

Al Farabi

Philosophie, religion, poésie

Ali Benmakhlouf

PID_00159016



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

1. Repères biographiques.....	5
2. Le milieu intellectuel à Bagdad du temps d'Al Farabi.....	6
3. La tradition logique arabe.....	8
4. Contexte culturel et philosophique.....	10
5. Les nuits philosophiques.....	14
6. Le paradigme théorique : cosmologie, politique, épopée.....	17
7. Le néoplatonisme.....	22
8. Transmettre dans la cité.....	24
9. Législation et jurisprudence.....	25
10. Connaissance et mode de vie.....	28
11. Ordre du monde et ordre du discours.....	29

1. Repères biographiques

Al Farabi (870-950) est le « second maître » après Aristote. On sait peu de choses de son enfance : originaire de Fârâb, en Asie Centrale, il a appris l'arabe à Bagdad auprès du grammairien Abû Bakr al Sarrâj (875-928). Il a eu comme maître en logique et en philosophie le chrétien nestorien Abû Bishr Matta ibn Yûnus (m. 940), fondateur de l'école chrétienne des études aristotéliennes à Bagdad.

Il termina ses jours à la cour de Sayf Al Dawla (918-967), le gouverneur chi'ite imamite d'Alep, après avoir été contraint de quitter Bagdad en 942 suite aux multiples troubles politiques que connut la capitale abbasside. Dans la *Philosophie de Platon*, il souligne combien le philosophe vivant dans une cité corrompue ou, plus généralement, dans une cité non gouvernée par le philosophe-imam, est en « grave danger ». Dans *Le Livre de la religion*, Al Farabi a recours à l'image du monstre, de l'être hybride, pour rendre compte de la présence de l'homme vertueux dans une cité corrompue : « Cet homme est alors dans cette cité une partie qui lui est étrangère, à la façon de ce qui se passerait si un animal donné avait, par exemple, une patte qui est la patte d'un animal d'une autre espèce [...] et pour cette raison les vertueux, qui ont été poussés à habiter les cités ignorantes en l'absence des cités vertueuses, ont besoin de s'exiler vers la cité vertueuse, si le hasard fait qu'elle existe en un temps donné ».

Selon Ibn Khallikan (1230-1303), Al Farabi aurait lu le *De Anima* d'Aristote deux cents fois et la *Physique* quarante fois. Le turc est sa langue maternelle et l'arabe est la langue dans laquelle il a déployé sa pensée.

Référence bibliographique

Le texte de ce module a été publié dans l'introduction de Ali Benmakhlouf à l'ouvrage de Al Farabi (2007). *Philosophe à Bagdad au X^e siècle*. Paris : Éd. du Seuil, Coll. Points

Référence bibliographique

Al Farabi (2000). *La Philosophie de Platon, ses parties, l'ordre de ses parties du commencement jusqu'à la fin*, trad. Française dans « Philosophie », sept. 2000 (p. 63).

Référence bibliographique

Al Farabi (2000). *Le Livre de la religion*.

Référence bibliographique

Ibn Khallikan (1971). *Wi-fâyat al a'yân wa anbâ' ib-nâ' al zamân*, édition de Ihsân 'abbas Dar al taqâfa. Beyrouth: éd. Ihsan `Abbâs.

2. Le milieu intellectuel à Bagdad du temps d'Al Farabi

Appelée aussi *madīnat al salam* « ville de paix », Bagdad prend sa configuration actuelle dès le X^e siècle, siècle durant lequel, pour éviter les crues, elle se déplace vers la rive gauche. Dès le VIII^e siècle, les deux rives sont reliées par trois ponts à bateaux.

La période durant laquelle vit Al Farabi connaît de grands troubles politiques. Entre 847 et 945, six califes sont suppliciés et assassinés et deux autres sont démis par la force et torturés. Qâhir (932-934) a les yeux crevés et le même supplice est infligé à Al-Mustafî (902-908) et à Al-Muttakî (940-944). Cette déchéance pouvait aller jusqu'au changement radical de statut : selon Miskawayh, le statut de mendiant est réservé à Qâhir. Ce calife devenu mendiant, attendait les fidèles à l'entrée des mosquées. La forte sédition de 934 limite le pouvoir du calife, qui n'a alors plus d'autorité que sur Bagdad et sa banlieue.

Durant la première partie du X^e siècle, « Bagdad voit arriver une nouvelle tradition philosophique issue de la tradition de l'école d'Alexandrie et orientée vers l'étude et le commentaire du corpus aristotélicien » (Mahdi¹). Al Farabi appartient à cette tradition philosophique qui existait à Alexandrie au V^e et VI^e siècles. Simplicius (m. 533), Damascius (m. 553) et Porphyre (m. après 301) sont les néo-platoniciens qui ont tout fait pour supprimer les divergences entre Platon et Aristote. Al Farabi retient d'eux la nécessité de créer une harmonie entre les deux philosophes. L'un dit que l'on connaît par réminiscence, l'autre en partant des substances individuelles, mais à y regarder de plus près, on se rend compte qu'à observer indéfiniment les substances particulières comme nous le recommande Aristote, naît en nous, sans que nous en prenions conscience, l'universel ; de plus, Aristote dit explicitement dans les *Seconds Analytiques* qu'une connaissance suppose toujours quelque chose de préexistant. N'est-ce pas ce que Platon veut dire en rapportant les universaux à un monde hors de nous ?

Al Farabi appartient à la seconde génération des philosophes, la première étant celle de philosophes comme Al Kindî (m. 866). Jean Jolivet² note non seulement « qu'Al Farabi a consacré apparemment plus de temps qu'al Kindî à élucider plus de textes proprement et rigoureusement philosophiques », mais que celui-ci « ne semble jamais très loin de la référence religieuse, tandis que les traités d'Al Farabi rendent un son plus profane, plus laïc ». Dans un ouvrage perdu, *De la naissance de la philosophie*, dont il ne reste que des fragments, Al

⁽¹⁾Muhsin Mahdi (1970). « Language and Logic in classical Islam », in *Logic in classical islamic culture*, edited by G. E. Grunbaum. Wiesbaden : Otto Harrassowitz (p. 53).

⁽²⁾Jean Jolivet. « La pensée philosophique sans ses rapports avec l'Islam jusqu'à Avicenne » in *L'Islam, la philosophie et les sciences* (pp. 46 et 47).

⁽³⁾Muhsin Mahdi (2000). *La cité vertueuse d'Al Farabi*. Paris : Albin Michel (p. 77).

Farabi « décrit le déplacement de cette école d'Alexandrie à Antioche, à Harrân, puis, plus à l'est, en Iran et enfin à Bagdad » (Mahdi³). De même, pour lui, la philosophie a été transmise aux Arabes à partir du langage grec, puis syriaque.

3. La tradition logique arabe

Plus particulièrement, c'est le corpus logique qui fut mis à l'honneur. Al Farabi « est le premier musulman à étudier les *Analytiques Postérieurs* » (Mahdi⁴). Il proposera des commentaires⁵, sous forme d'abrégés, de commentaires moyens et de grands commentaires, de chacune des œuvres qui composent l'*Organon* d'Aristote, intégrant à celui-ci la *Rhétorique* et la *Poétique*, considérées comme des parties de la logique (Black⁶).

Suivant Aristote plus que Platon dans cette intégration, il prend en considération le « vaste capital argumentatif et discursif qui comprend non seulement les démonstrations des mathématiciens et les joutes dialectiques des philosophes, mais aussi les discours des orateurs politiques et judiciaires, aussi bien que les œuvres littéraires des historiens et des poètes » (Brunschwig).

Le *Livre de la religion* que nous présentons ici est le reflet de ce vaste intérêt qui coupe court à une conception « épistémocentrique » où *Rhétorique* et *Poétique* sont dévaluées au profit des *Seconds Analytiques*. Nous nous sommes habitués, il est vrai, à réduire l'*Organon* d'Aristote aux traités relatifs aux opérations logiques comme la conception, le jugement, la définition, la démonstration, sans penser que l'activité poétique de création des images ou la poursuite de la persuasion rhétorique sont elles aussi des activités logiques. Al Farabi pense au contraire qu'il y a non seulement une continuité entre ces diverses activités, mais aussi une intégration des dernières aux premières. A-t-il simplement suivi les philosophes alexandrins ou s'est-il convaincu lui-même de **l'intérêt logique de la poétique et de la rhétorique** ? Les analyses divergent à ce sujet. F. W. Zimmermann, qui a édité le *Grand Commentaire* d'Al Farabi sur le *De Interpretatione*, indique dans son introduction :

« [...] même l'inclusion hautement excentrique de la *Rhétorique* et de la *Poétique* au canon logique n'a pas dévié le chemin des philosophes de Bagdad. Al Farabi **par devoir** a écrit un commentaire sur la *Rhétorique* et son contemporain Abû Bishr Matta a traduit (mal) la *Poétique* en arabe. »

F. W. Zimmermann (1981). *Al Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*. London : Oxford University Press (p. XXIII).

