

# BYZANTINISCHE FORSCHUNGEN

Internationale Zeitschrift für  
Byzantinistik

herausgegeben

von

WALTER E. KAEGI, Jr.

BAND XXXI



VERLAG ADOLF M. HAKKERT - AMSTERDAM  
2013

# **L'ACTUALITÉ DE LA PENSÉE BYZANTINE**

Sous la direction de

**GEORGES ARABATZIS**



**VERLAG ADOLF M. HAKKERT - AMSTERDAM**  
2013

## Table des matières

<i>Introduction - La philosophie byzantine est une affaire de modernité : Georges Arabatzis (Université d'Athènes) .....</i>	XI
<i>Magie et commentaire dans l'orient chrétien : Th. N. Pelegrinis (Université d'Athènes) .....</i>	1
<i>Jean Philopon: scientifique révolutionnaire ou penseur néoplatonicien? Le contexte byzantin et moderne du problème : George Couvalis (Université de Flinders) ..</i>	25
<i>Esthétique et politique: le cas du mosaïque de l'apôtre André dans la Chapelle Palatine à Palerme : Eleni Tounta (Université de Thessalonique) .....</i>	51
<i>Pensée byzantine et iconologie : Georges Arabatzis (Université d'Athènes) .....</i>	63
<i>Grégoire Palamas et le dialogue avec l'islam : a) Lettre à l'Eglise de Thessalonique, b) Lettre à un anonyme «ὄτε ἐάλω», c) Discours aux Chionae athées : Angeliki Ziaka (Université de Thessalonique) .....</i>	95
<i>Politique, religion et hérésie dans le dialogue anonyme protobyzantin Περὶ Πολιτικῆς Ἐπιστήμης et chez al-Fārābī : Georgios Steiris (Université d'Athènes) .....</i>	121

<i>Le principe Nullum Crimen, Nulla Poena Sine Lege, les crimes Extra Ordinem et l'éthique du droit byzantin</i> : Evangelos D. Protopapadakis (Université d'Athènes) .....	143
<i>Influences de la pensée antique et byzantine sur la culture rhétorique slave et serbe</i> : Ifigenija Draganić et Snežana Vukadinović (Université de Novi Sad) .....	159
<i>Logos, âme et corps chez Maxime le Confesseur : au-delà du discours sur l'essentialisme de la pensée byzantine</i> : Charalampos Magoulas (NSPH) .....	177
<i>Le renversement des tyrans à Byzance et à l'Islam</i> : Kyriakos Nicolaou-Patraghas (Université d'Athènes) ..	191
<i>Plotin et Grégoire Palamas</i> : Michalis Mantzanas (Académie ecclésiastique supérieure d'Athènes) .....	203
<i>Bessarion et la pensée moderne de l'usage linguistique</i> : Youli Papaioannou (Université de Péloponnèse) .....	209
<i>Les étymologies dans l'interprétation allégorique du mythe de Dionysos par Julien l'Apostat</i> : Aleksandar V. Popović (Université de Belgrade) .....	217
<i>Penser la migration en aire byzantine</i> : Catherine Vassilikou (Centre de recherches sur la société grecque de l'Académie d'Athènes) .....	227
 EPILOGUE	
<i>The Ghassanid Foederati. Their Significance in the History of Byzantium, of Islam, and of the Mediterranean World</i> : Irfan Shahid (Georgetown University) .....	239



GEORGIOS STEIRIS

**Politique, religion et hérésie  
dans le dialogue anonyme protobyzantin  
*Περὶ Πολιτικῆς Ἐπιστήμης* et chez al-Fārābī**

**Introduction**

Jusqu'à un temps récent, la conviction répandue était que la philosophie politique de l'antiquité tardive a connu une récession tant qualitative que quantitative. Cette impression commence à se dissiper grâce à des recherches qui mettent en évidence la philosophie politique des Néoplatoniciens et d'autres philosophes de l'antiquité tardive et de la période protobyzantine, des limites chronologiques conçues de manière paradigmatique, à la fois temporelle et culturelle. La philosophie politique de l'antiquité tardive s'avère, même, un outil précieux, capable de contribuer à une interprétation plus complète et plus correcte de la philosophie politique arabe qui, d'une manière ou d'une autre, dépend directement du platonisme (classique, moyen et tardif). Dans le présent article, nous tenterons de faire apparaître une petite partie de cette image complexe, à travers l'interprétation politico-comparative de l'hérésie dans le dialogue *Περὶ Πολιτικῆς Ἐπιστήμης*, qui date du VI<sup>e</sup> siècle de notre ère et dans l'œuvre du philosophe arabe al-Fārābī (870-950).

**Le dialogue *Περὶ Πολιτικῆς Ἐπιστήμης***

Même si la tentative d'al-Fārābī de faire une interprétation politique de la religion et de l'hérésie peut être considérée comme originale en raison de son audace, sa capacité analytique et sa

documentation, son effort doit, toutefois, être intégré dans le cadre d'une tradition néoplatonicienne protobyzantine, comme celle-ci est parfaitement illustrée dans le dialogue *Περὶ Πολιτικῆς Ἐπιστήμης* qui se situe, plus précisément, à l'époque justinienne<sup>1</sup>. Le dialogue, qui nous est parvenu de façon fragmentaire, se déroule entre Ménodore et Thaumase, deux personnes probablement réelles<sup>2</sup>. Dans le cinquième livre du dialogue, le sujet est la science politique, la royauté et les différences entre la science royale et les autres sciences. En plus, la liaison que l'auteur tente d'établir entre la doctrine chrétienne et la science royale est extrêmement importante, car un véritable roi doit participer aux affaires publiques en imitant Dieu et les puissances divines<sup>3</sup>. L'auteur fait même remarquer qu'il suit la philosophie politique de Platon et de Cicéron, mais, également, l'ensemble de la philosophie de Platon et d'Aristote, une référence qui rappelle fort la méthode et le style d'al-Fārābī<sup>4</sup>.

La nature humaine, d'après l'auteur anonyme, se situe, en quelque sorte, entre l'irrationnel et le rationnel, l'intellect et la

<sup>1</sup> Averil Cameron, « Old and New Rome: Roman Studies in Sixth Century Constantinople », *Transformations of late antiquity: essays for Peter Brown*, éd. Peter Robert Lamont Brown, Philip Rousseau, Emmanuel Papoutsakis, London, 2009, p. 30-32; Leslie S.B. Mac Coull, « Menas and Thomas: Notes on the Dialogus de scientia politica », *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 46, 2006, p. 301-313; Carlo Maria Mazzucchi, « Per una rilettura del pallisensto vaticano contenente il dialogo "sulla scienza politica" del tempo di Giustiniano », *L' imperatore Giustiniano. Storia e mito*, éd. G.G. Archi, Milano, 1978, p. 237-247; Michael Whitby, « Factions, Bishops, Violence and Urban Decline », *Die Stadt in der Spätantike—Niedergang oder Wandel?, Akten des internationalen Kolloquiums in München am 30. und 31. Mai 2003*, éd. Jens-Uwe Krause et Christian Witschel, Stuttgart, Historia-Einzelschriften 190, 2006, p. 441-61.

