



HAL
open science

Boulainvilliers et l'Islam. Lumières théologico-politiques de l'altermodernité

Yves Citton

► **To cite this version:**

Yves Citton. Boulainvilliers et l'Islam. Lumières théologico-politiques de l'altermodernité. La réception des Lumières dans le monde arabo-musulman, 2017. hal-02912323

HAL Id: hal-02912323

<https://hal.science/hal-02912323v1>

Submitted on 5 Aug 2020

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

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

« **Boulainvilliers et l’Islam. Lumières théologico-politiques de l’altermodernité** » in Pascale Pellerin (éd.), *La réception des Lumières dans le monde arabo-musulman*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 39-66.

Yves Citton

Boulainvilliers et l’Islam. Lumières théologico-politiques de l’altermodernité

Comment revisiter la question de l’articulation entre le politique et le religieux en se référant aux Lumières européennes, sans mettre celles-ci au service de l’arabophobie dominante ? Tel est le défi sous-jacent à cet article, qui s’appuiera principalement sur une lecture de *La Vie de Mahomed*, rédigée par le comte Henri de Boulainvilliers (1658-1722)¹, mais aussi sur quelques références à Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) et à Muhammad Iqbal (1877-1938). Je m’efforcerai de dénoncer une double dérive – symétrique – dans laquelle sont actuellement pris à la fois les activistes djihadistes, qui recourent à la violence pour restaurer le respect de la charia contre les dégénérescences imposées par la modernité, et les petits soldats de la laïcité, qui recourent à la loi pour bannir le voile ou le niqab de nos espaces publics. Je soutiendrai que ces deux positionnements politiques – malgré, ou plutôt à travers leur opposition – s’appuient implicitement ou explicitement sur une même vision réductrice du mouvement intellectuel des Lumières, écrasant ces dernières sur une même conception excessivement étroite d’une « modernité » nécessairement antireligieuse. Un recadrage opéré à partir de la notion d’altermodernité proposera une voie possible pour échapper à cette opposition frontale et mortifère de violence symétrique.

La Vie de Mahomed, éloge de l’intelligence humaine

Parmi les nombreux ouvrages publiés au cours du XVIII^e siècle qui ont tenté de rendre compte de la vie du Prophète de l’Islam, ou qui en ont fait le protagoniste d’un récit², le livre de Henri de Boulainvilliers, publié de façon posthume en 1730, occupe en place à part³. Alors que toute une tradition qui remonte au moyen-âge faisait de Mahomed un diabolique imposteur ayant fanatisé des multitudes ignorantes pour faire déferler sur la chrétienté des hordes destructrices, Boulainvilliers donne explicitement comme finalité à son ouvrage de récuser les deux constantes du discours anti-musulman pluriséculaire : « je me suis opposé à deux principes sur lesquels a roulé jusqu’à présent notre Controverse avec les Musulmans. Le premier est *qu’il ne se trouve aucun motif raisonnable dans tout ce qu’ils croient ou pratiquent, en sorte qu’il faille renoncer au sens commun pour s’y soumettre*. Le second, *que Mahomed ait été un Imposteur si grossier et si barbare qu’il n’est point d’homme qui n’ait dû et qui n’ait pu s’apercevoir*

¹ Sur la personne de Boulainvilliers, voir l’ouvrage classique de Renée Simon, *Henry de Boulainvillier. Historien, politique, philosophe, astrologue 1658-1722*, Paris, Boivin, 1941.

² On peut citer, entre autres, Jean Garnier, *La vie de Mahomet*, 1731 ; Voltaire, *Le Fanatisme, ou Mahomet le Prophète*, 1741 ; François-Henri Turpin, *Histoire de la Vie de Mahomet, législateur de l’Arabie*, 1773 ; Emmanuel Pastoret, *Zoroastre, Confucius et Mahomet*, 1787. Pour plus de détails, voir John Tolan, « Les récits de vie de Mahomet » in Mohammed Arkoun, *L’Histoire de l’Islam et des musulmans en France*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 156-77.