En revanche, Deborah Black, qui a réservé un traitement particulier à la question, donne de nombreux arguments pour montrer qu'il n'y a pas là de « devoir » prescrit au commentateur, mais bien un souci stratégique d'élargir le canon logique. Elle cite un passage des *Règles de la poésie* d'Al Farabi, indiquant une thèse centrale de logification des pratiques poétiques et rhétoriques : si la logique s'occupe du vrai et du faux, alors la présence des valeurs de vérité dans ces deux pratiques est bien la preuve d'un *credo* profond d'Al Farabi en un *Organon long* :

⁽⁴⁾Muhsin Mahdi (2000). *La cité vertueuse d'Al Farabi*. Paris : Albin Michel (p. 77).

⁽⁵⁾Pour une mise au point sur cette distinction entre les trois formes de commentaire, voir l'introduction à la traduction du *Commentaire moyen sur le De Interpretatione* d'Averroès. Paris : Vrin (2000).

⁽⁶⁾Voir la thèse de Deborah L. Black (1990). *Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetics' in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden : E. J. Brill.

Référence bibliographique

J. Brunschwig (1991). « Sur quelques malentendus concernant la logique d'Aristote », *Penser avec Aristote*. Paris. Érès-UNESCO (pp. 425-426).

« On peut aussi diviser les syllogismes et de manière générale, les énoncés selon une autre subdivision. On dit alors que les énoncés sont, ou bien nécessairement et universellement vrais, ou bien nécessairement et universellement faux, ou bien l'inverse, ou bien à égalité dans le vrai et le faux. Les universellement et nécessairement vrais sont les démonstratifs, ceux qui sont vrais en partie et majoritairement sont les dialectiques, ceux qui sont vrais à égalité sont les rhétoriques, ceux qui sont vrais en partie et minoritairement sont les sophistiques, ceux qui sont universellement et nécessairement faux sont les poétiques. »

Deborah L. Black (1990). *Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetics' in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden : E. J. Brill (268 10-15).

Le Livre de la religion est en même temps une manière de constater le double intérêt d'Al Farabi pour **la logique et la politique**. Disposant selon toute probabilité de la traduction de la *République* et des *Lois* de Platon, Al Farabi a lu ces ouvrages en étant « guidé par la question de la perfection de l'homme et du bonheur ».

Ces deux ouvrages sont comme un prisme pour traiter de l'art du législateur : l'art royal présente des ressemblances avec celui du législateur d'une religion révélée. Al Farabi se propose d'exposer ces ressemblances et d'inaugurer ainsi une **philosophie politique** confinée jusque-là dans le hiatus entre les réglementations des califes et les décisions jurisprudentielles des cadis. Cette philosophie politique avait pour base les textes de la *République* et des *Lois* de Platon, et non la *Politique* d'Aristote.

Le texte des *Lois* présentait l'intérêt d'avoir déjà thématiqué les législations prophétiques et les lois divines. Le législateur y est présenté comme étant inspiré par un art divin :

« [Platon] a évoqué le fait que le législateur véritable est celui qui ordonne les vertus (humaines) selon un ordre conforme pour convenir à l'advenue des vertus divines, parce que la vertu humaine lorsqu'elle est employée par son possesseur selon ce qu'impose la loi, est la divine. »

Al Farabi. *Compendium des 'Lois' de Platon*, trad. Stéphane Diebler.

Al Farabi fit de Platon un penseur essentiellement politique et des œuvres comme le *Timée* furent relues dans une perspective de cosmologie politique. Il le lut aussi avec le prisme déformant de la pseudo-théologie d'Aristote, ces livres IV, V et VI des *Ennéades* qu'Al Farabi attribuait à Aristote. Abdul Masih Ibn Na'ima al-Himsi (m. ca. 835) a traduit en arabe le traité anonyme et apocryphe, néo-platonicien, qui a donc circulé sous l'illustre nom d'Aristote. Cet ouvrage a été traduit pour Al Kindi et a permis de développer une théorie émanatiste de l'engendrement des êtres, aussi bien naturels que divins.

Beaucoup plus lus et travaillés que *Le Livre de la religion*, *La cité vertueuse* et le *Régime politique*, constamment commentés du Moyen Âge jusqu'à nos jours, ont une tonalité plus platonicienne qu'aristotélicienne.

Référence bibliographique

Léo Strauss (1984). *Le Platon d'Al Farabi*, trad. française. Editions de Minuit, Paris, revue « Philosophie ». (p. 66).

Note

Léo Strauss n'exclut pas qu'Al Fârâbî ait connu cet ouvrage « par l'intermédiaire de ceux de ses amis qui savaient le grec ».

Léo Strauss (1988). *Maimonide*, trad. française. Paris : PUF (p. 146, note 5).

4. Contexte culturel et philosophique

Quatre noms s'imposent dans ce nouveau milieu philosophique de Bagdad au X^e siècle : Yahya Ibn Adi (893-974), Abû Sulaymân al-Sijistani (ca. 912-987), Abu'l Hasan al-Amiri (m. 992) et Abu Hayyan al Tawhidi (m. 1023). Dans le Bagdad trouble du début du X^e siècle, de nombreux savants ont connu la misère et ont dû se transformer en copistes pour gagner leur pain. La dépendance à l'égard des vizirs était alors très grande.

Y. **Ibn Adi** était un philosophe arabe chrétien jacobite, disciple d'Al Farabi. Il établit une distinction nette entre l'art grammatical orienté vers les expressions (*al alfâd*) et l'art logique considéré comme un instrument (*ala*) pour le philosophe et orienté vers les significations universelles (*al ma'ânî*).

Élève d'Al Farabi, Yahya ibn Adi fut non seulement un philosophe logicien mais aussi un traducteur du syriaque vers l'arabe et un copiste. Al Mas'udî en parle en ces termes :

« Je ne connais aujourd'hui personne aussi savant qu'Al Farabi si ce n'est un chrétien habitant Bagdad, connu sous le nom de Zakariya fils de 'âdî, dont l'enseignement, les vues et la méthode font renaître le système de Mohammed fils de Zakariya al-Râzî. »

Al Mas'udî. *Le Livre de l'avertissement et de la religion*, trad. française de Carra de Vaux Paris, 1896 (p. 171).

Abu Sulayman **al-Sijistani** (m. après 1000) était lui aussi un logicien. Il fut certainement l'élève de Yahya ibn Adi (lui-même élève d'al Farabi) mais peut-être pas celui de Matta ibn Yunus, traducteur de la *Poétique* d'Aristote. À partir de 942, il n'y a plus qu'Ibn Adi à Bagdad, puisque Al Farabi est parti à Alep et que Matta Ibn Yunus est déjà mort (940). On estime qu'Al Sijistani s'établit à Bagdad vers l'année 939 et que sitôt arrivé à Bagdad, il domina pleinement l'école d'Al Farabi. Atteint de la lèpre, il ne sortait de chez lui que pour se promener dans les jardins (al Tawhidi⁷). Tous ceux qui étaient en quête de la science de l'Antiquité venaient chez lui. À Bagdad il eut comme protecteur le Buyide Adud al Dawla. Avant d'arriver à Bagdad, il fut membre de l'entourage du roi Abû ja'far de Sijistân (une région située entre l'Iran et l'Afghanistan actuels), roi dont le règne commença en 923 et qui fut, selon Al Sijistani, profondément intéressé par la littérature concernant la sagesse grecque, Aristote et Alexandre. Notre logicien resta en contact avec lui, y compris lors de son voyage à Bagdad. Ce que l'on sait d'Al Sijistani nous vient de *Siwân al hikma* (« L'antichambre de la sagesse »), ouvrage d'un inconnu qui rapporta les paroles d'Al Sijistani.

Abu Hayan al Tawhidi en fait le personnage clé de ses *Muqâbasât*, sorte d'entretiens libres sur divers sujets. Le style est celui d'une conversation où le logicien est questionné sur des sujets comme la définition de la logique (« un

Référence bibliographique

A. Elamrani-Jamal (1982). « Grammaire et logique d'après le philosophe arabe chrétien Yahya Ibn Adi », *Arabica* (tome XXIX, fascicule 1, pp. 1-15).

⁽⁷⁾D'après al Tawhidi. *Muqâbasât* (n°18).

instrument qui permet de discerner entre ce qui est dit correct et incorrect », *Muqâbasa n°22* ou encore « un instrument d'induction de la nature », *Muqâbasa n°20* ou encore l'ignorance où l'homme est tenu concernant son caractère, ignorance qui fait de lui un « veillant distrait » ou un « rêveur désorienté » (*Muqâbasa n°3*).