<sup>2</sup> Averil Cameron, *Procopius and the Sixth Century*, London, 1985, p. 249; Marwan Rashed, « Menas, préfet du Prétoire (528-9) et philosophie: un épigramme inconnu », *Elenchos*, 21, 2000, p. 89-98.

<sup>3</sup> *Περὶ Πολιτικῆς Ἐπιστήμης*, 15; Anthony Kaldellis, *Procopius of Caesarea: Tyranny, History and Philosophy at the end of Antiquity*, Philadelphia, 2004, p. 94-117.

<sup>4</sup> Peter N. Bell, *Three Political Voices from the Age of Justinian: Agapetus, Advice to the Emperor, Dialogue on Political Science, Paul the Silentary, Description of Hagia Sophia*, Liverpool, 2009, p. 50.



nature. Dieu fournit à l'homme la dialectique et la science politique de manière à ce que celui-ci puisse gérer respectivement l'incorporel et le corporel. L'auteur anonyme s'éloigne de la tradition quand il considère la dialectique antérieure temporellement et allant vers *οὗ ἕνεκα* (la cause finale), tandis qu'il pense la politique capitale *ἐνεργεία* (en puissance) *καὶ ἀξιόματι* (en principe) et allant vers *ἕνεκα τοῦ* (la cause première)<sup>5</sup>. La politique tient, essentiellement, un rôle préparatoire afin que les hommes puissent, à travers elle, réussir leur retour à la cité immortelle, la métropole céleste.<sup>6</sup> L'impact néoplatonicien sur ces thèses est considérable.<sup>7</sup>

Les influences néoplatoniciennes deviennent plus frappantes dans l'identification de la philosophie politique avec la science royale, qu'on trouve, déjà, chez Platon.<sup>8</sup> Quatre siècles environ après le dialogue byzantin, al-Fārābī suit la même ligne de pensée. Leo Strauss arrive même à penser qu'al-Fārābī avait mieux compris la philosophie politique de Platon que Platon lui-même.<sup>9</sup> Strauss, essayant d'interpréter cette inspiration d'al-Fārābī, considère qu'elle vise à dissimuler aux ignorants la thèse que la philosophie et la vie parfaite s'identifient et le philosophe-roi assure le bonheur du peuple. Une deuxième interprétation soutient que, de cette façon, al-Fārābī met en évidence l'autosuffisance de la philosophie, vu que son identification avec la science royale ne crée pas le besoin chez le philosophe pour davantage de patronage. Selon cette deuxième lecture, le philosophe a besoin de l'art politique afin de pouvoir dialoguer avec la foule ignorante en matière de philosophie. La philosophie et la science politique vont de pair mais elles ne s'identifient pas.

<sup>5</sup> *Περὶ Πολιτικῆς Ἐπιστήμης*, 47.12-16.

<sup>6</sup> *Περὶ Πολιτικῆς Ἐπιστήμης*, 49.15-22.

<sup>7</sup> Bell, *Three Political Voices*, op. cit. p. 8; Dominic O' Meara, « The Justinianic Dialogue "On Political Science" and its Neoplatonic Sources », *Byzantine Philosophy and its Sources*, éd. Katerina Ierodiakonou, Oxford, 2002, p. 52-53.

<sup>8</sup> Platon, *Euthydème*, 291 c 4-5; Platon, *Politique*, 259 c-d; *Περὶ Πολιτικῆς Ἐπιστήμης*, 27.7-15.

<sup>9</sup> Remi Brague, « Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's "Muslim" Understanding of Greek Philosophy », *Poetics Today*, 19, 1998, p. 239-242.

Toutefois, cette opinion n'est pas incontestée, étant donné que les écrits d'al-Fārābī donnent aussi raison aux interprétations qui insistent sur l'unité des deux<sup>10</sup>.

Dans le dialogue *Περί Πολιτικῆς Ἐπιστήμης*, la royauté est comparée à une source de lumière politique qui, émanant du premier principe, rayonne sur toutes les strates de la cité, même les plus basses. Plus quelqu'un se trouve près du roi, plus il participe à la lumière politique<sup>11</sup>, une idée qui fait allusion à la tradition pseudo-pythagoricienne et néoplatonicienne<sup>12</sup>. Dans le dialogue *Περί Πολιτικῆς Ἐπιστήμης*, la Cause Première, la raison de tous les êtres, est comparée au soleil intelligible qui, par sa lumière, crée une hiérarchie qui comprend tous les hommes<sup>13</sup>. Il en suit que la forme politique la plus nécessaire est celle de la monarchie, dont la source est métaphysique et où les dictées du pouvoir se transportent vers les niveaux les plus inférieurs de la société, non pas directement, mais à travers des strates hiérarchiques intermédiaires<sup>14</sup>.

La notion de hiérarchie est au centre de la métaphysique néoplatonicienne comme celle-ci est exprimée dans les écrits de pseudo-Denys l'Aréopagite<sup>15</sup>, dans *Στοιχείωσις Θεολογική* de Proclus et dans l'œuvre d'al-Fārābī. Ce dernier structure sa métaphysique de type néoplatonicien ensemble avec la politique. Il est à signaler, ici, que les opinions d'al-Fārābī sur la métaphysique sont exposées et analysées dans des textes concernant uniquement la politique et non pas une autre branche

<sup>10</sup> Al-Fārābī, *Fuṣūl Muntaza'ah, The Political Writings: "Selected Aphorisms" and Other Texts*, trad. en anglais de Charles H. Butterworth, Ithaca, 2001, Aphorisme 21.

<sup>11</sup> *Περί Πολιτικῆς Ἐπιστήμης*, 15.12; 16.6-7; 18.6-7; 37.14-15.

<sup>12</sup> O' Meara, *The Justinianic...*, op. cit., p. 55.

<sup>13</sup> *Περί Πολιτικῆς Ἐπιστήμης*, 36.6-37.2; Dominic O' Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 2003, p. 176, 183-184; Karl Praechter, « Zum Maischen Anonymus περί πολιτικῆς ἐπιστήμης », *Byzantinische Zeitschrift*, 9 1900, p. 621-632.

<sup>14</sup> *Περί Πολιτικῆς Ἐπιστήμης*, 26.23-27; 28.6-13; 37.3-8; 39.8-22; Hal A. Drake, « Intolerance, Religious Violence, and Political Legitimacy in Late Antiquity », *Journal of the American Academy of Religion*, 79, 2011, p. 1-43.