³ *La Vie de Mahomed, avec des Réflexions sur la Religion Mahometane & les Coutumes des Musulmans*. London, et se trouve à Amsterdam chez P. Humbert, 1730. Il connaît une seconde édition à Amsterdam, chez François Changuion, en 1731, disponible sur Gallica et citée dans cet article (notée dorénavant *Vie*). On en trouve d’autres éditions sous des titres différents, comme *Histoire des Arabes avec la Vie de Mahomed*, Pierre Humbert, Amsterdam, 1731, ce qui indique son succès éditorial. L’ouvrage est par ailleurs traduit en allemand en 1747.

de sa tromperie et de sa séduction » (*Vie*, 267-268).

Même si la figure de Mahomed a été appropriée par les libres penseurs pour donner lieu à une critique indirecte et voilée des institutions chrétiennes⁴, le détail des arguments déployés par Boulainvilliers pour rendre justice à la profonde rationalité de la religion et de la loi islamique va bien au-delà de ce que requerrait une attaque contre les méfaits du catholicisme. L'ouvrage a fait scandale parce qu'il exprimait une philosophie politique profondément ancrée de ce qu'il est désormais convenu d'appeler les « Lumières radicales », au sein desquelles la pensée spinoziste jouait un rôle central⁵. Quels sont donc « les étranges paradoxes de M. de Boulainvilliers », ses « réflexions trop hardies et même scandaleuses », que Jean Garnier s'efforcera de réfuter dès 1731 en réécrivant une autre *Vie de Mahomet*, bien plus orthodoxe, qui s'efforcera de rétablir la vérité chrétienne heurtée par un ouvrage accusé d'être « plutôt un roman qu'une histoire⁶ » ? Pourquoi Boulainvilliers, introducteur du spinozisme en France, a-t-il « révééré [Mahomed] comme une intelligence supérieure », au point d'« avancer dans [ses] paradoxes éblouissants que sa morale épurée avait ajouté un nouveau degré de perfection aux maximes évangéliques » – comme le dénoncera Turpin en 1773 dans son passage en revue des descriptions contradictoires auxquelles avait donné lieu le Prophète de l'Islam⁷ ? Pour mieux comprendre ces accusations, survolons rapidement quelques points forts de la façon dont l'ouvrage de Boulainvilliers décrit l'articulation entre religion et politique opérée par la religion musulmane.

Derrière un vocabulaire qui semble initialement reprendre les attaques antimusulmanes (et plus généralement antireligieuses) de la tradition radicale – un « fanatisme de religion » qui pousse les hommes à des « conduites cruelles » et à des destructions sacrilèges de bibliothèques, ainsi qu'au saccage de monuments culturels irremplaçables (*Vie*, 4) – Boulainvilliers opère des renversements subtils, qui retournent par exemple le cliché du despotisme oriental en une affirmation de démocratie radicale :

Si les Princes ont l'avantage de pouvoir se faire obéir dans toute l'étendue de leurs commandements, sans glose, interprétation, ni retardement, les Peuples ont par compensation la liberté de les haïr et de s'en faire justice quand leur patience est forcée. Ce qui jette les premiers dans la nécessité d'exercer une domination très exacte et très sévère, et les autres dans une disposition très prochaine de changer au hasard la forme de leur esclavage. C'est ainsi que leurs maximes les plus outrées pour l'obéissance passive se combattent et se détruisent elles-mêmes, parce qu'il est impossible de forcer la nature. (*Vie*, 49)

Oui, les souverains ont un pouvoir apparemment illimité sur leurs sujets, puisque rien ne les contraint à respecter aucune loi, selon la définition habituelle du « despotisme ». Mais non, cela n'implique nullement que les Princes soient libres de faire tout ce qui leur plaira : ce qui limite effectivement leur pouvoir n'est pas à chercher dans une loi (dont on voit mal quelle autorité la ferait respecter), mais dans ce que les peuples sont prêts (ou non) à accepter. Conformément à l'intuition de La Boétie

⁴ C'est de cette façon que John Tolan propose de lire le livre de Boulainvilliers : « On a parfois présenté ce texte comme un témoin éclatant de l'esprit de la tolérance qui anime le siècle des Lumières. Mais ce portrait flatteur de Mahomed est peut-être avant tout une critique implicite de l'Église catholique, son Mahomed est un déiste éclairé qui se bat contre la superstition et l'abus de pouvoir des clercs » (« Miroir de nos phantasmes? L'Islam dans l'imaginaire européen: perspectives historiques », en ligne sur <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00737964>, p. 10).

