cosmologiques), fût-ce à des fins pratiques. Cette assignation privilégiée impose à Averroès des infléchissements sensibles de la doctrine du maître : il tempère l'initiale réprobation aristotélicienne (*Rhét.* I, 1354a 19-26) des moyens extratechniques de la persuasion et réhabilite discrètement, à l'intérieur de la rhétorique, le recours aux arguments sophistiques.

Les deux dernières contributions de l'ouvrage, consacrées à al-Suhrawardī et à Šīrāzī – Hossein Ziai, « The Source and Nature of Authority : A study of al-Suhrawardī's Illuminationist Political Doctrine » (p. 305-344) ; John Walbridge, « The political Thought of Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī » (p. 345-378) – ramènent le lecteur à la postérité orientale d'Avicenne. La première étude cherche dans l'essence de la doctrine politique illuminative de Šihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī « al-maqtūl » (549/1154 - 587/1191), principalement contenue dans les introductions et les conclusions de ses nombreux écrits et très éloignée de la philosophie politique classique, les raisons qui inspirèrent à Saladin l'ordre de mettre à mort le philosophe. La seconde étude montre comment al-Šīrāzī (634/1236-710/1310) trouva dans trois influences distinctes – la philosophie politique classique, la littérature des « miroirs des princes » et la pensée politique de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī – le motif d'une philosophie politique originale.

Dominique MALLET
(Université Michel de Montaigne – Bordeaux 3)

Miriam GALSTON, *Politics and Excellence, The Political Philosophy of Alfarabi.* Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1990. 28 × 17,5 cm, 240 p.

La parution de nombreux textes (éditions et traductions) d'al-Fārābī, notamment de philosophie politique, durant les trente dernières années, appelait un ouvrage général qui évalue l'ensemble de la philosophie politique du « Second Maître » dont l'œuvre, comme le constate le professeur Muhsin Mahdi, l'initiateur et le guide des recherches actuelles sur l'intégralité de cette œuvre, constitue dans ce domaine, depuis l'antiquité, la plus grande synthèse après Platon.

Madame Galston nous fournit ce bel ouvrage qui se propose une analyse en profondeur et systématique des écrits politiques [69] d'al-Fārābī considérés comme un ensemble (p. 10, n. 31). L'auteur met en place une structure d'analyse qui tient compte de la diversité des écrits d'al-Fārābī (ouvrages scientifiques et ouvrages populaires, ouvrages métaphysiques et cosmologiques et ouvrages politiques) et des difficultés d'interprétation qu'ils ont suscitées parmi les auteurs pour déterminer la véritable nature de sa philosophie politique.

C'est vers Platon que se sont orientés la plupart des chercheurs (p. 11, n. 35) pour expliquer la philosophie politique d'al-Fārābī, assimilant dans une large mesure l'enseignement de Platon à

69. Ce sont principalement : *al-Madīna al-fāḍila, al-Siyāsa al-madaniyya, Taḥṣīl al-saʿāda, Fuṣūl muntazaʿa, Kitāb al-milla.*

BCAI 11 (1994) M. Galston: Politics and Excellence. The Political Philosophy of Alfarabi, recensé par A. Elamrani-Jamal
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

l'ordre politique idéal de la *République*, et peu d'efforts ont été faits pour en identifier systématiquement les traits aristotéliciens. Le but de ce travail est de combler cette lacune, en évaluant les deux « systèmes » doctrinaux en compétition coexistant dans les écrits politiques d'al-Fārābī pour les lier à des objectifs considérés comme aristotéliciens (p. 13).

La méthode de lecture d'al-Fārābī suivant plusieurs niveaux (ésotériques et exotériques), inaugurée par Leo Strauss et largement mise en œuvre par M. Mahdi, trouve une application particulièrement fructueuse pour l'étude et le classement des œuvres de philosophie politique. Madame Galston complique cette méthode en proposant une autre perspective qui conduit aussi à la lecture des ouvrages d'al-Fārābī selon plusieurs niveaux. L'auteur part de l'hypothèse que l'écriture d'al-Fārābī procède de la méthode dialectique (p. 10), dans laquelle l'investigation consiste à juxtaposer des arguments opposés doués d'un fort pouvoir persuasif. Aussi les contradictions entre les doctrines que l'on rencontre dans divers écrits pourraient s'expliquer par la prise en considération de doctrines inconsistantes mises à l'épreuve par cette méthode d'écriture dialectique, dans le cheminement discursif du philosophe vers la vérité. Ainsi un classement selon l'intention de leur composition, en tant qu'ouvrages *philosophiques,* est possible pour la plupart des écrits politiques.