<sup>15</sup> Anthony C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford, 1990, p. 76-78; O' Meara, *Platonopolis*, op. cit., p. 177.



philosophique, ce qui montre, de toute évidence, son effort pour fonder, de manière complète, sa philosophie politique. Comme la cause première existe dans le monde, de la même façon existe, au sein de la nation et de la cité, l'homme politique, secouru par des dignitaires inférieurs, créant ainsi une pyramide hiérarchique inviolable, pareille à celle du monde<sup>16</sup>. Au sommet de la pyramide se place le roi – par la grâce divine et non pas par le titre – c'est-à-dire l' élu suprême<sup>17</sup>. Selon al-Fārābī, l'ordre hiérarchique revêt ainsi des dimensions cosmiques puisque la relation de la Cause Première à l'égard des autres êtres est analogue à celle du prince de la cité parfaite envers les autres sujets. Au-dessous de la Cause Première se trouvent les intellects immatériels, puis les corps célestes et ensuite les corps matériels. Tous les êtres doivent s'aligner avec la Cause Première et constamment l'imiter, de manière propre à leur nature particulière et leur position dans la hiérarchie cosmique. L'ordre hiérarchique de la cité parfaite est similaire à l'ordre cosmique : toutes ses composantes doivent imiter et suivre le prince selon la position de chacun dans la hiérarchie<sup>18</sup>. Sur ce point, al-Fārābī se conforme à la thèse fondamentale de la pensée arabe que la cité constituée par les philosophes comme celle qui est fondée par la loi divine présuppose une vision totale et rigoureuse du monde et de la hiérarchie métaphysique ainsi qu'une connaissance de la place exacte de l'homme dans celle-ci<sup>19</sup>.

L'auteur anonyme du dialogue *Περὶ Πολιτικῆς Ἐπιστήμης* et al-Fārābī, inspirés par la philosophie politique platonicienne et le néoplatonisme, forgent une politique qui s'allie à la métaphysique et qui est nommée science royale par le philosophe protobyzantin. Cette science est créée sur la base de l'imitation du divin et de la

<sup>16</sup> Al-Fārābī, *Tahsil al-Sa'adah. Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, trad. en anglais, Muhsin Mahdi, Ithaca, 1969, i.20; Platon, *Politique*, 274 b 1-274 e 3.

<sup>17</sup> *Tahsil al-Sa'adah*, op.cit., iv.51.

<sup>18</sup> Al-Fārābī, *Al-Fārābī on the Perfect State: Abū Nasr al-Fārābī's Mabādi' ārā ahi al-madīna al-fādila: a revised text with introduction, translation and commentary*, trad. et éd. Richard Walzer, Oxford, 1985, 15.6.

<sup>19</sup> Muhsin Mahdi, *Al-Fārābī and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago, 2001, p. 18.

hiérarchie cosmique transcendantale. De pareilles idées, à un stade initial, peuvent être repérées, aussi, dans des textes plus anciens comme ceux de Dion Chrysostome<sup>20</sup>. Or, il est à noter que dans le dialogue *Περὶ Πολιτικῆς Ἐπιστήμης* les restrictions qui concernent le pouvoir du prince sont clairement plus nombreuses que celles que propose al-Fārābī; ce dernier considère que le prince vertueux et suprême forme le cadre légal et n'adapte pas simplement sa position par rapport à celui-ci. Toutefois, les deux textes traitent de la question à savoir si le prince doit être formé par des vertus morales et intellectuelles<sup>21</sup>.

Un autre point d'importance pour notre analyse concerne le penchant des philosophes néoplatoniciens, comme Proclus et Damascius, ainsi que d'al-Fārābī pour les *Lois* de Platon comme d'un texte platonique qui touche plus concrètement à la réalité<sup>22</sup>. Jamblique avait clairement exprimé la thèse que le prince devrait assurer le respect de la loi à laquelle il est lui-même soumis. La différence principale entre le traité *Περὶ Πολιτικῆς Ἐπιστήμης* et les textes d'al-Fārābī est que le philosophe arabe n'opte pas pour le régime mixte, prôné par les *Lois* de Platon, mais il insiste sur la prévalence de la monarchie<sup>23</sup>. Il faut signaler que le patriarche et savant byzantin Photios considérait la critique de la *République* comme absolument justifiée, avec le sous-entendu d'un penchant pour les *Lois*. Nous connaissons que le dialogue *Περὶ Πολιτικῆς Ἐπιστήμης* est resté actuel, au long des siècles, puisque Photios (810-891) l'avait commenté dans sa *Bibliothèque*:

« Ανεγνώσθη περὶ πολιτικῆς ὡς ἐν διαλόγῳ Μηνᾶν πατρίκιον καὶ Θωμᾶν ῥεφερενδάριον τὰ διαλεγόμενα εἰσάγον πρόσωπα. Περιέχει δὲ ἢ πραγματεία λόγους ἕξ, ἐν οἷς καὶ ἕτερον εἶδος πολιτείας παρὰ τὰ τοῖς παλαιοῖς εἰρημένα εἰσάγει, ὃ καὶ καλεῖ δικαιοκρατικόν. Ἐπιμέμφεται δὲ τῆς Πλάτωνος δικαίως πολιτείας. Ἦν δ' αὐτοὶ πολιτείας εἰσάγουσιν, ἐκ τῶν τριῶν εἰδῶν τῆς πολιτείας δέον αὐτὴν

<sup>20</sup> Dion, *Orationes*, 1.42-5.

<sup>21</sup> *Περὶ Πολιτικῆς Ἐπιστήμης*, 38.23; 52.23-53.4.

<sup>22</sup> Muhsin Mahdi, « The Editio Princeps of Fārābī's Compendium Legum Platonis », *Journal of Near Eastern Studies*, 20, 1961, p. 1-24.

<sup>23</sup> Damascius, *In Philebum*, 171.5-7; Proclus, *In Rempublicam Platonis*, 1.9.17-11.4; Stobée, *Anthologie*, 4.223.14-224.7.



συγκείσθαι φασι, βασιλικῷ καὶ ἀριστοκρατικῷ καὶ δημοκρατικῷ, τὸ εἰλικρινές αὐτῇ ἐκάστης πολιτείας συνεισαγωγούσης, κάκείνην τὴν ὡς ἀληθῶς ἀρίστην πολιτείαν ἀποτελειούσης»<sup>24</sup>.

Photios dit que le dialogue propose un régime fondé sur la justice, un type de régime mixte quand-même, opposé à la tradition platonicienne. Probablement, la terminologie de Photios qui ne se rencontre pas dans le texte du dialogue est inspirée de la philosophie grecque ancienne et, plus particulièrement, du philosophe Dicéarque de Messine<sup>25</sup>.

Il reste à préciser et expliquer, dans la mesure du possible, la possibilité éventuelle qu'al-Fārābī connaissait le dialogue ainsi que la tradition philosophique qui est véhiculée par celui-ci. Al-Fārābī naquit vers 870 et ses études eurent lieu dans son pays d'origine, à savoir Bukhara, Merv, Bagdad et Harran. Ses maîtres n'étaient pas uniquement des musulmans puisqu'il fut le disciple des nestoriens importants comme Yūḥannā ibn Ḥaylān. Al-Fārābī était polyglotte, mais il perfectionna son arabe quand il arriva à Bagdad, puisque ses études auprès des Nestoriens se faisaient essentiellement en langue syriaque. Quant à sa connaissance de la langue grecque, il est probable que Yūḥannā ibn Ḥaylān lui avait enseigné la langue, on ne sait pas à quel niveau, et il y a des témoignages à propos d'un séjour de lui, long de huit ans, en territoire byzantin, probablement à Constantinople, où il a eu la possibilité de connaître la littérature et la pensée grecques. Son séjour à Constantinople se situe environ aux années 900-920. Le voyage et le séjour à Constantinople pour un arabophone n'était pas inhabituel ni difficile au dixième siècle. Par conséquent, à la lumière de ce témoignage venant de son presque contemporain al-Khāṭṭabī (931-998), nous pouvons peut-être expliquer les penchants philosophiques d'al-Fārābī et comprendre au moins une partie du curriculum philosophique à Constantinople, à l'époque

<sup>24</sup> Photius, *Bibliothèque*, 37.