⁵ Voir sur cette question Jonathan Israel, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005 ; Catherine Secrétan et al., *Qu'est-ce que les lumières « radicales » ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007 ; Yves Citton, *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007 ; et Antoine Lilti, « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières? Spinozisme, radicalisme et philosophie », *Annales*, janvier-février 2009, vol. 1, p. 171-206.

⁶ Compte-rendu de l'ouvrage de Garnier dans *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savants de l'Europe*, tome 7, juillet-septembre 1731, p. 226.

⁷ François-Henri Turpin, *Histoire de la Vie de Mahomet, législateur de l'Arabie*, 1773, tome 1, p. 280.

dans le *Discours de la servitude volontaire* et à la relecture de Hobbes proposée par Spinoza, tout régime (quelle que soit la forme de ses institutions) repose (fragilement) sur le droit de nature qu'ont toujours les peuples de pendre et d'étriper ceux qu'ils en arrivent à considérer comme leurs tyrans. Boulainvilliers précise clairement, dans un autre texte, que « s'il arrive des troubles dans un état, c'est rarement la faute des Peuples, mais toujours celle des Princes factieux, des Grands ou des Favoris, aveuglez de la fortune⁸ ». La liberté dont disposent les peuples de l'Islam de « se faire justice des Princes quand leur patience est forcée » exprime donc le principe fondamental et universel de *la démocratie radicale* : la force d'un régime ne repose que sur une appropriation de la puissance de la multitude, dont il convient donc nécessairement de respecter certains affects si l'on ne veut pas la voir se rebeller. Sous la menace constante d'une rébellion causée par des abus de pouvoir trop patents, les souverains se trouvent « dans la nécessité d'exercer une domination très exacte », toujours attentive à savoir jusqu'où ils peuvent aller trop loin.

La tâche première d'un bon gouvernant est donc de savoir adapter son régime aux habitudes, aux sentiments, aux opinions et aux mœurs des populations sur lesquelles il entend régner. C'est précisément cette faculté d'adaptation que Boulainvilliers salue chez Mahomed au moment de « faire connaître l'état de la Religion parmi ces Peuples » : « on pourra juger par là des fondements sur lesquels Mahomed a établi un système de Religion, non seulement propre aux lumières de ses compatriotes, convenable à leurs sentiments et aux mœurs dominantes du Pays, mais encore tellement proportionné aux idées communes du Genre-humain, qu'il a entraîné plus de la moitié des hommes dans ses opinions, en moins de quarante années » (*Vie*, 144). Une grande partie du livre est dévolue au passage en revue des différentes « superstitions absurdes » dont sont victimes les musulmans, de façon à dévoiler à chaque fois le principe très rationnel qui a pu conduire Mahomed à les respecter ou les instaurer dans les lois des institutions islamiques. « La défense de manger des Viandes immondes » en offre un exemple emblématique :

L'on conçoit assez que les Cochons ne peuvent jamais être bien nourris dans un Pays où les récoltes sont très petites et ne fournissent qu'à peine à la subsistance des habitants. [...] D'où l'on doit conclure que, s'il y en a quelqu'un, il doit être extrêmement mal nourri ; et par conséquent que, loin que la chair en soit délicate ou voluptueuse, ou qu'elle puisse servir à assaisonner les autres viandes, elle doit être très méchante au goût, et très nuisible à la santé : raison plus que suffisante pour autoriser une Coutume, superstitieuse quant à la manière de la concevoir, mais naturelle et juste dans la pratique, puisqu'elle est fondée sur le goût et sur les inconvénients de la santé de tout un Peuple. (*Vie*, 161-162)

