

La cité de la liberté chez Al-Fârâbî Une approche problématique

Salem Ayadi

« Certains des parties et des rangs des parties de la cité sont en harmonie les uns avec les autres. Ils sont liés par l'amour, tiennent ensemble, et la justice et les actions de la justice sont préservées pour eux ».¹

« L'humanité est pour les hommes un tel lien ; ils doivent vivre en paix pour la cause de l'humanité. [...] C'est cela qui est naturel à l'homme. Quant à l'homme combattant, en tant que combattant, il n'est pas naturel ».²

Introduction

Nous abordons dans ce travail la conception fârâbienne de la « cité des libres ». Al-Fârâbî (870-950) décrit cette cité dans son ouvrage intitulé *La politique civile*³. L'analyse de cette description nous semble d'une importance majeure pour l'appréhension de sa philosophie politique. En effet, une telle analyse nous a conduit à l'explicitation des paradoxes de la cité de la liberté d'une part et à préparer la voie à la problématisation de la notion de la cité vertueuse d'autre part.

L'objectif principal de l'étude suivante n'est ni la détermination des différentes influences qui ont imprégné la conception d'Al-Fârâbî de la politique, ni l'élucidation des fondements de sa philosophie politique.⁴ Nous nous contentons

¹ Al-Fârâbî, *Aphorismes choisis*, traduction, introduction et lexique par S. Mestiri et G. Dye, Fayard, Paris, 2003, Aphorisme 61, p. 87.

² Al-Fârâbî, *Opinions des habitants de la cité vertueuse*, texte, traduction, critique et commentaire par A. Cherni, Albouraq, Beyrouth, 2011, p. 314 sq.

³ Voir Al-Fârâbî, *Al-siyâsa al-madaniyya (La politique civile)*, Cérès, Tunis, 1994, pp. 91-95. Une traduction partielle à l'anglais est établie par Fauzi M. Najjar. Voir Alfarabi « The political regime » in, R. Lerner et M. Mahdi, *Medieval political Philosophy : A sourcebook*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1963, pp. 31-57.

⁴ Il n'est pas question dans ce contexte d'étudier le problème de l'influence de l'école d'Alexandrie et de l'ismaélisme sur la lecture fârâbienne du corpus politique des deux sages Platon et Aristote. Une telle influence est en relation étroite avec la question des fondements théologique, métaphysique et cosmologique de la politique fârâbienne. Cette influence pourrait être traitée dans le cadre d'une approche historique et comparative.

dans cet article de chercher les éléments d'une réponse aux questions suivantes : Pour quelle raison la cité de la liberté figure-t-elle dans la liste des cités opposées à la cité vertueuse ? S'il est possible chez Al-Fârâbî que la cité de la liberté soit une matière pour la cité vertueuse comment s'effectue donc le passage de la liberté politique à la vertu politique⁵ ? Dans quelle mesure la cité vertueuse est-elle chez le second Maître un modèle idéal unique et absolu qui dépasse la contingence de la liberté humaine et se détache de ses risques ?

L'élaboration d'une réponse à ces questions ne présuppose pas que le problème philosophique de « l'existence civile » (*al-wûjoud al-madani*) possède déjà dans l'œuvre d'Al-Fârâbî une solution claire et définitive. Au contraire, ce problème est complexe : il est étroitement lié dans l'œuvre fârâbienne à une conception métaphysique du monde, de l'homme et de la finalité de la vie politique.

Pour mieux aborder l'approche fârâbienne de « la cité des libres » il convient de mettre en lumière l'aspect problématique de cette cité décrite paradoxalement par Al-Fârâbî comme « merveilleuse »⁶. L'aspect problématique de « la cité des libres » ne réside pas dans la tension entre la dimension politique de la liberté et sa dimension éthique. Il s'explique essentiellement par l'arrière-plan cognitif qui constitue les opinions des habitants de la cité des libres et détermine leurs actions. N'est-il pas étonnant que la cité de la liberté chez Al-Fârâbî soit étroitement liée à l'ignorance ?

L'ambiguïté de la notion de la « cité des libres » et son opposition à la cité vertueuse doivent être élucidées à mon avis dans la perspective des derniers

⁵ La distinction entre liberté politique et vertu politique doit être envisagée, non dans le sens d'une séparation entre deux registres opposés, mais dans le sens d'une différenciation entre l'ordre des moyens intermédiaires et l'ordre de la fin ultime : l'existence civile n'est pas – d'un point de vue téléologique – purement politique. Elle jouit d'une dimension éthique fondamentale et s'inscrit dans une conception métaphysique du bien suprême.

⁶ Al-Fârâbî, *Al-siyâsa al-madaniyya (La politique civile)*, op. cit., p. 93. La traduction française des paragraphes extraits de *La politique civile* est celle de l'auteur de cet article.

paragraphe de l'ouvrage d'Al-Fârâbi les *Opinions des habitants de la cité vertueuse*⁷ et non dans la perspective de son travail *l'Obtention du bonheur*.⁸ Les *Opinions* dévoilent le contenu *positif* du fondement cognitif de la « cité des libres » défini *négativement* comme « ignorance » dans *La politique civile*. Dans *l'Obtention du bonheur* Al-Fârâbi s'intéresse plutôt au fondement ontologique et éthique de la politique vertueuse comme condition du bonheur sans poser toutefois la question de la relation de la cité vertueuse avec les cités opposées.

Nous essayons dans cet article de défendre la thèse suivante : la cité de la liberté est elle-même la cité vertueuse, mais dans le sens de la puissance et de l'entéléchie. Ce sens est paradoxal parce qu'il implique dans un même temps et l'histoire et la métaphysique. En effet, la puissance donne un sens historique à l'existence civile alors que l'entéléchie oriente cette existence vers une direction déterminée par une forme substantielle comprise comme cause finale. Une telle forme est marquée par un sens métaphysique.

1- L'ambiguïté de la notion de la « cité des libres »

1.1 Les caractéristiques de la cité de la liberté

Les paragraphes consacrés à la « cité des libres » dans *La politique civile* ne sont pas articulés selon une démarche bien explicite. Ils exposent un récit qui, bien qu'il

⁷ Voir Al-Fârâbi, *Opinions des habitants de la cité vertueuse*, *op. cit.* Les derniers paragraphes des *Opinions* débutent par la phrase suivante qui met en lumière le fondement de la cité des libres qui fait partie des cités ignorantes. Al-Fârâbi écrit : « Les cités d'ignorance et d'errance apparaissent lorsque leur *milla* est fondée sur certaines opinions anciennes et fausses ». Al-Fârâbi, *op. cit.*, § 151, p. 288.