<sup>25</sup> Bell, *Three Political Voices*, op. cit., p. 64; A. S. Fotiou, « Dicearchus and the Mixed Constitution in Sixth-century Byzantium: New Evidence from a Treatise "On Political Science" », *Byzantion*, 51, 1981, p. 533-547.

qui suivit la mort de Photios<sup>26</sup>. Les influences marquantes du dialogue dans l'œuvre d'al-Fārābī s'expliquent par le fait que ce texte était connu et étudié à Constantinople, d'où il pouvait passer aux cercles des connaisseurs de la langue grecque à Syrie et sur le reste du territoire arabe. Parmi les spécialistes, Rashed a soutenu l'hypothèse de l'influence du dialogue sur les écrits d'al-Fārābī alors que Mazzucchi l'a remise en cause<sup>27</sup>. Une autre approche, très intéressante, est celle de Mac Coull qui soutient que le dialogue était écrit à Alexandrie ou à Constantinople ; dans le deuxième cas, l'interprétation donnée ci-dessus est renforcée, tandis que dans le premier cas le texte s'approche davantage de la philosophie arabe en général et en particulier celle d'al-Fārābī, car celle-ci était formée par la tradition philosophique de l'école alexandrine<sup>28</sup>.

Ces influences sont assez bien expliquées par O' Meara, même si ce dernier insiste à souligner, de manière exagérée, quelques ressemblances générales de la philosophie politique d'al-Fārābī avec ce qu'il aperçoit comme les lignes générales de la philosophie politique néoplatonicienne<sup>29</sup>. Al-Fārābī est peut-

<sup>26</sup> Majid Fakhry, *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism*, Oxford, 2002, p. 6-7; Dimitri Gutas, « Fārābī. I. Biography », *Encyclopaedia Iranica*, téléchargé le 14 avril 2011 : <http://www.iranica.com/articles/farabi-i>; Muhsin Mahdi, « Al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Ṭarkhān Ibn Awzalagh », *Complete Dictionary of Scientific Biography* 2008, *Encyclopedia.com*, téléchargé le 14 avril 2011 : <http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-2830901380.html>.

<sup>27</sup> Patricia Crone, « Al-Farabi's Imperfect Constitutions », *The Greek Strand in Islamic Political Thought. Proceedings of the Conference held at the Institute for Advanced Study, Princeton 16-27 June 2003*, éd. E. Gannagé et al., *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 57, 2004, p. 190-228; Carlo Maria Mazzucchi, éd., *Menas patricii cum Thoma referendario de scientia politica dialogues*, Milano, 2002, p. xvi; Rashed, *Menas*, op. cit., p. 89-98; Eckart Schütrumpf, « Imperfect Regimes for Imperfect Human Beings: Variations of Infractions of Justice », *The Greek Strand in Islamic Political Thought*, op. cit., p. 13-36.

<sup>28</sup> Mac Coull, *Menas*, op. cit., p. 310-313; Philippe Vallat, *Al-Fārābī et l'École d'Alexandrie, Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Paris, 2002, p. 37-42.

<sup>29</sup> Arnold Ehrhardt, « The Political Philosophy of Neo-Platonism », *Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz nel XLV anno del suo insegnamento 1-4*, éd.



être plus proche du néoplatonisme chrétien du pseudo-Denys l'Aréopagite, quant à la construction de sa hiérarchie politique d'inspiration métaphysique, que de la philosophie néoplatonicienne de Jamblique ou de Proclus.

La question des marginaux se pose dans le dialogue *Περί Πολιτικῆς Ἐπιστήμης*, mais non pas avec la même systématisme que dans le texte d'al-Fārābī. Son auteur anonyme nous donne même une idée sur la source possible de son inspiration quand il se réfère à l'exemple de l'ancienne Sparte et, plus particulièrement, à l'institution de la *xénélasie* (l'expulsion régulière des étrangers) qu'il vante comme moyen de préservation des mœurs pures. Dans le dialogue, repérer les sans-travail, les non-instruits et les mendiants de profession est décrit comme un devoir des gouvernants. En outre, l'expulsion des étrangers dont la présence n'est pas nécessaire est recommandée, même si, dans un autre passage, l'auteur propose l'installation des barbares dans la cité quand ceux-ci sont en mesure d'offrir davantage que les indigènes. L'objectif est la création de la cité des citoyens parfaits qui dépasse les limites étroites d'une cité et d'une communauté nationale, présageant ainsi l'œcuménisme d'al-Fārābī. Il est indispensable que la cité montre la même sévérité contre tous ceux qui s'attachent à la poursuite des plaisirs offerts par les spectacles et les auditions qui ne sont profitables ni pour les citoyens ni pour l'état. Il est nécessaire de contrecarrer de telles tendances et, inversement, de les transformer en activités profitables pour la cité, de façon à ce que le salut soit possible. L'auteur anonyme du traité byzantin accepte, à un certain degré, la capacité des marginaux et des étrangers de recevoir une éducation<sup>30</sup>. Vers la fin du traité, dans une expression de pragmatisme politique, lequel, d'une façon ou d'une autre, inspire le texte entier, l'auteur avance que le devoir des dirigeants est de veiller, par tous les moyens, au bien-être des citoyens. Sur ce point, le texte s'approche davantage de ce qu'al-Fārābī tentera plus tard, c'est-à-dire l'association théorique des marginaux avec

---

M. Lauria, Naples, 1953, v.1, p. 457-82; O' Meara, *Platonopolis*, op. cit., p. 195-197.

<sup>30</sup> *Περί Πολιτικῆς Ἐπιστήμης*, 22.1-5; 29.3-15.

la mésinterprétation et le sectarisme. Il est indispensable que les autorités remédient à ce fait à travers la diffusion de la connaissance correcte aux plus réceptifs des citoyens et, encore, à travers la propagation des concepts corrects de la foi, de la vie juste, de l'obéissance à la loi et par l'exemple général de bonne vie et de bonne conduite. L'auteur admet qu'il y a des hommes « aveugles » qui mènent une vie possiblement correcte, mais sans rien disposer de ce qui a été évoqué plus haut. Or, tous cherchent la voie unique du salut selon la connaissance naturelle et la vertu prescrites par la raison et la loi qui commandent tout<sup>31</sup>. En d'autres termes, il semble que l'existence des marginaux est liée aux déviations par rapport à la connaissance juste et la foi correcte que la raison et la loi prescrivent et cette idée constitue une influence platonicienne de plus<sup>32</sup>. Les marginaux sont, en un certain sens, des hérétiques, comme al-Fārābī le pense aussi.