La vie de Mohamed offre, en une douzaine de pages absolument admirables, l'une des explications les plus lumineuses du paradoxe apparent de la diversité culturelle. Même si la constitution physique et les besoins premiers de tous les humains sont remarquablement similaires, même si nos corps et nos environnements entretiennent a priori des rapports relativement constants, des différences originellement insignifiantes se cristallisent du fait de la dimension fortement imitative de nos comportements. Ces imitations tendent à se concentrer au sein de groupes partageant une même langue de communication, différenciant les cultures autour d'attracteurs qui en arrivent à définir leur identité. Dans tous les cas, malgré les contradictions apparentes entre les comportements observés, les coutumes sont fondées en raison (au moins d'un point de vue historique, sinon d'un point de vue fonctionnel). Tous les peuples font donc du mieux qu'ils peuvent, ils sont aussi rationnels qu'il leur est possible de l'être – même si cette rationalité peut toujours être améliorée, dès lors qu'ils sont disposés à porter un regard critique sur leurs habitudes et à s'ouvrir à certaines suggestions venues

⁸ Henri de Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France avec quatorze lettres historiques sur les Parlements ou États Généraux*, 3 volumes, La Haye et Amsterdam 1727, t. 1 p. 154.

de l'extérieur. La conclusion de cette longue digression (*Vie*, 179-193) en explicite les enjeux majeurs – qui élèvent d'ores et déjà au niveau interculturel le postulat de « l'égalité des intelligences » dont Jacques Rancière fera la pierre de touche des politiques émancipatrices⁹ :

Revenons donc à dire que chaque nation a ses usages consacrés par l'habitude, et qu'ils sont indépendants des notions et des coutumes différentes que d'autres Peuples ont sur un même sujet. Ainsi, que chacun d'eux, se persuadant d'avoir suivi les meilleures conséquences qu'ils pouvaient tirer des principes à eux connus, a établi la Religion, les Lois politiques et la forme de Société qui leur sont particulières. De sorte que les Chinois, dans une certaine étendue de connaissances, les Arabes, dans une autre, et les Chrétiens dans la lumière parfaite de la Révélation, n'ont chacun, de leur part, pu tirer de meilleures conclusions de leurs principes que celles qu'ils ont suivies. Cette raison doit nous porter 1° à respecter mutuellement les coutumes de chaque Contrée, 2° à désirer l'instruction de ceux qui s'abusent de bonne foi, 3° à plaindre ceux sur qui le pouvoir du préjugé l'emporte sur la clarté des lumières qu'ils pourraient acquérir, 4° à ne point imaginer de faux principes pour calomnier les événements qui sont contraires à nos idées et dont nous voudrions nier la vérité, 5° à reconnaître, dans la personne de Mahomed lui-même, que tout homme qui projette d'aussi grandes choses et qui les exécute avec tant de succès, dans la Religion comme dans la Politique, n'a jamais pu être un sujet méprisable par ses défauts naturels. (*Vie*, 192-193)

Loin d'établir une incompatibilité de nature entre rationalisme éclairé et religion musulmane, Boulainvilliers s'applique au contraire à montrer que les principes de gouvernement instaurés par Mahomed sont aussi respectables, aussi bien fondés que ceux qui régissent la « civilisation » européenne. Les lois entérinées par l'Islam témoignent d'une « domination très exacte » qui relève d'un principe de justesse plutôt que de justice : elles sont judicieusement « ajustées » aux sentiments et aux besoins des populations concernées. Non que tout soit parfait et immuable : les coutumes, les lois et les institutions du monde arabe – comme celles des pays européens – sont toujours améliorables, toujours en besoin d'être mieux ajustées pour correspondre à des situations, à des menaces et à des opportunités sans cesse nouvelles. Tel est bien le génie que Boulainvilliers reconnaît au travail de législateur opéré par Mahomed¹⁰ :