Al Sijistani, une fois arrivé à Bagdad (ca. 938), rejoint le cercle d'Ibn Adi. Le fait que ses ouvrages n'aient pas bénéficié d'une traduction en latin explique la relative ignorance dans laquelle est tenue son œuvre. Il fait cependant partie de cette chaîne de transmission philosophique qui relie Al Farabi et Avicenne. Le cercle d'études autour d'al Sijistani était fortement marqué par le néo-platonisme. Pour couper court aux polémiques théologiques, al Sijistani avança que Dieu est inconnaissable. Cette attitude fidéiste et plotinienne libéra le champ du travail rationnel de toute entrave théologique. Al Sijistani était membre de l'école hanafite du droit. Cette école faisait preuve d'un grand scepticisme épistémologique quant à la collecte des traditions prophétiques qui devaient, selon ses membres, disposer de plusieurs chaînes de transmission pour que leur notoriété soit garantie.

Autre figure de ce milieu philosophique à Bagdad, **al Amiri** appartenait également à ce qu'on peut appeler l'école d'Al Farabi. Né à Nishapur, il a aussi rejoint Bagdad et est connu pour avoir rédigé un livre intitulé *Le bonheur et ses causes*. « Il utilise un style arabe fin avec une abondance de maximes persanes et d'apophtegmes grecs » et comme al Sijistani, il est « à la recherche d'une formule néo-platonicienne qui conviendrait à son âge et à sa nation » (Vadet⁸). L'intérêt pour les apophtegmes vient de cette valorisation de la conversation à bâtons rompus qu'Abu Hayan al Tawhidi a thématisée dans son livre *Plaisir et convivialité* : la parole rapportée à ses conditions d'énonciation reste une parole vivante.

Abu Hayan **al Tawhidi**, dont il sera question plus loin, a étudié la philosophie, la grammaire et le droit selon l'orientation chafiiite. Le chafiisme est l'une des quatre grandes écoles juridiques (voir dossier historique). Elle a dominé dans la Basse-Égypte, en Arabie du Sud, en Iraq, ainsi qu'en Asie du Sud-Est. C'est l'école qui a rassemblé de façon cohérente et systématique les bases fondamentales de la jurisprudence musulmane.

Al Tawhidi eut pour maîtres deux des philosophes déjà cités : Yahya ibn Adi et Al Sijistani. Ces deux disciples d'Al Farabi sont les personnages principaux des *Entretiens (Muqâbassât)*, ouvrage que nous avons déjà cité. Ces entretiens, au nombre de 106, ont le ton d'une conversation sur des sujets très divers et selon des croyances fort distinctes : musulmans, juifs, chrétiens, Sabéens, confrontent leurs credos. Le but poursuivi par l'auteur dans cet ouvrage est présenté dans l'Entretien n°2 : « Mon but est de collecter des choses qui se rapportent à la philosophie et d'en ajouter d'autres du même genre dictées par d'éminents savants de mon siècle et des maîtres dont je fus le contemporain ». Protégé par le vizir Ibn Sa'dân jusqu'à l'exécution de celui-ci en 984, Al Tawhidi

⁽⁸⁾J. C. Vadet. (1964). « Le souvenir de l'ancienne Perse chez le philosophe Abû al-Hassan al-Âmirî ». *Arabica* (volume XI, p. 258).

fit de ce vizir le personnage central de son livre *Plaisir et convivialité*, sorte de « Mille et une nuits philosophiques » durant lesquelles divers sujets sont débattus. Attiré par le soufisme, il prit des maîtres mystiques pour compagnons de son pèlerinage à la Mecque en 963.

Les changements politiques furent fréquents et la période manquait de stabilité. Le X^e siècle peut être caractérisé comme **le siècle de l'effervescence chiite**. Certains pensent même qu'Al Farabi aurait donné, grâce à ses commentaires de l'œuvre politique de Platon, « Une direction raisonnable, vraiment philosophique, aux espérances chiïtes concernant l'imam ».

On peut parler d'une culture de cour, dont le meilleur exemple est Al Tawhidi. **Les Buyides**, connus pour leur indifférence ou tolérance religieuse, ont permis **l'éclosion d'un véritable esprit philosophique**, fait de débats et de divergences ayant toujours en vue la formation de l'esprit et non la polémique sectaire. On peut à cet égard paraphraser le propos de Montaigne : « Les princes vous font du bien quand ils ne vous font pas de mal » ; les Buyides étaient, sinon respectueux des choses de l'esprit, du moins indifférents à leur développement. Dans son ouvrage *Imamisme et littérature sous les Buyides*, F. Gabrieli écrit ceci :

« La politique buyide à l'égard des Abbassides a été le fruit de compromis entre les sympathies, voire même les convictions chiïtes de ces princes iraniens et l'opportunité politique qui leur conseilla de ménager les califes et la majorité sunnite [...]. [...] somme toute le Chiïsme modéré ou imamite, sans s'élever au rang de confession d'État, et tout en gardant sa position minoritaire, devient en Iraq sous les Buyides, une doctrine à la mode, où trempent sous la réserve de *tashayyu' hasan* [un bon chiïsme], bien des esprits cultivés [...]. On ne peut se soustraire à l'impression que cet épanouissement culturel hors pair est lié à cette liberté et à cette tolérance relative dont Sunna et Shi'a profitèrent. »

F. Gabrieli. *Imamisme et littérature sous les Buyides* (pp. 106-107).

La cour d'Abu Mohammed Al Muhallabi (m. 974) a permis à de nombreux lettrés de donner leur mesure. C'était un vizir du sultan buyide Mu'izz al-Dawla. Selon Miskawayh, grand homme de lettres originaire de Rayy qui avait rejoint Bagdad et faisait partie de la génération des élèves d'Al Farabi, ce vizir, à l'instar de celui dont parle Al Tawhidi, avait non seulement « Les qualités d'un chef », mais en outre « Il savait parler de lui-même avec adresse, il était éloquent et inspirait le respect, il réussissait à se procurer de l'argent et était au fait des anciens usages du vizirat. Il était généreux, courageux, cultivé et parlait un persan pur. Il remit en honneur un grand nombre d'usages de la chancellerie qui avaient disparu, il sauva de la ruine beaucoup d'édifices et su exploiter les sources des richesses. Il accomplit ainsi de belles œuvres. En même temps, il combla de ses dons les hommes de lettres et de science, il ressuscita les disciplines tombées dans l'oubli, en proclama les mérites donnant ainsi à tous le goût de revenir à ce qu'ils avaient négligé ».

Référence bibliographique

J. C. Vadet. (1964). « Le souvenir de l'ancienne Perse chez le philosophe Abu al-Hassan al-Amiri ». *Arabica* (volume XI, pp. 146-147).

Référence bibliographique

Cité par M. Arkoun. *L'humanisme arabe*. Paris : Vrin (1^{ère} éd. 1970, 3^{ème} éd. 2005)(p. 62).

R. Walzer note que les ouvrages d'Al Farabi comme *Les vues des habitants de la cité vertueuse* étaient adressés à un public informé sans être un public de savants philosophes :

« [...] d'après les termes mêmes d'Al Farabi, l'œuvre est adressée à tous ceux qui ne s'adonnent pas activement à la philosophie, en ne tenant pas compte de la nation particulière ni de la religion auxquelles ils appartiennent. Il ne fait pas de doute cependant qu'elle s'adresse aux musulmans au premier chef [...]. [...] je pense que les « secrétaires », les membres de l'administration, les *kuttâb*, qui représentaient une sorte de culture laïque dans le monde musulman de cette époque, composaient la majorité de son public ».

R. Walzer (1971). « Al Fârâbî », *Revue des Études islamiques*, hors-série *L'éveil de la philosophie islamique*. Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Al Tawhidi a étudié la grammaire et la loi chafiite à Bagdad, ainsi que la philosophie. Son livre, *Plaisir et convivialité*, est considéré comme « Les mille et une nuits philosophiques », selon Majid Fakhry. Une de ces « nuits » est célèbre par la mise en scène d'une vive discussion entre le grammairien Al Sirafi (893-979), sceptique à l'égard de l'universalité de la logique aristotélicienne et le logicien Abu Bishr Matta (870-940), partisan de cette universalité. Les *Catégories* d'Aristote sont-elles de simples codifications de la langue grecque ou bien sont-elles désignatives de notions universelles ? Al Farabi, tout à fait aligné sur les positions d'Abu Bishr Matta, construit toute l'argumentation de son *Livre de la religion* à partir d'une méthodologie inspirée des dix catégories aristotéliciennes : il s'agit de savoir ce qui est approprié à un temps et à une contrée déterminés, selon quel type d'action (vertueuse), par quelle substance individuelle (le gouvernant vertueux), dans ce qui se répartit qualitativement et quantitativement (la réglementation des actions) et dans la relation (de groupe), grâce aux possessions (avoir) et qui évite aux habitants d'être des patients (passion) instrumentalisés de l'action politique.