### **L'interprétation politique de l'hérésie par al-Fārābī**

Selon al-Fārābī, la politique constitue le domaine philosophique par excellence. Il s'est occupé de la politique avec une méthodologie rigoureusement philosophique, mettant en valeur, de façon originale, la littérature antérieure, notamment la littérature grecque ancienne. D'après ce qui est connu aujourd'hui, avant al-Fārābī, al-Kindī (800-870), al-Sarakhsī (IX<sup>e</sup> siècle), Abū Zayd et al-Balkhī (850-934), avaient rédigé des traités relatifs à la philosophie politique, même s'ils constituent des approches indirectes et non pas des œuvres strictement philosophiques dans leur façon d'aborder tantôt la littérature tantôt la morale<sup>33</sup>. La philosophie politique d'al-Fārābī dépend de sa métaphysique d'inspiration néoplatonicienne, mais son néoplatonisme est générique et ne parvient pas à se fonder, de

<sup>31</sup> *Περὶ Πολιτικῆς Ἐπιστήμης*, 49.1-11.

<sup>32</sup> Platon, *République*, 520 a-c.

<sup>33</sup> Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh, 2005, p. 167.



façon directe et intense, sur la philosophie de structure complexe de Proclus et de Jamblique<sup>34</sup>.

La forme de régime à laquelle al-Fārābī attribue la plus grande importance est la cité vertueuse et c'est seulement dans le cadre de celle-ci que le bonheur puisse se réaliser. Les habitants de la cité vertueuse doivent tout connaître sur la Cause Première et ses entités inférieures jusqu'au niveau le plus bas, celui du monde matériel. En outre, ils doivent connaître tout ce qui concerne l'homme, la nature de la volonté et du choix, les traits caractéristiques du prince et de ses sujets, la nature de la révélation divine et les moyens de sa réalisation, la nature du bonheur, le sort des cités vicieuses et le destin posthume de leurs habitants<sup>35</sup>.

Al-Fārābī distingue trois types de communauté parfaite selon leur grandeur (*madīna*): l'importante (ou grande), la moyenne et la petite. La plus grande correspond à l'union de toutes les sociétés de la partie peuplée de la Terre, la moyenne correspond à une « nation » (*umma*) qui peuple une partie particulière de la Terre et la petite correspond à la ville. Les cités qui sont considérées comme imparfaites sont la commune (*qarya*), le quartier (*mahalla*), le voisinage (*sikka*) et la maison (*manzil*). La communauté et le quartier existent grâce à la cité<sup>36</sup>. Al-Fārābī s'éloigne clairement de la politique philosophique grecque classique, surtout celle de Platon et d'Aristote. L'expérience historique dont il disposait, c'est-à-dire l'empire d'Alexandre le Grand, l'empire romain et byzantin, l'empire perse des Sassanides, l'ont peut-être amené à comprendre que la cité idéale ne pourrait se réaliser que dans des entités plus grandes que la cité.

Joshua Parens interprète autrement cette position d'al-Fārābī, en soutenant que celui-ci ne parle pas d'une œcuménisation nivelante et égalisatrice, mais, plutôt, d'une expansion de la cité

<sup>34</sup> Richard Walzer, « Early Islamic Philosophy », *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, éd. Arthur Hilary Armstrong, Cambridge, 1967, p. 658.

<sup>35</sup> Fakhry, *Al-Fārābī*, op. cit., p. 106.

<sup>36</sup> *Mabadi ara' ahl al-madinah al-fadilah*, op. cit., 15.2.

idéale à travers son agrandissement sur tout le monde peuplé<sup>37</sup>. En outre, il est à noter qu'al-Fārābī, dans son ouvrage *Talkhis nawamis Aflatun*, omet et ne commente pas, intentionnellement paraît-il, plusieurs passages du texte platonique des *Lois* qui se réfèrent à la définition territoriale de la cité, dans le cadre de l'antiquité, désirant, ainsi, mettre l'accent sur sa dimension œcuménique<sup>38</sup>. Parens avance un argument intéressant selon lequel al-Fārābī connaissait d'avance que l'idée de la création d'une cité vertueuse est utopique. Al-Fārābī, selon lui, admet la multiplicité des êtres humains comme un résultat de l'ordre naturel, de la variété climatique et de la différence dans la physiologie des êtres humains. Cette multiplicité s'exprime dans les vertus et la religion en rendant acceptable, sinon recommandée, une série de comportements et de formes de régimes. Un régime homogène dans les limites d'un monde hétérogène ne pourrait être considéré que comme contradictoire<sup>39</sup>. Par conséquent, il est possible qu'il existe des cités parfaites et des nations dont les religions diffèrent, indépendamment du fait qu'elles ont toutes le même but général ainsi que les mêmes objectifs partiels. Il semble que ces opinions d'al-Fārābī portant sur la possibilité d'exprimer la même vérité religieuse à travers une multiplicité de symboles dérivent de la tradition fondée par Plutarque dans *De Iside et Osiride* et plus tard par Celse<sup>40</sup>. Par analogie, on dirait que la situation décrite par al-Fārābī renvoie à la parole unique et continue exprimée sous forme de multiples langues<sup>41</sup>. Lorsque tous les hommes détiennent les connaissances nécessaires pour la constitution de la cité par la raison et la preuve, il n'y a plus de place pour de désaccords reposant sur des arguments erronés ou des sophismes. Tout désaccord éventuel

<sup>37</sup> Joshua Parens, *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's "Laws"*, Albany, 1995, p. 52.

<sup>38</sup> Parens, *Metaphysics*, *ibid.*, p. 63-65.

<sup>39</sup> Joshua Parens, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions, Introducing Al-Fārābī*, Albany, 2006, p. 77-101.

<sup>40</sup> *Mabadi ara' ahl al-madinah al-fadilah*, *op. cit.*, 17.2; Plutarque, *De Iside et Osiride*, 377 F; Sexte Empirique, *Adversus Mathematicos*, 9.61; Richard Walzer, *Galen on Jews and Christians*, Oxford, 1949, p. 44 ff.

<sup>41</sup> Porphyre, *De abstinentia*, III.3.



serait le résultat d'une interprétation erronée. L'inverse arrive à tous ceux qui ne détiennent la connaissance qu'à travers les symboles ; dans ce cas-là, le terrain est propice aussi bien pour les accords que pour les conflits<sup>42</sup>.

Néanmoins, à part la cité vertueuse, il existe aussi des cités vicieuses qu'al-Fārābī classe en quatre catégories : les ignorantes (*jāhiliyab*), les perdues (*dāllah*), les dissolues (*fāsiqah*) et les renégates (*mubadillah*). À part ces quatre types de cités, al-Fārābī remarque aussi l'existence d'une classe de marginaux « hérétiques » (*nawābit*), qui vivent en marge de la cité et du monde politique, menant une vie de « *parasite social* ». En outre, il existe une catégorie d'hommes qui ressemblent aux bêtes. Ces hommes, qui nous rappellent les *monotès* de la philosophie grecque classique, vivent seuls ou en petits groupes, isolés, au bout du monde et on doit se comporter avec eux de manière spéciale puisqu'il est possible qu'ils soient extrêmement dangereux<sup>43</sup>. Les marginaux se meuvent socialement et politiquement en dehors du cadre de la cité et ils sont comparés à des « parasites » qui empêchent le développement des plantes, une métaphore attribuée à al-Fārābī<sup>44</sup>.