Le concept de *milla* signifie la religion en tant qu'elle est une vision du monde qui donne au public des représentations imaginaires analogues à ce que la philosophie représente par concepts ; la *milla* est une *imitation* de la philosophie.

⁸ Voir Al-Fârâbi, *tahsîl al-sa`âda (Obtention du bonheur)*, in Al-Fârâbi, *al-a`âmell al-falsafiyya (Les œuvres philosophiques)*, première partie, texte établi, introduit et commenté par Jâffar el-yasin, Dar al-manehil, Beyrouth, 1992, pp. 119-197.

soit détaillé, ne détermine pas clairement les articulations de la description. Pour cette raison, il convient de reconstruire ce récit en distinguant entre cinq moments.

A. Le premier moment : la cité de la liberté est une cité ignorante

Al-Farabi détermine les opposants à la cité vertueuse en écrivant : « A la cité vertueuse s'opposent la cité ignorante, la cité immorale, la cité égarée, les dissidents dans la cité vertueuse [...] et les sauvages qui sont – parmi les hommes – des insociables par nature. Car les insociables par nature ne sont pas civils. »⁹ Il ajoute plus loin : « Alors que les habitants de la (cité) ignorante sont civils. Leurs cités ainsi que leurs associations civiles sont diverses. Elles comportent les associations nécessaires, l'association des gens de la scélératesse dans les cités scélérates, l'association basse dans les cités de la bassesse, l'association de l'honneur dans les cités de l'honneur, l'association despotique dans la cité despotique et l'association de la liberté dans la cité collective et la cité des libres »¹⁰.

L'ignorance caractérise un genre d'association civile opposé à la cité vertueuse, à savoir le genre des cités ignorantes. La cité des libres est classée dans le genre des cités ignorantes comme une dernière espèce. Quelle est la signification de cette classification ? L'ignorance des habitants de la cité des libres est-elle identique à celle des habitants des associations nécessaires ou celle des habitants du régime despotique par exemple ? L'ambiguïté de la cité des libres s'explique dans ce contexte par l'ambivalence du concept de l'ignorance : ce concept est chez Al-Fârâbî un principe explicatif des phénomènes politiques différents (liberté, despotisme, honneur, bassesse etc.).

⁹ Al-Fârâbî, *Al-siyâsa al-madaniyya (La politique civile)*, op. cit., p. 77.

¹⁰ *Ibid.*, p. 78. Voir concernant la traduction anglaise des paragraphes consacrés à la cité de la liberté, Alfarabi « The political regime » op. cit., pp. 50-53. Il faut remarquer que le traducteur F. Najjar traduit « *al-madina al-jâmâiyâ* » (la cité collective) par « the democratic city ».

B. Le deuxième moment : la cité de la liberté est « multiculturelle »

Après avoir classé la cité des libres parmi les cités ignorantes il convient maintenant de décrire cette cité. En effet Al-Fârâbi écrit : « Quant à la cité collective, elle est celle dont chacun de ses habitants est mis en liberté et laissé à lui même pour faire ce qu'il veut. Les habitants de cette cité sont égaux. Leur coutume exige qu'aucun individu ne surpasse absolument pas un autre en mérite. Ils sont libres et ils font ce qu'ils désirent. En effet, aucun d'eux ni d'autrui n'a d'autorité à imposer, sauf s'il tente d'abord de nier leur liberté. Par conséquent, plusieurs mœurs et beaucoup d'intentions apparaissent dans cette cité. Maintes inclinations et le plaisir d'une infinité de choses se développent en elle. Les habitants de cette cité sont des communautés multiples qui se ressemblent et se distinguent. En effet, au sein de cette cité s'associent toutes les communautés qui sont dispersées dans toutes les autres cités nobles et ignobles»¹¹.

Le « multiculturalisme » est dans cette cité la conséquence nécessaire de la diversité des communautés qui découlent de la licence absolue accordée par égalité à tous les individus. Mais n'est-il pas vrai que la coexistence des communautés comme effet (les habitants sont des communautés multiples) est incompatible avec la liberté individuelle comme cause (chaque individu est libre et fait ce qu'il désire) ? Comment la vie de chaque individu (*kûllo wâhidin*) libre se concorde-t-elle dans cette cité avec la vie des communautés (*al-tawâiff*) ?

Il convient de remarquer que la notion de la communauté chez al-Fârâbi ne peut relever dans ce contexte ni de l'ordre social ni de l'ordre confessionnel, sinon il devient très difficile dans ce cas de comprendre la liberté de l'individu. Le multiculturalisme ne désigne pas ici la multiplicité des unités sociales organiques au sein desquelles la décision collective détermine a *priori* le choix individuel mais

¹¹ Al-Fârâbi, *Al-siyâsa al-madaniyya (La politique civile)*, op. cit., pp. 91 sq.

désigne plutôt la diversité des modes de vie possibles comme choix individuel. Il est concevable dans ce cas que plusieurs individus puissent, par leurs choix libres, se rencontrer *a posteriori* au sein d'un mode de vie commun. Toutefois, cette interprétation ne répond pas définitivement à la question qui porte sur le caractère « collectif » de cette cité.