5. Les nuits philosophiques

C'est en 932 qu'eut lieu, en présence du vizir Ibn Al Furât, le **débat entre Matta Ibn Yunus**, déjà âgé, et **al Sirafi** (897-977), tout jeune encore, débat retranscrit par al Tawhidi dans la **huitième nuit** de son livre *Plaisir et convivialité*. Ce livre, par son titre même, évoque les passages de *L'Éthique à Nicomaque* (1174b23), où il est dit que les activités humaines sont accompagnées de plaisir. Derrière l'argumentation du logicien Matta, il y a Ibn Adi, Al Farabi, Sijistani. L'enjeu est la remise en cause de l'autorité d'Aristote, devenu un philosophe trop académique et la volonté partagée par Al Sirafi et Al Tawhidi d'un retour à « un platonisme populaire » compatible avec la religion : l'homme poursuit la sagesse en se libérant des chaînes du sensible.

Al Sirafi est le grand maître d'Al Tawhidi et celui-ci rapporte le débat sous la double dictée d'Al Sirafi et d'un autre grand grammairien, Ali Bnou Issa Al Rummani, né à Bagdad en 908.

Citation

« Ali Bnou Issa avait atteint un haut degré de connaissance en grammaire, en langue, en théologie, en prosodie et en logique, ce pour quoi on le blâmait. Toutefois, il ne suivit pas la méthode du créateur de la logique (Aristote), mais fut original dans cet art et s'y montra hautement qualifié. »

Al Tawhidi. *Plaisir et convivialité*, éd. A. Amin-A. al-Zayn, 3 vol., Beyrouth, 1953, (I, 133, 1, 13-16).

Al Sirafi a enseigné pendant cinquante ans la jurisprudence à la mosquée al-Rusâfa à Bagdad. Du point de vue de la théologie, il est mu'tazilite, disciple de Gubba'i⁹ : être mu'tazilite, c'est assumer la doctrine selon laquelle le Coran est créé, c'est aussi reconnaître que l'homme est pleinement responsable de ses actes et que Dieu fait toujours le mieux, animé par la justice et la bonté qui bornent en quelque sorte rationnellement sa Toute-puissance.

⁽⁹⁾Voir à propos de Gubba'i, l'ouvrage d'Ahmed Alami (2001). *L'ontologie modale*. Paris : Vrin.

Du point de vue du droit, Al Sirafi est hanafite, autrement dit, sceptique quant à la chaîne de transmission des hadiths du Prophète. Pour ce faire, il n'a pas besoin de toute la technicité logique d'Aristote, perçue comme une perte de temps, pire même, comme un chemin dévoyé qui éloigne l'homme de la sagesse éternelle et répétitive incarnée par les premiers rois de l'humanité et par les prophètes. La stratégie qu'adoptera Al Farabi pour faire le lien **entre Platon et Aristote** s'explique par la volonté de répondre à ceux qui considèrent, à l'instar d'Al Sirafi, que la religion confirme Platon et infirme Aristote. L'acte démiurgique de la constitution du monde, dans le dialogue du *Timée*, est confirmé par la religion : on a là un commencement du monde. En revanche, Aris-

Référence bibliographique

Al Farabi (1971). *Didascalía in rhetoricam Aristotelis*, texte établi par Langhade et Grinaschi. Beyrouth : Dar al Machreq (pp. 213-214).

tote a parlé de l'éternité de la matière et d'un monde illimité dans le passé et dans le futur. Pourtant, selon Al Farabi, Platon « A, dans l'exemple du mythe, emprunté cette voie qu'Aristote a suivie dans la transmission de la logique ».

Les divergences entre les deux philosophes ne sont pas des divergences profondes, mais des divergences de style. Ainsi, concernant l'éternité du monde, on ne peut pas attribuer de façon certaine cette thèse à Aristote dans la mesure où il en parle dans les *Topiques* comme d'une opinion prévalente, notoire, nullement comme d'une assertion close, démonstrativement certaine. Si Aristote a choisi d'en parler dans les *Topiques* et non dans les *Seconds Analytiques*, c'est que pour lui la question de l'éternité du monde ou de sa création ne relève que des prémisses répandues de la dialectique :

« Aristote a expliqué dans ce livre et dans d'autres que, dans la prémisse généralement acceptée, la vérité et la fausseté n'étaient pas prises en considération, car ce qui est généralement accepté est quelquefois faux et n'est pas rejeté pour sa fausseté dans la dialectique et quelquefois vrai, étant alors utilisé pour sa notoriété dans la dialectique et pour sa vérité dans la démonstration. »

Al Farabi (1999). *L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*. IFEAD (p. 128).

D'où l'utilité de ces distinctions logiques entre le fortement vrai (dialectique) et le vrai (démonstration) concernant les opinions relatives à la nature du monde. Al Farabi considère que l'esprit philosophique se distingue par l'usage des deux expressions suivantes : « en tant que » et « sous un certain rapport », sans lesquelles « les sciences et la philosophie deviendraient vaines ».

Revenons à cette huitième nuit philosophique. La thèse défendue par Matta est que la logique est un instrument qui aide à distinguer le parler correct du parler incorrect, mais Al Sirafi lui rétorque que le parler en général n'existe pas. Seuls existent le parler arabe, grec, turc, etc. Aussi la logique ne peut être que la codification d'une grammaire particulière et non une grammaire fantomatique d'un parler improbable. Il n'y a pas d'autre moyen d'atteindre les intelligibles si ce n'est par ? une langue particulière. La logique ne transcende donc pas la langue. Mais pour Matta, s'il en est ainsi, c'est l'entreprise même de la traduction qui se trouve menacée, or il y a bien quelque chose qui est passé de la culture grecque à la culture syriaque, puis à la culture arabe et qui n'est réductible à aucune des trois formes linguistiques. Il y a donc comme un trésor de significations qui passe d'une culture à l'autre, et qui est relativement indépendant de telle ou telle langue. D'un côté, la logique est présentée comme un art du raisonnement, de l'autre comme un art de la parole, où il est impossible de séparer l'énonciation de la signification : la logique n'est rien d'autre qu'une façon de parler un langage spécifique logiquement. Le passage du substantif (logique) à l'adverbe (logiquement) est le lieu même de la controverse.

Référence bibliographique

Al Farabi (1999). *L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*. IFEAD (p. 78).

La traduction : altération ou non de la signification ?

La question de l'altération ou non de la signification une fois que l'on passe à une traduction est un thème majeur de la philosophie arabe.

Averroès¹⁰ reprochera explicitement à Avicenne de convoquer la question de l'altération de la signification à propos des prédicats isolés ou réunis et s'appuiera pour cela sur Al Farabi : Le Sage, à savoir Aristote, n'a pas cru bon de soulever la question de l'altération de la signification à propos de prédicats réunis comme dans « Zayd est médecin clairvoyant » : Zayd peut ne pas être clairvoyant, tout en étant « médecin clairvoyant ». Or Avicenne avait noté que « S'il y a des prédicats tenus pour vrais isolément et tenus pour vrais s'ils sont réunis, il faut que leur mode de désignation au moment où ils sont réunis et leur signification soient leur mode de désignation au moment de l'isolement. En revanche, si la signification s'altère au moment de la réunion ou de la séparation, s'il advient alors une fausseté, le prédicat qui a été tenu pour faux dans la séparation n'est pas le prédicat qui est tenu pour vrai dans la réunion et, de la même manière, celui qui est vrai dans la séparation diffère du faux dans la réunion ». Averroès renoue avec Al Farabi pour contrer cet argument venu de l'usage et de la coutume, selon lequel les significations s'altèrent.

⁽¹⁰⁾Averroès (2000). « Essai sur les prédicats isolés », in *Commentaire moyen sur le 'De Interpretatione'*, trad. française de A. Benmakhlouf et S. Diebler. Paris : Vrin (pp. 157-163).

La même problématique se retrouve dans cette huitième nuit philosophique. Matta, élève d'Al Farabi, insiste sur la préservation des significations au-delà des traductions, dès lors qu'il s'agit de significations ayant réussi l'épreuve aristotélicienne d'être l'une des dix catégories (avec une mention spéciale pour la première catégorie, dont seule la forme seconde est universelle). Pour un logicien comme Matta, il y a comme une dignité plus grande à prendre en compte les significations en premier et non les énonciations.

6. Le paradigme théorique : cosmologie, politique, épopée

Le mode hypothético-déductif d'Al Farabi indique bien la démarche du philosophe qui n'entend pas parler d'une culture ou d'une histoire définie, mais de l'enchaînement des concepts : à supposer qu'une religion soit transportée d'une nation à une autre, il est possible qu'elle s'y développe avant la philosophie. De cette situation possible, Al Farabi déduit une intelligibilité d'un fait réel : la présence de la religion révélée en terre d'Islam avant celle de la philosophie grecque.