Dans ce schéma d'explication, un ouvrage comme *al-Ǧamʿ bayna ra'yay al-ḥakīmayn* (l'harmonisation entre les opinions des deux Sages) serait une œuvre rhétorique destinée à rassurer, contre les détracteurs de la philosophie, sur la possibilité d'atteindre une seule et même vérité (p. 9-10 et n. 30).

Si l'hypothèse de l'écriture dialectique laisse non résolue une question comme celle du sens de l'enseignement politique d'al-Fārābī en lui-même, elle contribue, en éclairant le caractère dialectique de ses écrits, à retrouver l'intention première du philosophe, celle de recréer le dialogue entre Platon et Aristote. Al-Fārābī, en philosophe, use d'une méthode dialectique, pour confronter les doctrines des Anciens.

Le premier chapitre engage une minutieuse recherche pour définir une perspective de niveaux multiples d'écriture chez al-Fārābī.

Il faut distinguer l'écriture dialectique à plusieurs niveaux de l'exotérisme des niveaux multiples d'écriture (méthode de Strauss).

En outre, une méthode propre à la tradition de l'écriture ésotérique chez al-Fārābī est à rechercher à partir de Platon et Aristote. À l'occasion, Madame Galston nous livre les résultats d'une enquête originale sur l'apparition (avec Plutarque) et l'évolution (dans l'antiquité tardive, de Thémistius à Simplicius) de l'idée d'un enseignement secret chez Aristote (p. 27-35). Le point de vue d'al-Fārābī sur le sujet est que les écrits de Platon sont pour la plupart, au grand jour, ambigus, alors que les écrits d'Aristote présentent une surface claire avec un intérieur complexe.

Les chapitres II, III et IV, traitent respectivement de trois thèmes majeurs sur lesquels repose la philosophie politique d'al-Fārābī :

1) la nature du bonheur et de la perfection de l'homme avec un souci particulier pour le rôle de la théorie et de l'action comme éléments de l'excellence humaine ;

2) la qualification des chefs d'excellence et le rôle conjoint des sagesses théorique et pratique pour la formation de leurs jugements pratiques ;

BCAI 11 (1994) M. Galston: Politics and Excellence. The Political Philosophy of Alfarabi, recensé par A. Elamrani-Jamal
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

3) la classification des régimes politiques qui rendent possible la communauté politique excellente. Madame Galston utilise l'acquis du premier chapitre et ses distinctions entre les niveaux multiples d'écriture pour analyser dans ces chapitres les nombreux textes dans lesquels al-Fārābī soutient des doctrines différentes, voire contradictoires.

Ainsi dans le second chapitre, capital dans cet ouvrage [70], l'auteur, après avoir souligné la difficulté extrême de déterminer la nature du bonheur ultime (*al-saʿāda al-quṣwā*) chez al-Fārābī, expose clairement les trois points de vue qu'il a sérieusement considérés :

a) le bonheur comme activité théorique exclusivement ;

b) le bonheur comme activité politique exclusivement ;

c) le bonheur comme la combinaison de l'activité théorique et politique, dans laquelle les aspects théorique et pratique constituent ensemble une part de son essence ou de ce qui le définit structurellement. Les vertus pratiques sont nécessaires au bonheur humain mais seulement dans la mesure où elles sont des instruments et où elles sont subordonnées à l'excellence théorique.

L'auteur analyse ensuite l'attitude des interprètes, répartis en deux groupes : de Boer, Fakhry, Najjar et Strauss selon lesquels la perfection ultime de l'homme chez al-Fārābī est purement théorétique, les considérations morales n'étant introduites qu'au nom de cette ultime activité ; Berman, Fazlur Rahman, Pines, pour lesquels les vues d'al-Fārābī sur la fonction politique du philosophe reflètent son opinion selon laquelle le bien ultime de l'homme comprend aussi bien la perfection pratique que la perfection théorique ou même que la perfection pratique est première (p. 57-59).

Apparemment (d'après son commentaire de l'*Éthique à Nicomaque,* à partir des citations d'Ibn Bāǧǧa et d'Ibn Ṭufayl), la doctrine d'al-Fārābī serait que le bonheur est seulement politique (il n'y a pas de vie future et il n'y a d'existence que l'existence sensible).