Voilà de quelle manière Mahomed a conçu le dessein et le système d'une Religion dépouillée de toutes controverses et qui, ne proposant aucun Mystère qui puisse forcer la Raison, réduit l'imagination des hommes à se contenter d'un Culte simple et invariable, malgré les emportements et le zèle aveugle qui les tire si souvent hors d'eux-mêmes. [...] On peut encore regarder ce Système comme l'ouvrage le plus étonnant auquel l'ambition ait jamais pu déterminer un homme de grand courage ; puisqu'ayant compris la possibilité de la ruine de deux Empires formidables au Genre-humain depuis tant de siècles, il n'a pas balancé à l'entreprendre ; quoiqu'il ait d'abord reconnu que pour venir à bout d'un dessein si prodigieux, il ne fallait pas moins que changer le cœur et l'esprit de tous les hommes, les enlever à eux-mêmes, à leurs habitudes, à leurs préjugés, aux connaissances dans lesquelles ils avaient été nourris et où ils avaient vieillis ; qu'enfin ayant pu voir de sang-froid toutes les difficultés d'un semblable dessein et les ayant longuement méditées, il a eu le courage de l'entreprendre et la gloire d'y réussir. (*Vie*, 245-246)

À la lecture de ces lignes, il est difficile pour nous de ne pas penser au passage célèbre que Rousseau consacrera au législateur dans le chapitre II,7 du *Contrat social*, qui apparaît comme un condensé du portrait que Boulainvilliers donne de Mahomed, au point que chacune de ses phrases pourrait trouver son écho anticipé (sa source ?) dans *La vie de Mohamed* :

Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine [...]. Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles. Ainsi donc le législateur ne pouvant employer ni la force ni le

⁹ Voir Jacques Rancière, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1988.

¹⁰ Emmanuel Pastoret poursuivit cet éloge de Mahomed, dépeint en législateur exceptionnel, dans son *Zoroastre, Confucius et Mahomet de 1787*.

raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre. Voilà ce qui força de tout temps les pères des nations à recourir à l'intervention du Ciel et d'honorer les dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples, soumis aux lois de l'État comme à celles de la nature, et reconnaissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique¹¹.

Ce que s'efforce de mettre en lumière Boulainvilliers, c'est justement la sagesse très réaliste et admirablement rationnelle dont fait preuve Mahomed dans son travail d'institution indissociablement religieuse et politique. Les « moyens employés par ce nouveau Législateur pour enivrer les hommes du même enthousiasme qui agissait en lui » ne sont en effet ni diaboliques ni divins, mais supérieurement humains : « une parfaite connaissance du caractère de ceux sur lesquels il s'est reposé pour exécuter un si grand ouvrage sous sa conduite ou pour le perpétuer après sa mort », ainsi qu'« un don de persuasion » à propos duquel « il est difficile de penser sans étonnement à un tel pouvoir de l'Éloquence humaine » (*Vie*, 144-145).

On peut saisir ici très précisément en quoi l'opération du législateur, chez Rousseau comme chez Boulainvilliers, se situe sur la frontière mouvante séparant la nature de la surnature. Comme on l'a lu plus haut, « il est impossible de forcer la nature ». Et pourtant, c'est bien de « changer, pour ainsi dire, la nature humaine » qu'il s'agit ici. Le pari du législateur – qui défie toute conception trop rigide de la raison en requérant « que l'effet puisse devenir la cause » – est donc d'utiliser les lois de la nature (humaine) pour altérer les lois de la nature (sociale). C'est pourquoi il doit s'appuyer sur certaines coutumes pour modifier d'autres coutumes : sa « domination très exacte » doit s'ajuster à certaines inerties profondes régissant « le cœur et l'esprit de tous les hommes », de façon à « les enlever à eux-mêmes, à leurs habitudes, à leurs préjugés, aux connaissances dans lesquelles ils avaient été nourris et où ils avaient vieillis ». Le « pouvoir de l'éloquence » et « la parfaite connaissance du caractère » de ses contemporains permettent au législateur de moduler finement « le don de persuasion » et la référence aux décrets de Dieu pour élever la nature humaine au-dessus d'elle-même – pour instaurer une « surnature » par des moyens humains au sein du monde humain.