De même, « le premier gouvernant » dont parle *Le Livre de la religion*, n'est jamais le premier en relation aux faits, c'est le premier dans une expérience de pensée, expérience caractérisée par l'idée que le premier est celui qui implante le mode de vie vertueux dans l'âme des citoyens. Le premier gouvernant est comme « le premier qui ayant enclos un terrain » dont parle Rousseau dans la deuxième partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* – ouvrage dans lequel Rousseau inaugure une méthode généalogique qui « commence par écarter tous les faits » pour les rendre intelligibles. Ce n'est pas le premier en relation à l'origine, mais en relation au mode hypothético-déductif d'une démarche généalogique qui entend rendre compte de la genèse concomitante du pouvoir politique et des formes humaines de regroupement civilisationnel. Le premier gouvernant d'Al Farabi est premier par l'action, inspirée de sa connaissance et non le premier en relation au temps : « La profession royale vertueuse première consiste en la connaissance de toutes les actions qui procurent l'implantation des genres de vie et habitus vertueux dans les cités et nations ».

Al Farabi va ainsi construire **un modèle de cité**, qui n'est pas idéal au sens de quelque chose de recherché, mais au sens d'une simulation discursive qui va fonctionner comme un étalon de mesure de la cité réelle ; c'est « l'autre cité » dont parle Léo Strauss :

« [...] "l'autre cité" se situe à mi-chemin entre "ce monde" et "l'autre monde", dans la mesure où elle est encore une cité terrestre, mais aussi une cité n'existant pas en fait, mais seulement dans le "discours". »

Léo Strauss (2000). *Le Platon d'Al Farabi*, trad. française. Editions de Minuit, Paris, revue « Philosophie », (p.81)

L'étalon de mesure a ceci de particulier qu'il ne demande pas, comme l'idéal, à ce que la réalité lui soit conforme de façon contraignante. Il se contente de donner une mesure, non pas une contrainte. Dans *Le Livre de la religion*, Al Farabi est plus proche du Platon des *Lois* (739c) parlant de la « cité première »

Référence bibliographique

Al Farabi (2000). *Le Livre de la religion*.

que de celui de *La République* parlant de la « belle cité ». La cité des *Lois* est rapportée à sa cause, Zeus, autant qu'à son excellence comme cité dont la cause est divine :

« Un questionneur a posé une question sur la cause de l'institution des lois, "cause" signifiant ici la cause efficiente et leur efficiente étant leur instituteur. Un répondant lui a répondu alors que leur instituteur était Zeus, Zeus étant chez les Grecs, le père de l'humanité, sur qui s'arrête la cause. »

Al Farabi. *Compendium des 'Lois' de Platon*, trad. Stéphane Diebler.

Al Farabi construit son modèle à partir d'une fusion de plusieurs dialogues de Platon : *La République* fournit une cité parfaite dans le discours, le *Timée* nous donne les « êtres divins et naturels intelligés et connus selon cette science » de la cité et les *Lois* nous délivre « le mode de vie vertueux qui est adopté par les gens de cette cité ». *Le Livre de la religion* croise ces trois thématiques.

La religion dans sa version théorique est d'abord une cosmologie. On sous-estime aujourd'hui la **part épique et cosmique de la religion**, qu'on veut souvent réduire à une « réglementation des actions » humaines. Or, elle est aussi « définition de l'opinion » au sens où elle renferme des enjeux théoriques qui engagent la hiérarchie des êtres spirituels, la génération du monde. Si l'étude d'une physique et d'une métaphysique peut être justifiée par le texte sacré, il faut que celui-ci contienne des thématiques relatives au premier principe et à la génération des corps.

Par ailleurs, dans les « opinions », il y a la part proprement théorique et la part liée « à la volonté ». Dans ce cas, le récit des « bonnes actions » des prophètes et des « rois vertueux » fait partie du texte religieux. Tous ces premiers rois de l'humanité dont parle le Coran par exemple, forment la trame épique de la religion : celle-ci comporte alors « le récit de ce à quoi ils ont eu part, de ce qui a particularisé chacune de leurs bonnes actions et de ce que leurs âmes ont trouvé dans l'au-delà, les leurs et celles des cités et nations qui leur ont obéi et ont suivi leur exemple ». C'est par ce biais, que la religion est un récit épique et c'est par ce biais que l'éducation de la jeunesse a lieu, puisqu'il se constitue comme un *topos* de l'exemple à suivre, que l'éducateur, en tant qu'homme politique, doit rappeler aux jeunes gens de la cité.

La politique est d'abord une enquête sur le cosmos afin de déterminer quelle place revient à l'homme dans celui-ci. La place de l'homme dans la cité n'est pas distincte de celle de l'homme dans le cosmos. La loi divine est d'abord une injonction de connaissance avant d'être une injonction pratique : il s'agit d'enquêter sur l'univers et sur « la hiérarchie des êtres » qui sont les principes supérieurs à l'âme humaine.

S'inspirant des *Lois* de Platon, Al Farabi présente la genèse de l'univers comme un moyen de rendre compte de l'origine de l'âme humaine et de la cité. N'oublions pas que dans les *Lois*, Socrate fait l'éloge des lois de Minos, renouant, contre les tragiques grecs, avec le récit homérique ; Minos étant le fils de Zeus

Référence bibliographique

Al Farabi (2000). *La Philosophie de Platon, ses parties, l'ordre de ses parties du commencement jusqu'à la fin*, trad. Française dans « Philosophie », sept. 2000 (p. 61).

⁽¹¹⁾Léo Strauss (2000). *Le Platon d'Al Farabi*, trad. française. Editions de Minuit, Paris, revue « Philosophie ».

et élevé par celui-ci dans l'art législatif. La loi est alors « si loin d'être l'opinion de la cité, qu'elle est un art et qu'elle se fonde sur un art, l'art le plus élevé, l'art du dieu le plus élevé » (Léo Strauss¹¹), les lois de Minos étant les lois les meilleures, dont le dialogue *Les Lois* fait l'éloge. Dans la perspective d'Al Farabi, il y a là non seulement l'articulation de la loi avec la divinité, mais aussi le recours à l'épopée. Loin d'être une philosophie de la religion, *Le Livre de la religion* est un livre de l'éloge du récit épique et de la loi divine en tant qu'elle inspire l'homme.

À la suite de Platon, Al Farabi n'hésite pas à considérer comme divins « les fêtes » et « les moments de plaisir ». Le législateur est attentif aux vers, versets, chantés dans sa communauté ; c'est la part épique de son travail : « Si donc, un législateur ordonnait aux hommes de s'écarter des plaisirs, sa loi ne tiendrait pas debout et l'on ne s'y attacherait pas, en raison du penchant au plaisir qui est dans la nature. Il a cependant adopté des fêtes et des moments de plaisir et il s'agit d'un plaisir divin ».

Une continuité réelle existe entre la Bible et le Coran d'une part, et la pensée antique de l'autre, comme l'a souligné à de nombreuses reprises Léo Strauss : « L'idée directrice sur laquelle Grecs et Juifs sont d'accord, c'est exactement l'idée de la loi divine comme étant une loi une et totale, qui est en même temps loi religieuse, loi civile et loi morale. Et c'est bien une philosophie grecque de la loi divine qui est à la base de la philosophie juive et musulmane de la Tora ou de la chari'a ». Al Farabi, dans *Le Livre de la religion* comme dans le *Compendium des lois*, nous rappelle cette « base » en faisant coïncider l'idée de la loi divine avec celle de l'excellence, au sens grec du terme.

Par ailleurs, il ne parle pas de l'Islam en particulier mais de la religion en général. Il la situe d'abord par rapport à un cosmos : autant dire que le propos d'Al Farabi repose sur un décentrement anthropologique. Ce n'est pas l'homme qui est au premier plan, mais bien Dieu, le monde et les choses qui y sont agencées, parmi lesquelles il prend place.

Le paradigme théorétique est d'emblée fonctionnel dans *Le Livre de la religion* : Al Farabi commence par parler de « religion vertueuse » et de « religion vicieuse », mais cette opposition n'est pas morale, elle est à lire épistémiquement comme une distinction entre une religion associée au savoir et une religion de l'ignorance, la première étant acquisition de la félicité au moyen d'un « **gouvernant vertueux** » et la seconde étant « une supposition » de vertu mais non la vertu à proprement parler. Le gouvernant vertueux réalise la félicité de tous, non pas du plus grand nombre, mais de tous les habitants de la cité, en revanche le gouvernant vicieux est celui qui se sépare, dans les objectifs qu'il poursuit, de ceux de sa cité en instrumentalisant ses habitants pour son bien particulier, qui est un « bien d'ignorance », la gloire, la prospérité, etc.

Référence bibliographique

Al Farabi. *Compendium des 'Lois' de Platon*, trad. Stéphane Diebler (voir infra, p. 00).

Référence bibliographique

Léo Strauss (1988). *Maïmonide*, trad. française. Paris : PUF.