C. Le troisième moment : le pouvoir politique dans la cité de la liberté est arbitraire

Al-Fârâbi caractérise comme arbitraire le pouvoir politique dans la cité de la liberté en écrivant : « En outre, les présidences dans cette cité sont arbitraires et se déterminent par n'importe quelle chose parmi celles qu'on a citées. Le public, qui ne possède rien de ce que les gouvernants possèdent, domine ceux qui se nomment gouvernants. En effet, le gouvernant exerce son pouvoir au nom de la volonté des gouvernés et il est déterminé par leur passion. Et si l'on s'enquiert de leur vérité, il sera avéré qu'entre eux il n'y a, à vrai dire, ni gouvernant ni gouverné. »¹² Il ajoute plus loin : « Pour cette raison, ces présidences (ignorantes) s'acquièrent par l'argent, et surtout celles qui sont dans la cité collective. »¹³ Al-Fârâbi affirme dans ce texte que « les habitants de la cité collective ne confient pas la présidence au vertueux qui est en vérité vertueux, c'est-à-dire celui qui, s'il les préside, il ordonnera leurs actions et les dirigera vers le bonheur ». ¹⁴

Rien dans cette cité ne justifie la prétention à la présidence, car ses habitants sont tous égaux. A vrai dire, c'est-à-dire politiquement parlant, il n'y a ni gouvernant ni gouverné. Par conséquent, les facteurs permettant l'acquisition du pouvoir politique ne sont pas politiques, ou du moins ils sont politiquement neutres. Pour cette raison, le gouvernant ne peut ni ordonner (imposer une forme), ni diriger

¹² *Ibid.*, p. 92.

¹³ *Ibid.*, p. 94.

¹⁴ *Ibid.*, p. 95.

(imposer une fin ultime). Mais n'est-il pas vrai que dans ce cas le gouvernant n'exerce rien de ce que l'art politique exige ? La cité des libres serait-elle donc une cité *apolitique* ?

D. Le quatrième moment : la cité de la liberté est *cosmopolite*

Al-Fârâbi caractérise la cité de la liberté en écrivant : « Cette cité est, parmi leurs cités (ignorantes) celle qui est la merveilleuse et celle qui est heureuse. Elle apparaît comme un vêtement bigarré qui offre toute la variété des couleurs et toute la variété des caractères. Elle est aimable aussi. En effet, chaque homme aime y résider parce qu'il peut – dans cette cité – atteindre tout ce qu'il désire. Par conséquent, toutes les nations se dirigent vers elle pour y habiter. Elle s'agrandit d'une façon démesurée. Dans cette cité, les hommes naissent de toute race et par toute sorte de mariage. Des enfants trop différents par dispositions naturelles et par éducation et provenance adviennent dans cette cité. Cette cité se développe en plusieurs cités indiscernables qui se mélangent, car les parties des unes sont séparées et traversées par les parties des autres. L'étranger ne se distingue pas du résident, et toutes les passions ainsi que toutes les conduites s'y associent. Pour cette raison, il n'est pas impossible qu'avec le temps, les vertueux s'y produisent. Les philosophes, les rhéteurs et les poètes dans tous les domaines peuvent y exister »¹⁵.

Le mélange des nations (*oûmâm*) signifie leur dissolution dans une forme politique non nationale dont les limites sont indiscernables et les grandeurs sont démesurées. Cette dissolution est au profit de l'individu. Et c'est pour cette raison que les expressions culturelles reflétant l'épanouissement de l'individualité (la philosophie, la rhétorique et la poésie) puissent advenir dans cette cité. Le

¹⁵ *Ibid.*, p. 93 sq.

cosmopolitisme signifie donc que tout individu – abstraction faite de sa nation ou de sa provenance – pourrait habiter cette cité même s’il en est étranger.

La cité des libres est de ce point de vue l’unique cité qui peut prétendre à la mondialité en surmontant les limites politiques, nationales et religieuses. Aucune autre cité ne peut prétendre à un tel cosmopolitisme même la cité vertueuse. En effet, le cosmopolitisme ne s’applique pas chez Al-Fârâbî à la cité en tant que telle mais désigne « la terre » dans sa totalité (*al-mâmourâ*), c’est-à-dire comme un champ relationnel entre cités et nations : ce champ est en lui-même vertueux tant qu’il permet à toutes les nations et à toutes les cités de s’entraider pour atteindre le bonheur sans que les unes soient dissolues dans les autres¹⁶. Peut-on dire donc que le cosmopolitisme est l’un des facteurs de l’opposition entre la cité de la liberté et la cité vertueuse ?

E. Le cinquième moment : la cité de la liberté est une *matière possible* pour la cité vertueuse

Al-Fârâbî écrit : « Il est aussi possible, que quelques parties de cette cité (des libres) soient choisies pour la cité vertueuse. [...] C’est pour cette raison que cette cité devient – parmi les cités ignorantes – en même temps la meilleure et la pire. »¹⁷ Al-

¹⁶ Al-Fârâbî écrit : « Certaines [des sociétés humaines] sont parfaites, d’autres sont imparfaites. Les sociétés parfaites sont au nombre de trois : la grande, la moyenne et la petite. La grande est l’association de toutes les sociétés sur la terre ; la moyenne, l’association d’une nation dans une partie de la terre ; la petite, l’association des habitants d’une cité dans une partie du territoire d’une nation [...]. La cité est une partie du territoire d’une nation, et la nation une partie de la totalité de la terre [...]. La cité où les hommes s’associent pour s’entraider à acquérir les choses qui permettent d’atteindre le bonheur en vérité est la cité vertueuse [...]. La nation dont toutes les cités s’entraident à atteindre le bonheur est la nation vertueuse. Et il en est de même pour la terre vertueuse ; elle ne sera que lorsque les nations qui y seront, s’entraideront à atteindre le bonheur ». Al-Fârâbî, *Opinions des habitants de la cité vertueuse*, op. cit., pp. 216-220.

Nous constatons dans ce texte que la réalisation d’une « terre vertueuse » (*al-mâmoura al-fâdhîlâ*) n’exige pas la dissolution des nations vertueuses et des cités vertueuses dans un État mondial. Il s’agit seulement d’une coopération mutuelle des cités et des nations qui préservent leurs identités et leurs limites. Cela veut dire que l’existence de plusieurs cités vertueuses est concevable et intelligible chez Al-Fârâbî. En effet, il dit : « Aussi des cités et des nations vertueuses peuvent-elles avoir des *milla* différentes, bien qu’elles tendent toutes vers le même bonheur et le même but », Al-Fârâbî, *ibid.*, p. 282.

¹⁷ Al-Fârâbî, *Al-siyâsa al-madaniyya (La politique civile)*, op. cit., pp. 94.