Les marginaux n'ont aucune possibilité de constituer une communauté organisée. Al-Fārābī, comme il le fait d'habitude, divise ce groupe en sous-catégories. La première catégorie est constituée des opportunistes (*mutaqqanisūm*) ; ceux-ci utilisent les institutions et les fonctions de la cité de manière à poursuivre des biens indignes, inférieurs et non pas en vue de bonheur. Ensuite, il y a ceux qui mésinterprètent les choses (*muḥ arrifah*) ; ces derniers, puisqu'ils sont empêchés par les institutions et les lois dans la réalisation de leurs aspirations, interprètent arbitrairement les institutions afin de surmonter ces obstacles. Très proche de ces derniers se trouvent ceux qui mésinterprètent inconsciemment les lois de sorte que leur action et comportement

<sup>42</sup> *Mabadi ara' ahl al-madinah al-fadilah*, op. cit., 17.3.

<sup>43</sup> Fakhry, *Al-Fārābī*, op. cit., p. 107.

<sup>44</sup> Ilai Alon, « Fārābī's Funny Flora: Al-nawabit as Opposition », *Arabica*, 37, 1990, p. 56-90; Michael Kochin, « Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy », *Journal of the History of Ideas*, 60, 1999, p. 399-416.



soient déviants ; ceux-ci sont qualifiés d'hérétiques (*māriqah*)<sup>45</sup>. Certains d'entre eux sont susceptibles de recevoir une éducation et peuvent s'harmoniser avec la cité sous réserve d'un guidage approprié alors que les autres ne le peuvent pas<sup>46</sup>. En outre, il existe la catégorie de ceux qui peuvent aborder la connaissance nécessaire à l'aide de l'imagination mais qui sont intellectuellement incapables de l'appréhender. Leur faiblesse les amène à adopter une attitude hostile à l'égard des détenteurs du savoir. Comme ils pourraient devenir dangereux, al-Fārābī préconise qu'il faut les expulser de la cité s'ils ne s'y conforment pas. La dernière catégorie des marginaux, à laquelle al-Fārābī se réfère, comprend les sceptiques qui considèrent comme vrai tout ce qu'eux-mêmes tiennent pour vrai ; la vérité pour eux, si elle existe, ne peut pas, pour autant, être acquise<sup>47</sup>. Les marginaux interprètent mal la religion et les lois parce qu'ils ne sont pas capables de les appréhender et les interpréter correctement et ainsi leurs actions s'éloignent des aspirations du prince suprême, du roi<sup>48</sup>. Tous les groupes mentionnés ci-dessus pourraient être caractérisés comme hérétiques puisque, en effet, c'est ce à quoi se réfère la terminologie choisie par al-Fārābī<sup>49</sup>.

Un autre groupe de personnes est capable d'imaginer des objets, même si elles ne sont pas assez sûres de ce qu'elles en pensent. Elles utilisent des arguments qui visent à dérouter aussi bien elles-mêmes que tous les autres sans que leurs actions ne se tournent contre la cité vertueuse. En réalité, ces personnes recherchent la vérité et la voie qui amène à celle-ci. Les hommes qui font partie de ce groupe parviennent à l'aide de leur imagination jusqu'à un certain niveau d'accomplissement politique. Si, néanmoins, ils n'en restent pas satisfaits, ils s'élèvent à un niveau plus haut jusqu'à ce qu'ils arrivent à un point qui les satisfait suffisamment. Si aucun niveau

<sup>45</sup> Al-Fārābī, *Kitāb al-Siyāsāt al-Madaniyya*, publié in : *Medieval Political Philosophy*, trad. par Fawzi Najjar, éd. Ralph Lerner et Muhsin Mahdi, Ithaca, 1963, p. 53-54.

<sup>46</sup> Kochin, *Weeds*, op. cit., p. 405-406.

<sup>47</sup> Fakhry, *Al-Fārābī*, op. cit., p. 112-113.

<sup>48</sup> *Kitāb al-Siyāsāt al-Madaniyya*, op. cit., p. 53-54.

<sup>49</sup> Kochin, *Weeds*, op. cit., p. 399-416.



d'imagination ne satisfait l'homme alors celui-ci peut, à travers une recherche continue, parvenir au niveau de la vérité<sup>50</sup>. Il y a aussi d'autres qui pervertissent tout ce qu'ils imaginent. Ceux-ci, même s'ils parviennent à la vérité à travers le doute et la lutte, en réalité ils déforment cette même vérité et poursuivent les buts des cités ignorantes. Ils ne sont pas prêts à accepter tout ce qui pourrait contribuer au bonheur et ils semblent poursuivre des objectifs propres aux cités ignorantes<sup>51</sup>.

Un autre groupe d'hommes imagine le bonheur et les principes de l'être, mais l'intelligence de ces gens ne suffit pas à les appréhender. Même quand ils s'approchent de la vérité ils croient qu'ils sont loin de celle-ci puisque la prise de conscience de leurs fautes et défaillances ne résulte que d'autres fautes et défaillances encore. Et même si apparaît quelqu'un qui connaît la vérité, ils ne le croient pas et le qualifient de menteur et ne se contentent pas de le dénommer ainsi mais ils vont jusqu'au point de l'humilier et l'accuser. Ces hommes arrivent à un état de confusion, de contestation complète et d'instabilité. Les hommes raisonnables ainsi que les philosophes traitent tous ces hommes de manière dévalorisante.

Al-Fārābī reconnaît au prince de la cité vertueuse la mission de s'occuper des hommes hérétiques-marginaux, de les tenir besogneux et de se comporter envers eux de manière propice : les condamner à l'exil, les punir, les emprisonner et leur assigner des tâches malgré leur volonté contraire. Quelques-uns qui appartiennent à ce groupe d'hommes considèrent que la vérité est tout ce que chacun appréhende comme vérité. Aux antipodes de cette catégorie se meuvent ceux qui croient que personne n'a appréhendé la vérité jusqu'à leur époque, même si la vérité existe et il incombe aux hommes de la découvrir. Certains d'entre eux imaginent, comme dans un rêve, que la vérité existe mais eux-mêmes ne l'ont pas découverte. Les raisons pour cela varient : soit parce que le temps ne suffisait pas pour une œuvre tellement grande, soit qu'un labeur particulier était exigé, soit qu'ils s'étaient livrés à la jouissance des voluptés dont il était très

<sup>50</sup> *Kitāb al-Siyāsāt al-Madaniyya*, op. cit., p. 54.