Celui auquel les croyants se réfèrent sous le terme de « Prophète » apparaît moins comme un fou de Dieu ou d'Allah que comme un homme qui sait faire le meilleur usage possible de l'étonnante puissance de la raison humaine : « ils disent [de la prophétie] que c'est un témoignage intérieur qui rappelle constamment l'homme au plus parfait usage de la Raison ; d'où il acquiert une habitude de prudence et de sagacité qui lui découvre souvent l'avenir, et même le fond des cœurs de ceux qui lui parlent » (*Vie*, 202). On le voit : en écrivant *La vie de Mohamed*, Boulainvilliers fait un éloge de l'intelligence humaine, telle qu'elle fleurit sous différentes couleurs en différents endroits de la planète, partout respectable, quoique prenant des formes contradictoires entre elles, et quoique partout susceptible d'amélioration et de perfectionnement. Au cours de sa démonstration, il est bien parvenu à déconstruire les clichés islamophobes qu'il avait entrepris de déboulonner. Oui, il y a bien « des motifs raisonnables dans tout ce que croient ou pratiquent » les musulmans. Et non, Mohamed n'a pas été « un imposteur grossier et barbare ». Davantage qu'une réhabilitation de la figure du Prophète, ce qui se joue dans le texte publié en 1730, c'est une certaine articulation entre le politique et le religieux dont nos lectures dominantes des Lumières tendent à écraser la richesse et la complexité.

¹¹ Jean-Jacques Rousseau, *Contrat social* (1762), livre II, chapitre VII, éd. Déralthé, Paris, Gallimard, « Folio », 1964, p. 205 (noté dorénavant CS).

Réécrire (sans cesse) un traité théologico-politique

Laurent Bove a consacré un important article à montrer la continuité qui relie la pensée métaphysique et la pensée politique de Boulainvilliers. Toutes les deux sont profondément marquées par l'inspiration spinoziste de l'auteur, même si cela embarrasse les apologistes militants de « Lumières radicales » censées être forcément « progressistes » dans toutes leurs manifestations. Alors que l'*Essai de métaphysique*, qui constitue l'une des premières présentations synthétiques (et surtout sympathiques) de l'ontologie spinoziste, se classe facilement du côté d'une philosophie moderne de l'immanence radicale, les écrits politiques de Boulainvilliers ont le plus souvent été caractérisés de « réactionnaires » ou de « conservateurs », du fait du rôle dominant qu'ils entendaient attribuer aux droits de la noblesse dans la vie politique du royaume. En montrant que ce sont les mêmes principes spinozistes (en particulier la référence au concept central de *conatus*) qui régissent les deux pans de la réflexion menée par Boulainvilliers¹², Laurent Bove nous invite à la fois à saisir la profonde cohérence spinoziste de sa pensée (y compris dans le domaine des rapports entre le religieux et le politique) et à nous méfier des définitions communes des Lumières (radicales ou pas). Préciser ce qui fait de *La vie de Mohamed* un texte spinoziste nous aidera à cerner l'originalité de l'articulation qu'il propose entre le théologique et le politique dans le paysage de la pensée des (pré-) Lumières (radicales).

Aux yeux de la vulgate antireligieuse à travers laquelle toute une partie de l'intelligentsia française a pris l'habitude d'identifier les Lumières et la modernité, l'entreprise de Boulainvilliers ne fait aucun sens. Pourquoi diable vouloir montrer que Mahomed n'était pas un imposteur ? N'est-ce pas sous le titre de *La vie et l'esprit de M. Benoît Spinoza* qu'avait été distribué le brûlot antireligieux du *Traité des trois imposteurs*, dont l'une des trois figures, outre Moïse et Jésus Christ, était justement Mahomet ? Spinoza n'était-il pas honni par tout ce que l'Europe comptait de religion, du judaïsme au catholicisme, comme étant « le Prince des athées » ? Les Lumières (radicales ou non) ne se sont-elles pas fait une spécialité de dénoncer les superstitions, d'où qu'elles viennent ? Et pourquoi dans ce cas vouloir démontrer la rationalité de la circoncision, de la polygamie ou du tabou alimentaire portant sur la viande de porc ?