Fârâbi remarque plus loin : « Toutefois, la construction de la cité vertueuse et de la présidence des vertueux est assez possible et plus facile à partir des cités nécessaires et des cités collectives, qu'à partir des autres cités ». ¹⁸

La cité de la liberté est parmi les cités ignorantes la meilleure et la pire en même temps. Cette détermination qui enveloppe la chose et son contraire ne s'applique pas à la cité de la liberté en tant qu'elle est *en acte*, mais en tant qu'elle est *en puissance*. La cité de la liberté comprend donc la possibilité d'être la chose (la meilleure) et son contraire (la pire). Et c'est cette possibilité qui définit le concept de la *matière* dans le registre logico-ontologique de la philosophie depuis Aristote. Cette « merveilleuse » cité ne peut être en même temps la meilleure et la pire de toutes les cités ignorantes qu'au sens de la puissance qui caractérise la *matière* dépourvue de *forme*. ¹⁹

S'il est plus facile de construire la cité vertueuse à partir de la cité de la liberté qu'à partir des autres cités, cela signifie que le destin de cette « merveilleuse » cité n'est pas de conduire nécessairement à la tyrannie. Il convient donc de distinguer entre la cité démocratique chez Platon et la cité de la liberté chez Al-Fârâbî.

1.2 La cité de la liberté est-elle la cité démocratique de Platon ?

Les traducteurs d'Al-Fârâbi qui adoptent le terme anglais *democratic* ²⁰ pour traduire l'adjectif arabe *jâmâiyâ* et ramènent ainsi sa cité de la liberté à la cité démocratique platonicienne n'ont aucun tort bien qu'il soit plus approprié de s'en tenir à la lettre et d'utiliser ainsi l'équivalent anglais *collectiv*. Ces traducteurs ont

¹⁸ *Ibid.*, p. 95.

¹⁹ La cité de la liberté n'est pas déterminée même sur le plan des fins. Al-Fârâbî souligne que « les habitants de toutes ces cités (ignorantes), à l'exception de ceux de la cité collective, ne recherchent qu'un seul genre de fins ; ceux de la collective, au contraire, poursuivent plusieurs buts à la fois, dans la mesure où cette cité rassemble les buts de toutes les autres cités ». Al-Fârâbî, *Opinions des habitants de la cité vertueuse, op. cit.*, p. 316.

²⁰ Voir la note 10 de cet article. Voir également Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago/London, 2001, pp. 144-146.

dans une certaine mesure raison, étant donné que la description fârâbienne de la cité collective semble refléter à plusieurs niveaux l'approche platonicienne de la démocratie.²¹

L'influence platonicienne est pour quelques traducteurs assez claire dans le texte d'Al-Fârâbî au point où l'adoption du terme *démocratique* semble évidente. Il y a en fait une certaine ressemblance entre la cité collective fârâbienne et la cité démocratique platonicienne. L'exemple du vêtement bigarré utilisé par Al-Fârâbî est en effet une paraphrase du texte platonicien²². Cependant deux remarques s'imposent ici :

- (1) la première remarque porte sur le registre dont Al-Fârâbî emprunte ses termes techniques comme *jâmâiyâ/ fâsîkâ/ dhâllâ/ jâhîlyâ* (collective/ immorale/ errante ou égarée/ ignorante). Pour le cas de l'adjectif *jâmâiyâ* (collective) il est clair qu'il dérivé du substantif arabe *jâmâa'* qui appartient à un registre islamique bien défini. Le terme *jâmâa'* ne désigne pas dans le contexte islamique le même sens que le terme *démos* dans le contexte grec. En effet *al-jâmâa'* désigne plutôt une entité communautaire qu'une simple masse majoritaire ou un public (*jûmhour*)²³. *Al-jâmâa'* est une entité collective qui détermine sur le plan de la croyance ainsi que sur le plan social et politique le statut de l'individu. Elle est une autorité qui impose à l'individu ce qu'il doit choisir abstraction faite de son désir ou de sa volonté. Nous devons préserver cette nuance sémantique entre *démos* et *jâmâa'* pour ne pas masquer la

²¹ Amor Cherni adopte dans sa traduction des *Opinions* l'adjectif français « collective » pour traduire le terme arabe *jâmâiyâ*. Al-Fârâbî, *Opinions des habitants de la cité vertueuse, op. cit.*, p. 256 (note 5).

²² L'exemple du vêtement bigarré est cité dans la partie D cet article. Voir Platon, *La République*, Flammarion, Paris, 1966, VIII, 557b-558b.

²³ L'œuvre d'Al-Fârâbî témoigne d'une connaissance respectable de l'étymologie de plusieurs termes dans leur origine grecque. Voir par exemple l'analyse du terme « être » dans *Le livre des lettres*. Voir aussi sa discussion de la terminologie grecque qui désigne les gammes, les genres et les rythmes dans *Le grand livre de la musique*.

Al-Fârâbî aurait dû adopter le substantif *jûmhour* (public) et l'adjectif *jûmhourî* (république) s'il a voulu vraiment exprimer le sens de ce qui est démocratique dans la vie de l'État comme dans la vie de l'individu.

discordance entre le caractère individuel de la liberté (« la cité des libres » et non une cité libre) et le caractère collectif de l'association qui caractérise la cité des libres (« l'association collective » et non une association libérale). Chacun des habitants de cette cité est libre de faire ce qu'il désire, alors que l'association civile est collective ou communautaire²⁴.

(2) La deuxième remarque porte sur ce qu'Al-Fârâbî entend par « science politique ». En effet, « la science politique est contenue dans le Politique d'Aristote et dans Le livre de la politique de Platon et ses autres ouvrages »²⁵. La science politique est établie par ces deux sages. Étant donné que la concordance des opinions de ces deux sages est possible chez Al-Fârâbî, la science politique n'est pas donc celle de Platon uniquement²⁶.

Il ne faut pas donc négliger l'apport aristotélicien dans la conception fârâbienne de la cité de la liberté. Il est même permis de dire que l'esprit dans lequel la cité de la liberté est décrite n'est pas platonicien bien que sa lettre soit platonicienne : d'une part Al-Fârâbî ne dévalorise pas la liberté même si elle aboutit à une licence générale ; d'autre part il ne voit pas dans la cité des libres le mauvais régime politique même si cette cité occupe le dernier rang dans la liste des cités ignorantes. La liberté ne conduit pas nécessairement à la tyrannie ; elle est plutôt une matière possible pour la construction de la cité vertueuse²⁷.