<sup>51</sup> *Kitāb al-Siyāsāt al-Madaniyya*, ibid.

difficile de se libérer, soit parce qu'ils ont accepté le fait qu'ils ne conquerraient jamais la vérité. Cette situation ne leur procure pas de plaisir mais; au contraire, les afflige. Envieux, ils accusent ceux qui ont conquis la vérité d'avoir été déroutés et trompés ou de mentir quant à leur motivation qui n'est que la recherche des honneurs et de la richesse. Eux-mêmes, ils se trouvent dans une situation émotionnelle extrêmement désagréable puisqu'ils ne trouvent pas de moyens efficaces d'y échapper. Finalement, ils considèrent comme issue à leur impasse l'attachement aux objectifs des cités ignorantes, en se livrant aux jeux et aux divertissements jusqu'à ce que la mort les libère. Une partie de ces gens en conclut que, finalement, le bonheur consiste en ce qu'eux-mêmes font, c'est-à-dire en des objectifs des cités ignorantes. Ils prétendent, même, que leur attachement aux convictions et aspirations des cités imprudentes fut un résultat d'étude et analyse studieuses et rigoureuses, et qu'eux-mêmes ont abouti à ces conclusions et n'ont pas été déroutés par d'autres. Ce sont, selon al-Fārābī, des groupes d'hérétiques-marginaux qui se meuvent en marge de la cité mais ils ne peuvent jamais constituer une cité par eux-mêmes<sup>52</sup>.

Al-Fārābī considère que la raison principale de l'existence de tels hommes et de telles opinions se situe dans la domination des religions qui puisent leurs sources dans la falsification et la mésinterprétation des opinions des anciens<sup>53</sup>. Al-Fārābī amorce son analyse par des thèmes d'ontologie: certains prétendent que le devenir perpétuel nous empêche d'aborder l'essence. En plus, chaque être humain se trouve dans une lutte ininterrompue par rapport aux autres, cherchant l'un à détruire l'autre ou à l'utiliser comme moyen afin d'évoluer socialement et assurer sa position<sup>54</sup>.

La réflexion sur les hérétiques-marginaux met en évidence une dimension éminente du problème politique qui n'échappe pas à

---

<sup>52</sup> *Kitāb al-Siyāsāt al-Madaniyya*, op. cit., p. 54-56; Michael J. Sweeney, « Philosophy and "Jihād:" Al-Fārābī on Compulsion to Happiness », *The Review of Metaphysics*, 60, 2007, p. 543-547.

<sup>53</sup> *Mabadi ara' ahl al-madinah al-fadilah*, op. cit., 18.1.

<sup>54</sup> *Mabadi ara' ahl al-madinah al-fadilah*, *ibid.*, 18.2.



al-Fārābī: le rapport entre la politique et la religion<sup>55</sup>. Al-Fārābī, malgré les interprétations multiples et variées de sa pensée<sup>56</sup>, ne semble pas être imprégné par un penchant continu et systématique pour le mysticisme. La philosophie dans l'œuvre d'al-Fārābī comprend la dimension d'une « religion » qui n'est pas fondée sur la révélation divine mais sur la logique. Al-Rāzī, qui était presque contemporain d'al-Fārābī, avait rejeté, également, toute sorte de religion révélée, considérant la philosophie comme vérité unique qui ne s'adresse pas à une minorité restreinte mais à tous les hommes. Al-Sarakhsī a suivi la même ligne de pensée<sup>57</sup>. Al-Fārābī se distingue d'al-Kindi, qui a attribué à la religion le rôle de servante. La thèse d'al-Fārābī est simple et s'approche de celle de Platon<sup>58</sup>. La religion et la philosophie amènent à la vérité mais à travers des convictions différentes : la religion s'adresse au public large et non instruit, la philosophie aux élus. La religion qui est postérieure à la philosophie, exprime une vérité philosophique fondée rationnellement à travers les symboles et les images. Pour une grande partie de chercheurs contemporains, cette thèse constitue la plus grande innovation d'al-Fārābī<sup>59</sup>. Par conséquent, seule la philosophie conduit directement à la vérité, à la connaissance solide dont les multiples religions offrent des représentations uniquement symboliques. Contrairement à Thomas d'Aquin, al-Fārābī est convaincu que la religion ne peut pas être complémentaire à la connaissance philosophique<sup>60</sup>. Il semble être plus proche de la tradition protobyzantine, comme

<sup>55</sup> Diane Steigerwald, « La pensée d'al-Fārābī (259/872-339/950): son rapport avec la philosophie ismaélienne », *Laval théologique et philosophique*, 55, 1999, p. 470-475.

<sup>56</sup> Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, v.1, Paris, 1964, p. 225.

<sup>57</sup> Crone, *Medieval*, op. cit., p. 172-173.

<sup>58</sup> Richard Walzer, « Fārābī », *Encyclopedia of Islam*, éd. Bernard Lewis, Charles Pellat, Joseph Schacht, Leiden, 1965, p. 778-781.

<sup>59</sup> Miriam Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Al-Fārābī*, Princeton, 1990, p. 76; Ralph Lerner, « Beating the Neoplatonic Bushes », *Journal of Religion*, 67/4, 1987, p. 510-517; Michael Marmura, « The Islamic Philosophers' Conception of Islam », *Islam's Understanding of Itself*, éd. Richard Hovannisian et Spyros Vryonis, Malibu, 1983, p. 87-102.

<sup>60</sup> Montgomery W. Watt, « Fārābī, Al- », *Encyclopedia of Philosophy*, v.III, éd. Paul Edwards, New York, 1972, p. 179-180.



celle-ci est exprimée dans le dialogue *Περί Πολιτικῆς Ἐπιστήμης*, d'après laquelle le salut du genre humain est réalisable seulement par la coopération de la philosophie avec la politique<sup>61</sup>. Dans toute son œuvre, il est absolument clair que son souci principal est le salut de la communauté politique et non pas de l'être isolé<sup>62</sup>.

La religion n'est pas nécessaire à ceux qui sont en mesure d'aspirer à leur épanouissement et le réussir sur la base de leur nature et de leur éducation. Néanmoins, la religion est indispensable pour la survie de la plus large communauté puisque la perfection morale ne concerne pas tous les hommes dans une cité<sup>63</sup>. D'après une lecture plus avancée, soutenue par Colmo, al-Fārābī dans sa tentative de fonder la politique sur la philosophie et non pas sur la religion rend finalement la philosophie servante de la politique<sup>64</sup>. Cette interprétation est, toutefois, hasardée puisqu'elle est centrée sur la philosophie pratique d'al-Fārābī en dévalorisant le fait que celui-ci s'était occupé de manière extensive et attentive d'autres branches philosophiques, ne les considérant pas que comme des adjoints à la philosophie pratique. La thèse de Rosenthal est aussi hasardée et extrêmement conservatrice puisque celui-ci considère qu'al-Fārābī met plus en avant la qualité du musulman fidèle face à celle du philosophe, refusant de reconnaître ainsi le caractère novateur de sa pensée<sup>65</sup>.

Plus proche de la réalité se trouve l'approche de Leo Strauss qui attribue à al-Fārābī la politisation de la religion révélée, un effort entrepris sous influence néoplatonicienne.<sup>66</sup> Il faut, quand

<sup>61</sup> Ernest Barker, *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the Last Paleologus. Passages from Byzantine Writers and Documents*, Oxford, 1957, p. 72-74; O' Meara, *The Justinianic*, op. cit., p. 49-62; Du même, *Platonopolis*, op. cit., p. 194.