Partant ensuite de sa méthode définie au chapitre I, l'auteur entreprend une mise en parallèle et une analyse systématique des groupes de textes qui soutiennent des opinions différentes. D'abord, les textes dans lesquels al-Fārābī identifie le bonheur humain au bonheur théorétique ; trois textes sont étudiés : d'abord, *al-Madīna al-fāḍila* (p. 104, l. 15-16, éd. Walzer). Le bonheur est l'état dans lequel l'âme, ayant atteint sa perfection dernière, n'a plus besoin de la matière pour subsister. Les vertus et les nobles actions ne sont pas bonnes pour elles-mêmes mais bonnes en tant qu'elles contribuent au bonheur ainsi défini. De même, la raison pratique est décrite comme servant la raison théorétique. Les vertus morales et la raison pratique sont entièrement soumises au but théorétique. La même description intervient dans l'*Épître de l'intellect* (26, 9 ; 27, 7 ; 31, 3-5, 6-7 ; éd. Bouyges). Le stade de l'immatérialité de l'intellect est nommé ultime bonheur (ou félicité) et est identifié avec la vie future ou dernière [71]. Le dernier texte est tiré du

70. Ce chapitre a par ailleurs été repris *in extenso* sous le titre « The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treatises of al-Fārābī » dans l'ouvrage collectif récent en hommage au professeur Muhsin Mahdi, *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, sur lequel cf. p. 110 le C.R. de D. Mallet.

71. *Afterlife* n'est peut-être pas le terme le plus indiqué pour rendre *al-ḥayāt al-aḫīra* ou *al-āḫira*, p. 60, 61, 189-190 ; *afterlife* ne marque pas précisément l'ambiguïté, qui subsiste, nous semble-t-il, dans la plupart des textes entre l'acception religieuse de la vie future et l'acception philosophique de la vie dernière, celle du philosophe parfait. M. Mahdi traduit généralement ce terme ambigu par un terme plus neutre : *hereafter*.

BCAI 11 (1994) M. Galston: Politics and Excellence. The Political Philosophy of Alfarabi, recensé par A. Elamrani-Jamal
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Traité du régime politique (*al-Siyāsat al-madaniyya*) (32, 6-9, éd. Āl Yāsīn) : le rôle de l'intellect agent est de faire atteindre à l'homme l'ultime degré de perfection en le faisant passer au stade de substance séparée.

Parallèlement à ces textes, l'auteur analyse ceux qui présentent le bonheur comme une combinaison d'une perfection pratique et théorique. Ainsi, le propos qui ouvre le *Taḥṣīl al-saʿāda,* où l'excellence de la raison pratique et les vertus morales sont dites constitutives non seulement de la perfection de l'homme mais aussi de la philosophie elle-même. L'argument qui inclut la perfection pratique dans le bonheur ultime de l'homme culmine dans la doctrine qui fait que le bonheur présuppose l'union de la philosophie et de la royauté dans une seule et même personne. Aussi le bonheur suprême doit-il être conçu comme le fruit de l'acquisition de la science théorétique orientée vers ou soutenue par l'action morale. Cependant l'interprétation de la place de la métaphysique ne permet pas de clarifier ce point de vue. Car, bien que la métaphysique soit dite la science majeure subsumée sous la perfection théorétique, il n'est pas dit clairement que la politique lui soit soumise. Cette doctrine apparaît aussi à propos de la doctrine de la prophétie dans *al-Madīna al-fāḍila* (244, 7-16). Enfin, non seulement les vues d'al-Fārābī sur la philosophie politique ou la science politique, mais aussi ses vues sur le gouvernement (*tadbīr,* p. 92) entrent en ligne de compte pour la définition du bonheur.

Le recours (p. 68) aux travaux logiques, psychologiques et métaphysiques et à une classification des sciences rationnelles permet d'élucider le désaccord de ces points de vue. L'exacte correspondance entre la connaissance théorique et la raison théorique d'une part, la connaissance pratique et la raison pratique de l'autre, est rejetée par al-Fārābī. Dans *Taḥṣīl al-saʿāda*, la science humaine (*al-ʿilm al-insānī*) et la science politique définie comme la science des choses utiles pour atteindre le bonheur, sont des parties de ce qu'al-Fārābī appelle perfection théorétique (*kamāl naẓarī*). Madame Galston conclut alors que le bonheur contient plus que la perfection théorétique ; toute activité dirigée vers le bonheur n'est pas nécessairement dirigée vers une activité théorétique. Ainsi la raison pratique comporte quelque autonomie.