Ici s'introduit le thème de l'imitation de la vérité : les noms désignent des images bien plus que des concepts quand la religion n'est pas une philosophie vraie. La philosophie ressemble certes à la religion vertueuse, mais Al Farabi sait très bien que peu de gens pratiquent la philosophie. Il faut donc bien donner une consistance à la dialectique qui s'occupe de ce qui est bien connu de tous et à la rhétorique qui est un art de persuader tout le monde, car, par là, la religion trouve sa destination : s'adresser à tous. Il note ainsi dans le §6 du *Livre de la religion* que « La dialectique et la rhétorique ont pour cette raison acquis une valeur immense en ce qu'elles permettent de vérifier les opinions de la religion auprès des citoyens ». Vérifier, ce n'est pas encore établir : la dialectique et la rhétorique ont ainsi une fonction importante mais épistémiquement auxiliaire par rapport à la démonstration. Il faudrait penser au §149 du *Livre des particules*¹² dans lequel Al Farabi indique que la religion « dépend d'une philosophie parfaite », mais peut, lors de sa migration d'un lieu à un autre, être reçue comme une religion déliée des choses spéculatives, auquel cas il peut se produire que beaucoup l'opposent à la philosophie, perçue alors comme l'usurpatrice d'un savoir déjà établi par la religion. « Pour cette raison, il est possible que les adeptes de la philosophie soient obligés, pour leur propre sauvegarde, de s'opposer aux adeptes de la religion. Ce n'est pas à la religion elle-même qu'ils chercheront à s'opposer, mais à la croyance que professent ses adeptes, selon laquelle la religion est contraire à la philosophie ». Or une religion est dévoyée lorsqu'elle prétend présenter des vérités que l'homme ne peut acquérir ni par lui-même, ni par la démonstration. Les images qu'elle renferme n'ont pas d'autonomie par elles-mêmes, leur valeur dénotative vient des « choses spéculatives » que la philosophie établit démonstrativement.

⁽¹²⁾Al Farabi (1990, 2^e édition). *Le Livre des particules*, édition de Muhsin Al Mahdi. Beyrouth (p. 155).

La religion, dans le traité qui porte son nom, est placée sous l'égide du gouvernant. Elle est un moyen de gouverner. L'opposition entre la vertu et l'ignorance indique assez que la vertu est prise sous le paradigme théorique du savoir. Les biens de l'ignorance peuvent être visés par le gouvernant falsificateur. Le gouvernant vertueux règle actions et opinions selon une capacité qui lui est inspirée par Dieu. Al Farabi prend au sérieux le rôle de l'imagination dans la fixation des *habitus* dans la cité. Le gouvernant doit susciter des choses dans l'imagination de ses citoyens. Les actions de glorification de Dieu et des prophètes font partie de la religion vertueuse : le rite est lu comme une forme de catalyseur du lien social.

Par ailleurs, « les opinions » sont ou bien la vérité ou bien son illustration : on trouve toujours ce souci de mettre en évidence les expédients poétiques de la vérité pour que la cité dans son entier ait quelques clartés de tout.

Il peut sembler étonnant de voir sous la plume d'un philosophe l'idée que la religion renferme des démonstrations. Pour Al Farabi, chaque fois que les images de la religion se coupent des choses spéculatives desquelles elles sont l'image, on peut parler de religion dévoyée. **Religion vertueuse et philosophie** sont identifiées. Il y a chez lui, l'idée que la religion est, tout comme la philosophie, spéculative et pratique. « Les choses pratiques de la religion, ce

sont les universaux dont la philosophie s'occupe ». Mais c'est bien la philosophie qui a en charge les démonstrations, c'est elle qui « donne les démonstrations de ce qui est compris dans la religion vertueuse ». La démonstration est comme l'étalon de mesure qui permet de rendre compte des coefficients de certitude dont l'homme dispose quand il dit comprendre quelque chose.

7. Le néoplatonisme

Les liens d'Al Farabi avec le néoplatonisme sont avérés et l'on convoque généralement pour cela la pseudo-théologie d'Aristote, autrement dit les *Ennéades* IV à VI de Plotin, attribuées de façon erronée à Aristote. C'est dans ce cadre qu'il nous appartient de saisir comment Al Farabi a abordé philosophiquement la connaissance de Dieu. Notons à la suite de Zimmermann¹³ cette originalité d'Al Farabi qui consiste à avoir cherché à décrire Dieu non pas négativement comme cela se fait chez nombre de théologiens chrétiens, mais de façon indéfinie : il y a ontologiquement quelque chose de l'Un plotinien, mais logiquement cela passe par la substitution d'un indéfini à du défini. Décrire Dieu de façon indéfinie c'est considérer le nom de Dieu comme un nom commun et non comme un nom propre. Cette distinction entre nom propre et nom commun est majeure car elle est au fondement de la possibilité de l'affirmation de l'existence de Dieu. Pour pouvoir affirmer l'existence de Dieu, il faut se donner le moyen logique de le nier. Tant que ce moyen n'existe pas, l'affirmation de l'existence de Dieu ne peut pas avoir lieu non plus. Il n'y a pas de sens à nier un nom propre, il y a en revanche un sens à nier un nom commun qui est par nature un nom indéfini. La profession de foi musulmane comprend elle-même cette possibilité puisqu'elle met à la base de l'affirmation de l'unicité de Dieu, la possibilité logique de sa négation ; la profession de foi musulmane dit : « Il n'y a pas d'autre divinité que Dieu », Dieu ne peut être affirmé que si toute autre propriété de ce qu'il est, est niée aux autres divinités. Dieu est donc plus un nom commun qu'un nom propre, ce qui permet de l'affirmer ou de le nier. Il n'y a pas de sens à nier un nom propre.

⁽¹³⁾F. W. Zimmermann (1981). *Al Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*. London : Oxford University Press (pp. 120, 125 et 230).

Dieu est pour Al Farabi l'existant premier (*al mawjûd al awwal*) et la première cause (*al sabab al awwal*), mais il est aussi immatériel et sans forme définie.

Dieu est premier, le premier intellect est le second être, tout aussi incorporel, immatériel que le premier. Ce premier intellect est le seul de la hiérarchie à n'être pas associé aux planètes et aux étoiles. Il y a une production-émanation des neuf autres intellects. Avec l'émanation des intellects s'engendrent les étoiles fixes. Le dixième est l'intellect agent, producteur de formes intelligibles. Il fait le lien entre le monde céleste et le monde sublunaire. Il est lié à l'homme quand celui-ci est dans un état de perfection, quand il s'est élevé à la plus haute pensée dont il s'est rendu capable, qui est l'intellect acquis.

Notons encore un élément non aristotélicien chez Al Farabi : sa conception de l'imagination. Celle-ci n'est pas tributaire des sens comme chez Aristote ; elle est susceptible de traduire les intelligibles, d'être informée directement par l'intellect, ce qui lui donne un aspect visionnaire. Elle s'inspire selon Walzer d'une « théorie positive de la *mantikê* divinatoire, du pouvoir irrationnel du visionnaire ». Ce qui est en revanche aristotélicien, c'est l'usage politique qui est fait de cette autre imagination qui est assujettie aux images sensibles et que l'homme politique peut utiliser pour implanter dans l'âme humaine les *habitus* vertueux.

Dans son ouvrage *Les vues des habitants de la cité vertueuse*, Al Farabi présente un monde ordonné selon une hiérarchie cosmologique d'abord, politique ensuite. Dans *Le Livre de la religion*, il y a un écho à ce monde ordonné par la présentation des « opinions théoriques de la religion » (§2) et des « opinions pratiques » de celle-ci. La genèse du monde est une procession qui commence par les « être spirituels » et se termine par « les choses comprises au sein du monde » et dont l'agencement traduit la justice de Dieu. Ce qui est soumis à la justice de Dieu, ce n'est pas tant les actions particulières des hommes que leur place dans l'univers, « la venue de l'âme et de l'intellect » en l'homme, « sa hiérarchie par rapport au monde et son rang par rapport à Dieu ».

Référence bibliographique

R. Walzer (1971). « Al Fârâbî », *Revue des Études islamiques*, hors-série *L'éveil de la philosophie islamique*. Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner (p.66).

8. Transmettre dans la cité

L'importance de la rhétorique et de la dialectique tient en ce que la « religion vertueuse n'est pas destinée aux seuls philosophes ». Il faut donc prendre au sérieux les « choses bien connues ou dont on est persuadé » qui permettent transmission, examen, éducation et formation du caractère. Dès lors que la religion présente son contenu sans démonstration, les arts de la rhétorique et de la dialectique ont pris « une valeur immense » en « ce qu'elles permettent de vérifier les opinions de la religion auprès des citoyens, de les examiner, de les défendre, de les implanter solidement en leur âme et de secourir ces opinions s'il arrive quelqu'un qui désire plonger ses sectateurs dans l'erreur par son discours ».