La description fârâbienne de la cité de la liberté semble témoigner d'un platonisme ; il s'agit en effet d'un platonisme profondément ajusté par la critique aristotélicienne adressée à la conception platonicienne de la démocratie. Il convient

²⁴ Voir la partie B de cet article.

²⁵ Al-Fârâbî, *Ihsâ'al-'ulûm (Énumération des sciences)*, texte arabe établi, introduit et commenté par Othmen Amine, Librairie Angelo-Egyptienne, 2^{éd.}, 1986, p. 128.

²⁶ Voir, Al-Fârâbî, *L'harmonie entre les opinions des deux sages le divin Platon et Aristote*, texte publié avec *De la religion* sous le titre, Farabi, *Deux traités philosophiques*, introduction, traduction et notes par Dominique Mallet, Institut français de Damas, Damas, 1989. Le problème de la philosophie pratique (politique et morale) est traité dans les pp. 62-63 et pp. 77-80.

²⁷ Voir la partie E de cet article.

de souligner ici que cette critique porte essentiellement sur deux questions complémentaires :

- La première question concerne la relation entre les régimes politiques. Elle porte sur ceci : Peut-on déduire les régimes politiques les uns des autres et selon quelle logique ?²⁸ La réponse admise implicitement par Al-Fârâbî est une réponse aristotélicienne. En effet, le Second Maître décrit les régimes politiques sans avoir l'intention de déduire les uns des autres. La relation entre ces régimes ne doit pas être interprétée comme une relation de déduction logique mais comme un simple tableau de classification. Le principe de cette classification consiste chez Al-Fârâbî dans la nature et le contenu des opinions qui dominant la vie commune du *public* (*al-jûmhour*).
- La deuxième question porte sur le critère qui peut réellement caractériser la masse révoltée contre l'oligarchie. Cette question peut être posée dans les termes suivants : les deux critères de la pauvreté et de la majorité sont-ils suffisants pour délimiter le sens du *public*?²⁹ Dans le texte fârâbien il n'existe

²⁸ Chez Platon la classification des régimes politiques exposée dans le livre VIII de *La République* se fonde sur un principe déductif et une logique qui justifient le devenir politique menant de la cité idéale à la négation de la politique par la tyrannie. Cette logique est celle de la dégénérescence ou de la corruption. La démocratie se situe à la fin de la dégradation politique parce que le passage de la démocratie à la tyrannie est le passage du mauvais régime politique à la négation de la politique. Ce qui fait de la démocratie un mauvais régime c'est l'égalité injuste plutôt que la simple liberté. Et c'est pour cette raison qu'Aristote met l'accent sur la priorité des concepts d'égalité et d'inégalité pour distinguer entre l'oligarchie et la démocratie. Voir, *Les Politiques*, traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index par Pierre Pellergrin, Flammarion, Paris, 1990, L III, 9,1280a §4 et L V, 1, 1301a §§3- 4. Le principe d'égalité fait que la participation au pouvoir existe surtout en démocratie : tout le peuple a le droit – dans le régime démocratique – à la participation politique, alors que dans certains régimes il n'y a même pas de peuple. Voir, *ibid.*, L III, 1, 1275a §10. Les deux critères de la démocratie sont pour Aristote la souveraineté de la masse et la licence générale. Une déduction logique de la démocratie reste chez lui, une simple prétention.

²⁹ Le public (*démos*) désigne chez Platon la multitude ignorante d'une part et tous ceux qui travaillent et ne possèdent rien d'autre part. « Dans une démocratie cette classe est la plus nombreuse et la plus puissante lorsqu'elle est assemblée ». *La République*, 564 e-565d. Aristote à l'encontre de Platon, neutralise les deux critères de la pauvreté et de la majorité pour redéfinir la démocratie tout en critiquant la théorie des changements constitutionnels exposée dans *La République* de Platon. Chaque fois que la masse est souveraine il y aurait démocratie même si la majorité des gens souverains sont riches ou aisés. Voir, Aristote, *Les Politiques* L III, 8. « Mieux vaut donc de dire qu'il y a régime populaire quant les hommes sont souverains, et oligarchie quant ce sont les riches. Mais c'est par accident que ceux-là sont nombreux et ceux-ci en petit nombre, car il y a dans les faits beaucoup d'hommes libres, mais peu de riches ». *Ibid.*, VI, 4, 1290a, §§ 3- 4. En négligeant ce qui est par accident et en insistant sur ce qui est substantiel dans la démocratie Aristote écrit : « Le principe de base de la constitution démocratique c'est la liberté ». *Ibid.*, VI, 2, 1317a, § 1.

aucune allusion à ces deux critères. La notion du *jûmhour* (public) n'est pas chez Al-Fârâbî une catégorie économique ou sociale, mais une notion d'ordre et de contenu épistémologiques qui met l'accent ou bien sur un mode déterminé de connaissance (la connaissance par figure et non pas par concept) ou bien sur le manque absolu de connaissance (l'ignorance). Il faut ajouter aussi que les habitants de la cité des libres ne sont pas une masse révoltée contre l'oligarchie. Le régime politique qui, dans la classification fârâbienne, précède la cité collective n'est pas même l'oligarchie, mais le despotisme. Aucun principe ne justifie dans *La politique civile* le passage du despotisme à la cité de la liberté.

Ce qui est remarquable dans les passages tirés du texte d'Al-Fârâbî cité dans la première partie de cet article (A-E) c'est qu'ils ne posent pas le problème platonico-aristotélicien de la possibilité d'une déduction théorique des régimes politiques³⁰ comme ils ne dégagent par le critère économique et social qui caractérise la multitude ou le public³¹. A la différence de Platon, Al-Fârâbî ne parle pas du processus qui peut justifier l'apparition des libres, ni de leur statut économique et social qui peut justifier leur prétention au pouvoir. Et c'est à partir de l'absence d'une justification de l'apparition des libres et de leur prétention au pouvoir qu'on va essayer dans ce qui suit d'aborder les paradoxes de cette cité « merveilleuse ».

2- La cité de la liberté et la cité vertueuse

2.1 Les paradoxes de la cité de la liberté

³⁰ Al-Fârâbî se contente de la simple classification binaire selon laquelle une opposition est imposée entre la cité vertueuse et les autres cités. Il passe ensuite à l'énumération de ces cités. La cité de la liberté est à la fin de la liste des cités ignorantes. La classification binaire ainsi que l'énumération inductive n'ont pas de justification dans le texte d'Al-Fârâbî. Voir la partie A de cet article.