La question générale éclairée avec pertinence dans ce chapitre II est, nous semble-t-il, la suivante : étant donné les différentes interprétations du bonheur (théorétique ou théorétique et pratique), le bonheur est-il conditionné par l'existence d'une cité ? ou bien est-il le lot d'individus isolés sans nécessité de la constitution d'une cité idéale ? La réponse de Madame Galston me semble la suivante (p. 92) : al-Fārābī opte pour une plus grande extension de la perfection (en associant la perfection théorétique et la perfection pratique) au même moment où il valide la possession de la perfection théorétique dans l'isolement comme l'une des deux possibles vies dans l'excellence. Cela entraîne deux difficultés, soulevées à la fin du chapitre. Le bonheur compris comme une coïncidence entre les perfections théorique et pratique pose un problème pour la compréhension de la philosophie d'al-Fārābī : en particulier cette acception du bonheur est incompatible avec certains préceptes fondateurs de sa pensée, le principal d'entre eux étant la doctrine du bonheur suprême consistant pour l'homme à devenir une substance séparée. Le bonheur vu comme pure transcendance à l'égard de l'existence matérielle semble exclure la possibilité qu'il comprenne le gouvernement en plus de la perfection théorétique. La deuxième difficulté réside dans l'affirmation d'al-Fārābī que le bonheur est recherché pour lui-même (*Madīna*, p. 208, l. 7-9).

BCAI 11 (1994) M. Galston: Politics and Excellence. The Political Philosophy of Alfarabi, recensé par A. Elamrani-Jamal
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Le chapitre II a examiné le thème de la participation du philosophe à la vie politique du point de vue de l'être propre du philosophe ; le chapitre III examinera le thème du point de vue de la vie politique elle-même. La difficulté concerne le degré de sagesse requis pour le chef de la cité. L'examen des textes se fait, conformément à la méthode d'opposition des doctrines, sur ceux (nombreux) qui affirment que le chef a besoin de la philosophie pour exercer son activité, et sur ceux qui affirment qu'une connaissance plus limitée est suffisante pour assurer l'excellence de la communauté politique.

Dans le chapitre IV, l'auteur étudie les conditions de possibilité de la Cité Excellente à travers la diversité des cités (cités ignorantes et cités vertueuses) et des régimes (timocratie et démocratie).

Dans le chapitre V, intitulé « L'autonomie de la science politique », Madame Galston revient sur les rapports de la science ou du savoir politique avec la philosophie théorique. La question est de savoir si la philosophie théorique est subsumée sous un projet d'ensemble, qui serait d'essence politique, comme le suggèrent les titres des deux ouvrages *al-Siyāsat al-madaniyya* et *Mabādi' ārā' ahl al-madīnat al-fāḍila* (point de vue de Strauss et partiellement de M. Mahdi, p. 181-182) ou bien si la politique dépend de la philosophie théorique plutôt qu'elle ne la comprend (point de vue de Walzer et Rosenthal). Une troisième interprétation est celle que propose M. Mahdi à partir du *Taḥṣīl al-saʿāda* : la science politique et la métaphysique sont les contreparties d'une même recherche car les deux étudient les données qui rendent l'univers intelligible.

De ces interprétations, Madame Galston tire trois modèles possibles des rapports entre le savoir politique et la recherche philosophique : un modèle platonicien intégrant la pratique politique à la philosophie, qui culmine dans la métaphysique (modèle reflété par *al-Siyāsat al-madaniyya* et *Mabādi'ārā'ahl al-madīnat al-fāḍila*) ; un modèle aristotélicien (reflété par *Fuṣūl muntazaʿa*) suivant lequel l'existence d'un régime politique excellent reposant sur une sagesse politique autonome est possible ; un troisième modèle (compris à partir de *Taḥṣīl al-saʿāda*) serait celui dans lequel la sagesse politique reposerait sur la recherche philosophique sous la conduite de principes rationnels. L'auteur procède à un passage en revue des interprétations sur la disparité et les conflits entre les enseignements d'al-Fārābī dans ses écrits politiques parallèles, qu'elle fait suivre d'une précieuse étude comparative des quatre principaux textes (*al-Madīna al-fāḍila*, *al-Siyāsat al-madaniyya*, *Taḥṣīl al-saʿāda* et *Fuṣūl muntazaʿa*) en les combinant par ensembles successifs pour déterminer les thèses concordantes et les doctrines divergentes ou même irréductibles les unes aux autres (p. 203-220).

