuse dans la philosophie d'Al-Fârâbî.....311

1. La cité fondée en vue de l'acquisition du strict nécessaire.....	314
2. Les cités viciées	318
3. La cité oligarchique.....	321
4. La cité hédoniste	324

5. <i>La cité timarchique</i>	327
6. <i>La cité tyrannique</i>	333
7. <i>La cité démocratique</i>	339

Troisième Chapitre :

La cité vertueuse d'Al-Fârâbî et ses habitants	347
1. La définition de la cité vertueuse	349
2. Le cœur de la cité vertueuse est son chef	357
3. Les qualités du chef de la cité vertueuse	367
4. Les habitants de la cité vertueuse	387
CONCLUSION	405
BIBLIOGRAPHIE	417
INDEX DES AUTEURS	429
TABLE DES MATIERES	433