³¹ Le critère adopté par Al-Fârâbî est double : la liberté et l'ignorance.

L'exposition de ces paradoxes demande une certaine répartition prenant en considération la diversité des perspectives dans lesquelles la cité de la liberté est décrite. Les paradoxes de cette merveilleuse cité peuvent être classés selon l'ordre suivant :

Le paradoxe du rang: l'association de la liberté appartient à un ensemble d'associations dites ignorantes. L'ensemble des cités ignorantes constitue le premier genre de politiques opposées à la politique vertueuse³². Une cité ignorante « est celle dont les habitants n'ont jamais connu le bonheur, ni n'y ont jamais pensé »³³. L'obtention du vrai bonheur suprême et parfait (et non le bonheur présumé) exige chez Al-Fârâbî une perception de soi dans la lumière de la raison théorique et une orientation éthique des actions et des dispositions vers la vraie destination de l'existence humaine. L'homme dépourvu de cette connaissance est un homme privé de toute préoccupation métaphysique et de tout souci éthique. La cité ignorante est donc celle dont les habitants ne peuvent ni dépasser par la pensée les limites de cette vie terrestre, ni transcender par la réflexion les conditions de leur existence. Dans quelle mesure la cité de la liberté est-elle donc ignorante, alors que des philosophes, des rhéteurs et des poètes peuvent y advenir ? Et pour quelle raison figure-t-elle au rang le plus bas dans l'échelle des cités ignorantes ? Est-il raisonnable de dire qu'elle est – à l'instar de la démocratie chez Platon – la plus mauvaise de toutes, alors que des vertueux peuvent y exister et des communautés nobles peuvent y habiter³⁴ ? Al-Fârâbî est clair sur ce point : il affirme dans les *Aphorismes choisis* que « le plus bas des régimes ignorants est le régime tyrannique »³⁵. Pour quelle raison réserve-t-il donc le dernier rang à la cité collective et dans *La politique civile* et dans les *Opinions des habitants de la cité vertueuse* ? Il est peut être

³² Les deux autres genres sont les cités immorales et les cités errantes. Voir la partie A de cet article.

³³ Al-Fârâbî, *Opinions des habitants de la cité vertueuse*, op. cit., p. 254.

³⁴ Voir la partie B de cet article.

³⁵ Al-Fârâbî, *Aphorismes choisis*, op. cit., pp. 119-120 (aphorisme 93).

approprié de dire que la cité de la liberté et la cité de la nécessité sont, parmi les cités ignorantes, deux limites dont le champ intermédiaire est un champ de métamorphoses qui commencent par la cité scélérate et s'achèvent par la cité despotique en passant par la cité de la bassesse et celle de l'honneur. Et c'est pour cette raison que la constitution de la cité vertueuse est plus facile à partir de ces deux limites qu'à partir des moments intermédiaires³⁶. Les deux régimes limites sont ignorants donc en un sens paradoxal ; le premier est ignorant par défaut de *culturalité* (excès de nécessité) ; le second est ignorant par défaut de *naturalité* (excès de liberté). La cité vertueuse est réalisable comme *forme* ou bien à partir d'une *matière* historiquement brute (la cité de la nécessité) ou bien à partir de la *matière* qui soit historiquement la plus raffinée de toutes (la cité de la liberté).

Le paradoxe du nom : tous les adjectifs qualifiant les cités ignorantes dérivent de la même racine que les adjectifs qualifiant les associations correspondantes, hormis l'adjectif qualifiant la cité des libres :³⁷ en effet, l'association – dans le cas de la cité libre – est une association de la liberté (*ijtymâ' al-hûrrîyâ*) alors que la cité est une cité collective (*mâdînâ jâmâiyâ*). Al-Fârâbî utilise aussi l'énoncé « cité des libres » (*mâdînâtû al-âhrâri*) non pas pour attribuer la liberté à la cité elle-même mais pour insister sur le fait que cette liberté est la liberté des individus. La liberté définit donc le statut de l'individu, alors que la collectivité définit celui de la cité. La question qui se pose est la suivante : pouvons-nous concevoir qu'une cité individualiste du point de vue des fins et des valeurs, soit collective du point de vue du régime politique ? Cette collectivité ne serait-elle pas alors une simple somme totale de tous les individus, c'est-à-dire un simple prédicat quantitatif dépourvu de toute qualité ? Dans l'ensemble des libres, il ne faut pas trouver un élément non libre, sinon ça sera une contradiction. Il faut que tous les individus soient égaux dans leurs libertés. La

³⁶ Voir la partie E de cet article.

³⁷ Voir la partie A de cet article.

collectivité de la cité des libres est donc un simple attribut quantitatif qui donne à la compréhension du concept de la liberté son extension. Cet aspect quantitatif de la collectivité de la cité des libres explique l'absence totale du terme de la « collaboration » dans la définition de cette cité. Tous les habitants de toutes les autres cités ignorantes s'entraident pour réaliser l'objectif de leurs associations, hormis les habitants de la cité de la liberté³⁸. Il n'y a donc aucune harmonie entre l'adjectif « collective » qui qualifie la cité d'une part (*al-mâdînâ al-jâmâiyâ*) et la liberté attribuée à l'association (*ijtymâ' al-hûrrîyâ*) et aux individus (*mâdînâtou al-âhrârî*) d'autre part.

Le paradoxe de l'inadéquation: il s'agit pour ce paradoxe de la contrariété la plus embarrassante dans la cité de la liberté, à savoir la contrariété entre ce que cette cité exige en droit ou par rapport à son concept, et ce qu'elle exige en fait ou par rapport à sa réalité concrète. Il n'est pas question ici d'une déviation sur le plan de la pratique ou d'une trahison de la théorie. Le problème est d'ordre logique car le concept même d'une cité des libres est un concept non homogène. En droit : aucun individu ne doit surpasser un autre en mérite, et il n'y a, à vrai dire, ni gouvernant ni gouverné³⁹. Mais étant donné que tous les habitants sont *vraiment* égaux (aucun ne peut prétendre au pouvoir) et que la cité requiert un pouvoir politique parce qu'elle est *vraiment* une cité⁴⁰, la présidence ne pourra être en fait qu'arbitraire et par n'importe quel moyen. La réalité dans ce cas est une conséquence du concept, même si elle en est étrangère. En droit : le gouvernant préside au nom de la volonté des gouvernés, et il est déterminé par leur désir⁴¹. Mais étant donné que les gouvernés dans la « cité des libres » sont d'une diversité énorme et d'une pluralité

³⁸ Par exemple, « la cité nécessaire et l'association nécessaire sont celles par lesquelles il y a collaboration pour l'acquisition de ce qui est nécessaire ». Al-Fârâbi, *Al-siyâsa al-madaniyya (La politique civile)*, op. cit., p.78. Comparez cette définition à celle de la cité libre (voir partie B).