Au terme de cette analyse, Madame Galston évacue un certain nombre d'hypothèses pour expliquer l'existence de nombreux textes « parallèles » et traitant des mêmes thèmes dans l'œuvre d'al-Fārābī. En particulier l'existence de ces textes multiples ne peut être expliquée par une « évolution » de la pensée d'al-Fārābī depuis ses premiers travaux jusqu'à ses œuvres de maturité (interprétation de Dunlop), ou par une différence d'amplitude dans le développement des doctrines, le contenu des œuvres étant le même (interprétation de Rosenthal), ou encore par une différence d'intention dans les différents traités suivant que leur destination est théorique ou pratique. Bien que cette dernière hypothèse soit correcte, elle n'est pas suffisante pour expliquer les désaccords entre certaines thèses qui offrent autant de consistance philosophique les unes que les autres. L'auteur revient alors à son hypothèse de la méthode dialectique d'écriture d'al-Fārābī pour la composition de ses traités parallèles qui obéiraient à « quelque chose comme un plan majeur » (p. 220) à travers lequel le lecteur pourrait redécouvrir et apprécier les doctrines divergentes selon leur degré de persuasion.

BCAI 11 (1994) M. Galston: Politics and Excellence. The Political Philosophy of Alfarabi, recensé par A. Elamrani-Jamal
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Le grand mérite de Madame Galston est d'avoir rassemblé, pour la première fois, et analysé de façon très approfondie en une seule et même étude l'ensemble des doctrines d'al-Fārābī réparties dans ses écrits politiques. La méthode de lecture proposée pourrait trouver des limites du fait de l'avancement de l'histoire des textes. Ainsi une autre explication que celle fondée sur la lecture de l'écriture dialectique des textes serait demandée, nous semble-t-il, s'il s'avère par exemple, comme le suggère M. Mahdi (*Kitāb al-milla*, introduction, p. 30-31) à propos des rapports entre des textes dits ici « parallèles », *al-Madīna al-fāḍila* et *Fuṣūl muntazaʿa*, que le second est un « supplément » au premier dans l'intention même d'al-Fārābī.

Outre les doctrines politiques d'al-Fārābī, les analyses suivies de l'ouvrage abordent et donnent un nouvel éclairage sur des problèmes philosophiques tels que celui de l'imitation (p. 44-47) ou de la possibilité de la jonction avec l'intellect agent, par la prise en compte du rôle de l'intellect pratique pour l'achèvement de la perfection ultime de l'homme (particulièrement p. 77-82), qui ne sont généralement lus que dans la seule perspective psychologique et noétique de la philosophie d'al-Fārābī.

À tous ces titres, l'ouvrage de Madame Galston devient une référence obligée à toute étude sur la pensée politique du « Second Maître » et à toute étude sur sa philosophie tout court [72].

Abdelali ELAMRANI-JAMAL
(CNRS, Paris)

Avicennus latinus. Liber primus Naturalium. Tractatus primus de causis et principiis naturalium. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. van RIET, introduction doctrinale par G. VERBEKE. Louvain-la-Neuve (E. Peeters) – Leiden (E.J. Brill), 1992. 25 × 16,5 cm, 108* + 146 p .

Dans la série des *libri naturales* de l'*Avicenna latinus,* ce volume est le cinquième chronologiquement, après le *Liber de anima seu sextus naturalium* IV-V (1968) et I-II-III (1972) et les *Liber tertius... de generatione et corruptione* (1987) et *Liber quartus... de actionibus et passionibus qualitatum primarum* (1989). Quant à l'ordre didactique, il est le premier, car il correspond à une partie de la *Physique* d'Aristote. Il est aussi, hélas, le dernier de ceux qu'aura publiés la regrettée S. van Riet, décédée en 1993 : la joie que les chercheurs concernés auraient pu

72. L'ouvrage comporte un index (p. 235-240) qui aurait gagné, par la richesse même du matériau étudié, à être plus exhaustif sur le lexique des termes arabes. Le lecteur pourrait suivre plus aisément les distinctions minutieusement établies entre certains termes génériques tels que *al-kamāl* (*kamāl naẓarī, kamāl fikrī, kamāl insānī*...) ou spécifiques tels que *al-ra'īs al-awwal, al-ra'īs al-ṯānī, wāḍiʿ al-nawāmīs, imām*, etc.)

BCAI 11 (1994) M. Galston: Politics and Excellence. The Political Philosophy of Alfarabi, recensé par A. Elamrani-Jamal
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net