<sup>62</sup> Mahdi, *Al-Fārābī*, op. cit., p. 60.

<sup>63</sup> Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Westport, 1973, p. 17-18; Du même, *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*, Albany, 1995, p. 59.

<sup>64</sup> Christopher Colmo, *Breaking with Athens, Al-Fārābī as Founder*, Lanham, 2005, p. 16.

<sup>65</sup> Erwin Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: an introductory outline*, Cambridge, 1958, p. 123-124.

<sup>66</sup> David Janssens, *Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy and Politics in Leo's Strauss Early Thought*, Albany, 2008, p. 128-129.



même, remarquer et prendre sérieusement en compte que dans une lettre attribuée à al-Fārābī, l'auteur avoue que les actions du philosophe devraient imiter celles du créateur divin, dans le cadre de la nature humaine. Certes la lettre ne peut pas être comparée à ses traités philosophiques quant à la systématisme de l'écriture, mais l'information qui nous est ainsi offerte ne doit pas être ignorée<sup>67</sup>.

La religion humaine préférable est celle qui est fondée sur les arts pratiques et intellectuels, structurés par celui qui a conquis la connaissance théorique et pratique la plus haute et qui est prêt à appliquer sa connaissance en des pratiques politiques quotidiennes et des analyses. Al-Fārābī reconnaît que la fondation de la religion parfaite est difficile puisque la plupart des hommes ne peuvent pas facilement admettre un gouvernement constitué de philosophes, même si la religion parfaite doit imiter la philosophie accomplie. Dans l'examen de ce thème, se trouve impliquée, aussi, la révélation divine qui, selon al-Fārābī, est supérieure à la connaissance pratique. Il est très possible que quelqu'un connaisse les principes généraux de la morale et des arts, qu'il dispose d'une excellente expérience pour la gestion des affaires publiques et, pourtant, il a de la difficulté à trouver des moyens justes pour atteindre la fin ultime. C'est la révélation qui fournit à l'homme les premiers principes des actions ainsi que la possibilité du choix des moyens appropriés. La nature de la révélation (*wahy*) est, dans une large mesure, politique puisqu'elle concerne la communauté dans sa totalité, tandis que l'envoi des signes divins, l'*epinefsis* (*ilhām*) concerne uniquement le saint ou le mystique<sup>68</sup>. Ceci est démontré, aussi, par le fait que, selon al-Fārābī, le bien ultime et le bonheur absolu sont conquis seulement dans le cadre de la cité et notamment à travers la fondation d'une cité vertueuse conforme au plan selon lequel Dieu gouverne l'univers. Toutefois, cette œuvre ne peut pas être assumée et accomplie par n'importe qui, puisqu'elle exige des dispositions naturelles, de l'effort et une éducation appropriée. La personne

---

<sup>67</sup> Lawrence Berman, « The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God », *Studia Islamica*, 15, 1961, p. 56.

<sup>68</sup> Mahdi, *Al-Fārābī*, op. cit., p. 150-153.

qui reçoit la révélation est celle qui incarne les forces théoriques et pratiques de la raison d'abord et, ensuite, de l'imagination. L'épanouissement de l'homme et de la cité ne se réalise pas à travers la prophétie, c'est-à-dire l'émanation de l'intellect divin vers l'imagination mais à travers la révélation, l'émanation de l'intellect divin vers la raison. L'incarnation de la parole divine rend l'homme connaisseur du tout, être théorique et pratique à la fois. La personne qui détient toutes les qualités précédemment évoquées, constituant une donation de Dieu, s'érige en modèle pour tous les autres hommes et prend soin du bonheur de tout le monde peuplé. En d'autres termes, al-Fārābī tente, en fait, de mettre de côté la prophétie qu'il attribue à une étape pré-politique et qu'il la considère comme inférieure à la révélation<sup>69</sup>.

Indépendamment du travail critique exercé par al-Fārābī, celui-ci unit le législateur platonicien et le prophète musulman en une seule personne<sup>70</sup>. L'articulation de la science divine avec la politique requiert l'éclaircissement des doctrines religieuses et de la structure du monde. Pouvoir sans l'aide de la philosophie ne peut pas exister. Dans un certain sens, le prince-prophète et le prince-philosophe s'identifient. Cette personne doit être maître, guide et connaisseur profond, des caractéristiques qui exigent la perfection intellectuelle, atteinte, d'après al-Fārābī, grâce au contact avec l'Intellect poétique. Le prince qui aura toutes ces caractéristiques est, même, en mesure de réviser les lois divines et introduire de nouvelles lois<sup>71</sup>.

Cependant, il faut préciser quels attributs distinguent le prince-prophète du prince-philosophe. Le critère est purement gnoséologique : l'homme acquiert la connaissance du divin à l'aide de l'intelligence mais, dans de rares occasions, le perfectionnement et le renforcement de l'imagination pourraient aussi amener au divin ; c'est le cas de la prophétie. Quand le prince exerce l'imagination, il est prophète et quand il s'appuie

<sup>69</sup> Mahdi, *AlFārābī*, op. cit., p. 161-166; Yves Marquet, « La pensée d'Abū Ya'qūb as-Sijistānī à travers l' "Itbāt an-Nubuwwāt" et la "Tuḥfat al-Mustajībīn" », *Studia Islamica*, 54, 1981, p. 118.

<sup>70</sup> Herbert A. Davidson, *AlFārābī, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford, 1992, p. 58 ff.

<sup>71</sup> Mahdi, *AlFārābī*, op. cit., p. 128-133.



sur l'intelligence, il est philosophe. Entre ces deux, la philosophie possède la plus grande importance et valeur puisqu'elle fait partie intégrante de l'exercice du pouvoir. Un gouvernement juste basé uniquement sur la prophétie est impensable. Al-Fārābī, allant plus loin dans son raisonnement, prétend que la philosophie est une condition pré-requise pour la fondation et la survie de la cité vertueuse alors que la prophétie est une condition seulement pour la survie. En plus, la capacité prophétique est particulièrement utile pour l'introduction de nouvelles lois. Il résulte de ce qui est mentionné ci-dessus que, dans la cité vertueuse, le prince se place au-dessus des lois puisque c'est lui qui les fonde et peut les changer à tout moment<sup>72</sup>.

### Conclusion

Lorsqu' al-Fārābī aborde le rapport entre la politique, la religion et l'hérésie, il suit la voie tracée par la philosophie néoplatonicienne et la littérature protobyzantine. Comme l'auteur anonyme du traité protobyzantin, al-Fārābī est imprégné d'un vif pragmatisme qui le pousse à envisager les choses plus en détail. Il faut garder à l'esprit le fait que son expérience historique est plus riche que celle de l'auteur byzantin anonyme, étant donné que la querelle des images et les conflits religieux s'étaient déjà manifestés dans le premier Islam et avaient mis en évidence la dimension politique de l'hérésie.

Georgios Steiris  
Université d'Athènes

---

<sup>72</sup> Mahdi, *Al-Fārābī*, op. cit., p. 134-137.