³⁹ Voir la partie B.

⁴⁰ A la différence des sauvages les habitants des cités ignorantes sont civils. Voir la partie A.

⁴¹ Voir la partie C.

sans mesure⁴², les volontés particulières ne pourront jamais s'unir dans une volonté générale et les désirs privés ne pourront jamais s'unir dans un désir publique. Les présidences peuvent donc êtres acquises par l'argent, c'est-à-dire par le plus arbitraire des moyens politiques possibles⁴³. La réalité dans ce deuxième cas est une conséquence du concept, même si elle est décevante.

Le paradoxe de l'identité: le régime de la liberté souffre – par rapport aux autres régimes ignorants – d'un manque flagrant (ou il jouirait peut être d'un bon avantage) : il n'a pas d'identité. Toutes les cités sont identitaires et pourvues d'une certaine cohérence politique et sociale à l'exception de la cité de la liberté ; elle est composite comme un « vêtement bigarré qui offre toute la variété des couleurs »⁴⁴.

La cause de cette variété démesurée consiste à mon avis dans le fait que la liberté ne définit pas positivement cette cité ; elle la définit par négation. En effet, la cité des libres peut être définie sous cette forme paradoxale : elle n'est aucune cité parmi les cités identifiables ; elle n'est qu'un simple mélange dont les parties sont indiscernables. La liberté aboutit dans cette cité à l'association de toutes les communautés – dispersées dans les autres cités nobles et ignobles⁴⁵ – et à l'inclination de toutes les nations à habiter cette merveilleuse cité⁴⁶. Le résultat est donc : « l'étranger ne se distingue pas du résident »⁴⁷. La cité de la liberté est non-identitaire par définition ; elle est multiculturelle et cosmopolite.

⁴² Voir les parties B et D.

⁴³ Voir la partie C.

⁴⁴ Voir la partie D.

⁴⁵ Voir la partie B.

⁴⁶ Il est vrai qu'Al-Fârâbî insiste sur le fait que tous les régimes de l'ignorance sont mixtes et combinés. Cependant, il ne faut pas négliger la restriction qu'il introduit dans son texte. En effet, Al-Fârâbî écrit : « C'est pourquoi ce qui existe, ce sont des régimes qui sont un mixte de ces régimes ignorants ou d'une grande partie d'entre eux ». Al-Fârâbî, *Aphorismes choisis*, op. cit., p. 117 (Aphorisme 91). Il faut dire donc que les régimes ignorants qui peuvent être séparés méthodiquement dans le discours sont mixtes et combinés dans la réalité. La cause en est que leurs présidents sont ignorants et aucun d'eux ne peut distinguer ce qui est purement propre à son régime. Le seul régime qui est mixte et combiné dans son *concept* même c'est le régime de la liberté.

⁴⁷ Voir partie D.

Alors que toutes les cités s'affirment dans une *forme* propre et s'identifient par une *finalité* spécifique, la cité de la liberté se présente comme la négation absolue de toute forme et de toute finalité, bien que la licence générale qui règne la vie de ses habitants ne soit pas analogue à la liberté de l'*état de nature* décrite – ultérieurement – par les philosophes du contrat social. En effet, la liberté dans le cas de cette cité est dotée de caractère civil et politique⁴⁸. Ce caractère consiste dans la résistance à toute *forme* politique positive. Quelle est la raison de cette résistance ? Réside-t-elle seulement dans l'absolutisme de la liberté vécue par chaque habitant de cette « merveilleuse » cité ? La réponse à ces questions exige que le thème central de l'opposition entre cette cité et la cité vertueuse soit dévoilé.

2.2 L'opposition entre la cité de la liberté et la cité vertueuse

La cité des libres renferme – sur le plan des mœurs et des actions – autant des biens que des maux. Toutefois, elle s'incline davantage sur le plan politique vers le mal (la présidence non vertueuse) que vers le bien (la présidence vertueuse)⁴⁹. Mais en quoi consiste la présidence vertueuse ? Pour quelle raison les libres résistent-ils à l'apparition du *vrai Roi* ? La présidence du *Roi-Philosophe* exige-t-elle nécessairement la négation de la liberté ? Pourquoi le *vrai Roi* est-il dans la cité des libres ou bien destitué ou bien tué⁵⁰ ?

La présidence du vrai roi n'exige pas chez Al-Fârâbî la négation de la liberté ou l'anéantissement du désir. En effet, le roi vertueux utilise la science théorique (*théoria*) et l'art pratique (*phronésis*) en vue d'une fin bien déterminé : ordonner les actions des habitants de la cité et les diriger vers le bonheur⁵¹. L'ordre et la finalité sont le contenu du *nômos* (*nâmoûs*), c'est-à-dire de la norme ultime qui peut

⁴⁸ Cette liberté est civile et politique bien qu'elle soit absolue et non productrice – par n'importe quel contrat – d'une autorité légitime. Les habitants de la cité de la liberté ne sont pas des insociables. Voir partie A.

⁴⁹ Voir partie C.

⁵⁰ Voir Al-Fârâbî, *Al-siyâsa al-madaniyya (La politique civile)*, op. cit., p. 75.

⁵¹ Voir partie C.

justifier la relativité des valeurs et en donner sens⁵². La présidence vertueuse consiste donc dans la donation d'une forme à la liberté. Pour quelle raison alors la cité de la liberté se veut-elle toujours informe ?