La dialectique se tient ici aux frontières de la démonstration et non de la sophistique, mais il lui arrive de dériver du côté sophistique quand elle est en proie à des oppositions supposées, qui ne sont pas véritables, comme l'opposition entre la religion et la philosophie. La « rhétorique » d'Aristote que les Arabes traduisent par *Al khatâba*, qui signifie d'abord « éloquence », relève chez Al Farabi du septième art logique de l'*Organon*. Fidèle à la tradition alexandrine d'un *Organon long*¹⁴, Al Farabi considère que l'art de persuader relève de la logique et s'inscrit dans ce long parcours éducatif dont parle Platon dans *La République*. Pour Al Farabi, soucieux d'harmoniser entre elles les philosophies de Platon et d'Aristote, « l'exemple que Platon donne dans son livre, *La République*, au sujet de la caverne : comment l'homme sort de la caverne et ensuite y revient, est tout à fait adapté à l'ordre qu'Aristote a placé dans les parties de la logique » (*Didascalia*¹⁵).

Il y a derrière ce souci d'harmoniser des philosophes (que certains théologiens ont voulu opposer pour en interdire l'enseignement, soulignant par là qu'on ne saurait se mettre à l'école de gens qui se contredisent), le souci de concilier aussi les deux faces de la rhétorique : la part logique relative à la construction des enthymèmes et la part politique relative à la persuasion des foules. Al Farabi ne renonce à aucun de ces deux aspects. Le législateur est celui qui éduque (logiquement) en vue d'une fixation d'un habitus (politique). Dans le projet éducatif, la *Rhétorique* prend place à la suite des *Réfutations sophistiques* : une fois qu'on a rendu les significations univoques, on peut persuader la foule de ce qu'il est utile de croire.

Lecture suggérée

Pour plus de détails sur la rhétorique d'Al Farabi, voir l'article de Maroun Aouad (1998), « Le texte arabe du chapitre sur la rhétorique d'Ibn Ridwan et ses correspondants dans la *Didascalia in rhetoricam Aristotelis* ex Glosa al-farabii », in *La Rhétorique d'Aristote, traditions et commentaires de l'Antiquité au XVII^e siècle*, textes réunis par Gilbert Dahan et Irène Rosier-Catach. Paris : Vrin (pp. 169-225).

⁽¹⁴⁾ Cf. Ali Benmakhlouf (avril 1996). « Le projet d'un *Organon* long chez les philosophes arabes lecteurs d'Aristote », *Critique*.

⁽¹⁵⁾ Al Farabi (1971). *Didascalia in rhetoricam Aristotelis*, texte établi par Langhade et Grinaschi. Beyrouth : Dar al Machreq (pp. 213-214).

9. Législation et jurisprudence

La législation et l'éducation avancent en parallèle, les deux se font graduellement. Il n'y a pas du tout l'idée que les lois vont vers plus de dégradation et l'homme vers plus de dépravation. L'histoire n'est pas lue comme celle d'une décadence progressive après les premiers jours de l'âge d'or prophétique : il y a toujours moyen pour une cité de « retrouver la santé » et pour l'homme d'être un peu plus vertueux. Al Farabi développe l'idée d'une adéquation de chaque législateur avec son temps : chacun légifère selon ce « qui est le plus correct de son temps ». L'altération et le changement sont nécessaires car le législateur est pris dans la finitude, il ne peut tout prévoir, tout faire ; tous les incidents qui demandent une réglementation n'ont pas pu se produire en un seul temps « et il est ainsi bien des choses qui ont licence d'advenir en un autre temps et en une autre contrée, où l'on a besoin d'une action définie et réglementée à propos de cet incident et où il n'a rien légiféré ».

La jurisprudence intervient quand succède à un législateur un homme qui suit et applique et non un homme qui réglemente à son tour. Al Farabi fait une nette distinction entre l'imitation et l'application. Dans l'imitation, il y a une création sous forme d'altération, dans l'application, on se contente de suivre l'exemple du législateur sans l'être à son tour : naît alors la jurisprudence, présentée comme un art auquel on est « contraint » dans une certaine situation. Al Farabi est loin de considérer la jurisprudence comme la reine des sciences, or c'est bien ainsi qu'elle était perçue au Moyen Âge, vu que ses praticiens étaient dépositaires de la loi divine – même le calife ne pouvait qu'administrer, sans légiférer. En redonnant au « premier gouvernant » le rôle de législateur, Al Farabi réduit la place du jurisconsulte au profit de celle du législateur.

Pour une telle science, il faut bien connaître les usages de la langue afin : 1) d'éviter de prendre pour une métaphore ce qui ne l'est pas ; 2) de maîtriser le rapport des significations particulières aux significations universelles, le rapport de l'univoque avec le plurivoque. N'oublions pas que le Coran¹⁶ lui-même reconnaît qu'il y a des versets non univoques, pour lesquels on peut avoir soit l'attitude fidéiste de ne pas les interpréter, soit une attitude interprétative s'il s'avère que derrière eux un comportement est induit. Le juge doit aussi avoir une excellente connaissance des coutumes et des traditions (écrites ou non) et faire preuve d'une capacité logique à reconnaître les divergences et les ressemblances : autant dire qu'il doit être un bon dialecticien au sens aristotélicien du terme.

⁽¹⁶⁾ « Lui qui a fait descendre sur toi l'Écrit, dont tels signes, sa patrie-mère, sont péremptoirs et tels autres ambigus. Qui a dans son cœur une déviance, eh bien ! s'attache à l'ambigu par passion du trouble » (Coran, III, 7, trad. française de J. Berque. Paris : Sindbad, 1990). La suite du verset admet deux lectures, selon que l'on fait une césure ou non après le mot « Dieu » : « Nul n'en connaît l'interprétation sinon Dieu et les hommes de science profonde. Ils disent : Nous y croyons ».

La jurisprudence a pour Al Farabi une double orientation : pratique et théorique. En tant que pratique, elle fait partie de la science politique. En tant que théorique, elle relève de la « philosophie théorique ». On pourrait dire qu'il y a le travail du juge et le travail du juriste. La science politique s'occupe de félicité ; Al Farabi est ici fidèle à Aristote : la cité est la forme que l'homme entretient pour activer son essence, qui est d'être heureux. Si le bonheur constitue l'homme et ne peut donc lui-même être objet de choix, en revanche les moyens d'y parvenir sont à choisir. D'où une réflexion sur les vrais biens et les biens apparents. La « vraie félicité » est celle qui est « recherchée pour elle-même », c'est celle qui est propre à l'intellect se pensant lui-même. Tant que l'intellect est dans une altérité quelconque, tant qu'il ne fait pas un avec l'intelligible, il reste lié à une âme qui est pouvoir dans un corps. C'est pourquoi la félicité suprême, le plaisir que Dieu connaît toujours et que l'homme ne connaît qu'à de brefs moments n'est pas de ce monde, mais dans l'au-delà, quand l'intellect, comme dit Aristote, ne « se souvient plus » (*De Anima*, 429c).

Les mœurs et les caractères apparaissent dans le texte au moment où l'on parle des moyens d'atteindre la félicité. Notre but ultime est la félicité dans l'au-delà, mais la politique nous donne les moyens de nous préparer à ce but, par l'entraide entre les différents corps de métiers. C'est au sein du groupe que les *habitus* de vertu se fixent, sont « en acte », sinon, nous n'aurions affaire qu'à un homme inaccompli, toujours en puissance, et comme à côté de son essence. Al Farabi développe l'idée d'une continuité entre les *habitus* de vertu ici-bas et la félicité suprême dans l'au-delà. Il n'y a pas d'un côté l'homme prudent dont parlent les premiers livres de *L'Éthique à Nicomaque*, et de l'autre, l'homme contemplatif du dixième livre de cette *Éthique*. L'art royal de l'homme prudent dans la figure du législateur-roi doit s'identifier à la philosophie comme science de la félicité suprême. Ce devoir-être de l'identification a été souligné par Léo Strauss¹⁷ comme un trait distinctif de la philosophie politique d'Al Farabi : « L'identification de la philosophie, comme art théorique le plus élevé, à l'art royal, comme art pratique le plus élevé, ne peut être strictement valide que si les produits déterminés des deux arts, la science des êtres et le mode de vie désiré, sont identiques, en d'autres termes, si la contemplation elle-même est la plus haute forme d'action ». Si l'art théorique se rapporte aux universaux, l'art royal relève à la fois de l'universel et du particulier. En tant qu'il relève du particulier, il est « prudence », art qui demande « une longueur d'expérience sur les personnes individuelles » (§14d).