La réponse à cette question ne réside pas seulement dans l'ignorance qui définit cette cité ni dans la négativité de la liberté qui caractérise la vie de ses habitants ; la réponse est à chercher dans une couche plus profonde, une couche latente. En effet, les habitants de la cité de la liberté ne sont pas de purs ignorants mais ils sont des gens imprégnés par des « mauvaises opinions » sur la nature des choses et la nature de l'existence humaine.

Ces opinions sont profondes et latentes car elles sont « anciennes »⁵³ ; elles sont mauvaises car elles « détruisent la sagesse et rendent possible et vrai ce qui s'inscrit dans les âmes comme choses impossibles [...] ; il n'y a rien pour elles d'impossible »⁵⁴. C'est la conclusion la plus étonnante qu'Al-Fârâbî déduit dans les derniers paragraphes de son livre *Opinions des habitants de la cité vertueuse*. Ces derniers paragraphes débutent par cette phrase : « Les cités d'ignorance et d'errance apparaissent lorsque leur *milla* [= religion] est fondée sur certaines opinions anciennes et fausses »⁵⁵. Ces opinions peuvent être classées – malgré leur diversité – en deux classes principales, à savoir :

- La classe des opinions fondées sur un *dogmatisme naturaliste*. Cette classe des opinions constitue l'arrière plan cognitif du régime despotique. En effet, « certains on dit : [...] nous trouvons que les choses que nous observons sont contraires les unes aux autres, chacune cherchant à annuler l'autre [...],

⁵² La valeur est – sur le plan de l'action morale et politique – relative et non absolue. Voir Al-Fârâbî, *Aphorismes choisis*, op. cit., pp. 56-58 (Aphorisme 19).

⁵³ Il est problématique de dire que la *matière* la plus raffinée historiquement, à savoir la cité de la liberté, soit attachée, du point de vue des fondements, à des opinions anciennes.

⁵⁴ Al-Fârâbî, *Opinions des habitants de la cité vertueuse*, op. cit., p. 328.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 288.

beaucoup d'entre elles ont été douées de ce qui leur permet de vaincre ce qui leur résiste [...], d'autres ont dit après cela : cette état est naturel aux existants et telle est leur nature. Ce que les corps naturels font selon leur nature est le même que ce que doivent faire les animaux capables de choisir par choix et volonté et ceux qui sont capables de délibérer, par délibération. Aussi estiment-ils que les cités doivent être en lutte et en conflit »⁵⁶.

- La classe des opinions fondées sur un *scepticisme* niant toute nature et un *nihilisme* niant toute valeur. Cette classe des opinions constitue l'arrière plan cognitif de la cité de la liberté. En effet, « d'autres [...] ont pensé que les existants qui sont à présent sensibles ou intelligibles, n'ont pas de substances déterminées, qu'aucun n'a de nature propre qui n'appartienne qu'à lui et qui lui soit exclusive, mais que chacun d'eux a pour substance une infinité de choses, comme l'homme par exemple. En effet, ce qu'on entend par ce mot est une chose dont la substance n'est pas déterminée [...]. De tout cela il découle, ou bien qu'aucun discours n'est vrai, ou bien que tout les discours sont vrais et qu'il n'y a aucun impossible »⁵⁷. Le scepticisme et le nihilisme reflètent une position théorique qui se traduit pratiquement dans la licence absolue qui caractérise la cité des libres : rien n'est pratiquement impossible dans la cité car rien n'est théoriquement nécessaire par nature.

On peut dire à partir de ces deux citations que l'ignorance dans la cité de la liberté est la négation immédiate de l'ignorance qui fonde politiquement le despotisme. La cité vertueuse ne pourrait donc être conçue que comme un dépassement radical de ces deux formes antagonistes d'ignorance : le dogmatisme naturaliste d'une part et le scepticisme et le nihilisme d'autre part. Ce dépassement se réalise dans le contenu cognitif des opinions des habitants de la cité vertueuse comme dans la nature de

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 290-292.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 324-326

l'art politique exercé par le *vrai Roi*. C'est parce qu'ils ne sont pas vraiment informés que les libres résistent à la forme que le *Roi-Philosophe* pourrait donner à la cité de la liberté. Rien ne justifie en effet que la relation entre liberté et *nômos* soit *a priori* une relation de contradiction ou de lutte. Seul le nihilisme des « anciens » peut présumer une telle relation pour défendre la liberté humaine contre le naturalisme que la *théoria* implique. La raison théorique du *Roi-Philosophe* fârâbien est-elle vraiment naturaliste pour qu'elle soit destituée de la cité des libres ? La problématisation de la notion de la cité vertueuse pourrait être l'objectif d'une recherche sur la dimension politique de la raison théorique chez Al-fârâbî.

Conclusion

L'analyse de la notion de la cité des libres nous a conduit à découvrir une dimension inédite de la cité vertueuse fârâbienne : la cité vertueuse est une *forme* dont la cité de la liberté est une *matière* possible. Cette dimension doit attirer l'attention sur le fait que la cité vertueuse n'est pas un modèle métaphysique qui dépasse la *contingence* de la liberté humaine ou une simple *utopie* qui se détache des risques de l'*histoire*. La *forme vertueuse* n'anéantit pas la *matière libre*.

Aussi faut-il ajouter que la cité vertueuse est l'unique cité qui, à l'encontre de toutes les autres cités, donne naissance à son opposé et à ses ennemis : il s'agit des dissidents (al-nâwâbîtt), qui dans la cité vertueuse, s'opposent à la cité vertueuse même⁵⁸.

La cité du *vrai Roi* est également l'unique cité qui, à la différence de toutes les autres cités, accepte toute sorte de changement sur le plan des convictions ainsi que sur le plan pratique : elle est l'unique cité qui permet la fondation de la théologie

⁵⁸ Voir partie A. Al-Fârâbî classe les dissidents en plusieurs catégories. Voir Al-Fârâbî, *Al-siyâsa al-madaniyya (La politique civile)*, op. cit., pp. 98-103.

rationnelle et la jurisprudence⁵⁹. La cité vertueuse est donc l'entéléchie de la cité de la liberté, c'est-à-dire son perfectionnement par donation de *normes* dépassant à la fois le naturalisme et le nihilisme des « anciennes opinions ».

⁵⁹ Voir Fârâbî, « De la religion », in Farabi, *Deux traités philosophiques*, *op. cit.*, pp. 124-129