Dans un autre texte, *La Philosophie de Platon, ses parties, l'ordre de ses parties du commencement jusqu'à la fin*, Al Farabi identifie l'art royal à la méthode de formation de la jeunesse, telle que Thrasymaque entend la mettre en pratique dans le texte de *La République* de Platon. C'est que la méthode de pure « inves-

⁽¹⁷⁾ Léo Strauss (2000). *Le Platon d'Al Farabi*, trad. française. Editions de Minuit, Paris, revue « Philosophie », (p.87)

⁽¹⁸⁾ Al Farabi (2000). *La Philosophie de Platon, ses parties, l'ordre de ses parties du commencement jusqu'à la fin*, trad. Française dans *in Revue « Philosophie »*, sept. 2000 (p. 36).

tigation philosophique » pratiquée par Socrate ne suffit pas. Il faut la compléter par celle de Thrasymaque, qui sait s'adresser aux jeunes et qui forme avec Socrate les deux visages du philosophe-législateur ou du législateur-imam de la cité. Passant en revue le projet éducatif de Platon dans *La philosophie de Platon*¹⁸, Al Farabi indique que Platon¹⁹ « expliqua la méthode de Thrasymaque et montra que Thrasymaque était plus à même que Socrate de former le caractère de la jeunesse et d'instruire le grand nombre ; et le philosophe, le prince et le législateur doivent être capables d'utiliser les deux méthodes : la méthode socratique avec l'élite et la méthode de Thrasymaque avec la jeunesse et le grand nombre ». La méthode socratique permet de combattre l'ignorance, mais elle est pur amour, aussi ne convient-elle qu'à l'élite. La méthode de Thrasymaque convient aux « jeunes gens et au vulgaire ». Elle opère graduellement pour déplacer le grand nombre vers un mode de vie vertueux. Mais le législateur ne peut faire ce déplacement que s'il possède la connaissance ; d'où la nécessaire mixité des deux méthodes.

(19) Platon. *La République* (498c 9 d 1).

Ce philosophe-législateur a plus le souci des possessions que des dispositions. Les possessions sont durables, les dispositions ne sont qu'éphémères. Il s'agit « d'implanter solidement le genre de vie » (14a) approprié à la réalisation de la vertu. Pour ce faire, les images mais aussi les discours persuasifs ont une consistance positive et ne peuvent pas être dénigrés au point de les rejeter de la formation du citoyen. Al Farabi n'est pas Platon. La philosophie doit être « un art royal », ce qu'elle n'est pas d'emblée quand on la cantonne à la pratique socratique de l'examen de la pensée comme « *logos* intérieur ». Le Prophète, dans *Vues des habitants de la cité vertueuse*, est une figure de ce législateur-philosophe ; il est distingué par sa puissance d'imagination et par la manière dont son intellect reçoit les intelligibles de l'intellect agent. Son imagination, directement informée par l'intellect, lui permet d'aller vite et bien, mais les hommes sont sortis du régime prophétique et le régime historique qui est le leur ne peut plus prendre le Prophète que comme mesure et non comme idéal.

La science politique est science de gouvernement en général. Il faut donc y inclure l'ordre du monde et la hiérarchie des êtres qu'Al Farabi présente dans la pure tradition néo-platonicienne : au §20 du *Livre de la religion*, il décrit la dispersion de l'être suite à l'éloignement de l'être le plus parfait : « Plus les êtres deviennent pluriels en chaque rang et plus leur perfection est déficiente ». Le « premier gouvernant » administre la cité « à la faveur de ce que l'inspiration de Dieu lui procure » (§27), si bien que Dieu se trouve administrant le monde et la cité, celle-ci est donc administrée par Dieu grâce à la médiation du « premier gouvernant » qu'on peut identifier au Prophète, mais à aucun moment il n'est dit dans ce texte que ce prophète est l'un des prophètes historiquement déterminés. Il apparaît plutôt comme un schème universel pour rendre compte d'une administration de la cité selon la perfection.

10. Connaissance et mode de vie

Le mode de vie désiré, le mode de vie parfait, de l'être parfait, ne serait pas susceptible d'être atteint chez Platon par un « art syllogistique religieux ». L'*Euthyphron* ou *Dialogue sur la piété* serait selon Al Farabi un dialogue insuffisant à établir le mode de vie requis par Platon.

Il y a une « délectation », un plaisir à accomplir la philosophie, une folie digne d'éloge, non pas celle du lion ou du bouc, mais celle de l'homme « possédé de l'amour du bien et de la quête des vertus pratiquées dans les lieux de culte et dans les temples », celui qui a une « âme divine », c'est-à-dire qui « est pris de désir et d'amour pour les choses divines ». L'abandon à la divinité, le fait d'en être possédé est un réquisit pour avoir la perfection philosophique et politique.

Al Farabi considère que pour l'obtention du bonheur il ne peut y avoir de simples considérations pratiques. Il faut aussi toute la conception théorique autour de la perfection, notion dont s'occupe le *Timée*, traité sur les être divins, donc parfaits.

Référence bibliographique

Al Farabi (2000). *La Philosophie de Platon, ses parties, l'ordre de ses parties du commencement jusqu'à la fin*, trad. Française in Revue « Philosophie », sept. 2000 (p. 7).

11. Ordre du monde et ordre du discours

La perfection suppose un ordre. Al Farabi nous parle dans *Le Livre de la religion* du rang de l'homme par rapport à Dieu et aux êtres spirituels. Si nous scrutons maintenant l'homme, nous verrons que son âme aussi « possède un ordre proportionné ». Or, pour rendre compte de cet ordre, il convient de s'arrêter à un discours spécifique « sur la proportion et l'agencement ». Il nous a semblé important de joindre à ce texte sur la religion, un texte qui problématise la question de la place de l'homme et de la proportion des choses. On y apprend que la question de l'ordre du monde passe par celle de « l'ordre du discours ». C'est bien la poésie dans son versant psychologique et politique, fait de suggestion imaginative et de congruence entre âme et rythme, qui rend compte de ce lien entre monde et discours quant à l'ordre. *Le Compendium des Lois de Platon* prolonge cette thématique de l'ordre par le biais d'une analyse fine de la loi comme poème, vu que le législateur, par le moyen du chant rythmé inscrit la loi dans l'âme des citoyens.

Le Livre de la religion, et le commentaire sur les *Lois* de Platon, voilà deux façons d'aborder la loi divine comme « loi excellente », prise dans l'horizon d'une perfection cosmique à laquelle l'homme participe. Le texte des « Préliminaires indispensables à l'étude de la philosophie » vient rappeler que c'est au moyen de l'étude philosophique que cette perfection cosmique peut être appréhendée par l'homme. Certes, cela est difficile, mais n'oublions pas que « la goutte d'eau, à force d'opiniâtreté, force le rocher » (§19). L'usage d'expressions poétiques de ce genre rattache Al Farabi à toute une tradition poétique arabe illustre où, tantôt le vers, tantôt l'hémistiche, sont utilisés comme des apophtegmes ou des proverbes potentiels.

Le texte intitulé *Le Livre de la poésie* explore les règles poétiques selon une méthode comparative entre Arabes et Grecs, méthode qui évite d'« essentialiser » aussi bien les uns que les autres et qui offre au lecteur, plus que des pièces doctrinales, des outils pour penser.

Le dernier texte sur *Les règles de l'art des poètes* revient sur cette thèse forte du caractère syllogistique de toutes les formes de pensée : le poème est un énoncé imitatif qui a une nature syllogistique, au sens où notre plaisir poétique nous fait dire à l'écoute d'un poème « c'est bien cela ». Certes, nous ne le disons pas comme si nous étions en présence d'un énoncé apophantique, mais l'illustration, la comparaison, la ressemblance relèvent bien de règles universelles qui appartiennent en tant que telles au domaine de la logique.

Bagdad, le chaos et le bon sens

Retracer, comme nous venons de le faire, un milieu philosophique et plus généralement intellectuel dans le Bagdad du X^e siècle ne peut manquer de susciter des comparaisons

avec le chaos que vit cette ville aujourd'hui. Il semble que le travail de la civilisation ait été balayé par les violences quotidiennes qui se sont emparées de la ville. Comment continuer à l'appeler *madinat al salam* (ville de paix) sinon comme une injonction pour qu'elle en retrouve les traits ? Freud marquait son étonnement, à la suite de la Première Guerre mondiale, devant la pulsion destructive qui peut submerger l'homme. Ce qui est perdu à chaque fois c'est « le bon sens » (*good sense*) qui selon A. N. Whitehead est la signature d'une civilisation. Le bon sens, ce n'est ni le sens commun (*common sense*), ni le lieu commun (*common place*) ; c'est plutôt ce qu'une culture stabilise d'elle-même dans une forme de spontanéité faite de plaisirs partagés, de convivialité, d'esprit devenu rythme social. Si avec Al Farabi, on peut dire qu'« à force d'opiniâtreté, la goutte d'eau force le rocher », il n'est pas interdit de penser, avec Freud, que la petite voix de l'intellect « n'a de cesse qu'elle ne se soit fait entendre. Après avoir essayé d'innombrables fins de non-recevoir, souvent répétées, elle finit bien par y parvenir ».

Référence bibliographique

Freud (1994). « L'avenir d'une illusion ». À *Oeuvres complètes XVIII*, trad. française. Paris : PUF (p. 194).