Pour autant qu'on retourne à la complexité de la pensée spinozienne, au lieu de se contenter des clichés réducteurs qui ont pu circuler à son propos, du XVIII^e siècle à aujourd'hui, on sera conduit à opérer toute une série d'ajustements pour corriger ces demi-vérités. Trois points méritent d'être rappelés ici en priorité. D'une part, même si Spinoza n'évoque que très rarement le monde islamique et presque jamais la figure de Mahomed, il est complètement erroné de réduire le philosophe hollandais à un pourfendeur d'impostures religieuses. Certes, l'appendice à la première partie de l'*Éthique* a été (justement) perçu comme une machine de guerre contre l'imagination religieuse qui attribue des causes finales aux phénomènes naturels ; certes, le *Traité théologico-politique* dénonce abondamment les superstitions, les abus de pouvoir et les oppressions abrutissantes dont sont co-responsables les institutions religieuses, dans la

¹² Quoique basant ses analyses sur d'autres textes, Laurent Bove décrit avec précision l'articulation entre l'universel du donné biologique humain et la diversité des coutumes observées : « S'il peut être connu par déduction rationnelle, en ce qui concerne les traits les plus généraux qu'enveloppe nécessairement chaque *civitas* (la nature humaine étant partout la même), le « génie » [*ingenium* spinozien] ne pourra être connu, dans ses traits particuliers, que par le moyen de la connaissance (et/ou de l'expérience) historique de telle ou telle « nation » particulière. Car cette expérience est (pour Boulainvilliers comme pour Spinoza) constitutive de la singularité même de la nation et/ou de son génie. » (Laurent Bove, « Boulainvilliers lecteur de Spinoza : analyse politique et forme paradoxale de la radicalité dans la première moitié du XVIII^e siècle » in Catherine Secrétan et al., *Qu'est-ce que les lumières « radicales » ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 373-388, ici p. 380.)

plupart des pays, à la plupart des époques¹³ ; mais à côté de ces critiques acerbes et dirimantes du judaïsme ou du christianisme, on trouve également de nombreux éloges de l'intelligence du législateur que fut Moïse, ainsi que le plus grand respect pour le message porté par Jésus Christ, dont l'enseignement philosophique condense l'essentiel de la sagesse morale que Spinoza pense nécessaire de faire partager aux humains¹⁴. Le second but que Boulainvilliers assigne à son ouvrage – montrer que la figure de Mohamed ne saurait se réduire à celle d'un imposteur (même s'il continue jusqu'à la dernière page à le désigner par ce nom) – est donc bien dans la lignée de la pensée spinozienne, qui associe sans contradiction une description très élogieuse des humains capables d'instituer des normes sociales adaptées à leur époque avec une critique sans merci des abus auxquels les institutions ainsi établies ont pu donner lieu dans la suite de leur développement.

Le second point tient au statut de la référence à Dieu et à ses médiateurs dans la pensée spinoziste. Boulainvilliers ne fait qu'exprimer les conséquences du *Deus sive natura* lorsqu'il décrit comme « volonté du Tout-Puissant » ou comme « Décret éternel » ce qui constitue en réalité les lois de la nature – on l'a déjà vu préciser, tôt dans son traité, « qu'il est impossible de forcer la nature » (*Vie*, 49). C'est ce qu'explique le passage suivant : « l'ordre des choses naturelles n'est autre chose que l'exécution de la volonté du Tout-Puissant : volonté qui n'est ni muable, ni occasionnelle, mais déterminée par un Décret éternel, auquel le mouvement des premiers moteurs est aussi soumis que le dernier mouvement des choses mues » (*Vie*, 152). Même s'il est législateur bien davantage que philosophe, le Mohamed dépeint par Boulainvilliers est parvenu à faire triompher l'Islam dans de larges régions du monde, non parce qu'un Dieu ou un ange protecteur de l'humanité lui aurait susurré à l'oreille un message salvateur à transmettre aux humains, mais parce que son intelligence (exceptionnelle, mais non surhumaine) lui a permis de *comprendre* (mieux que la plupart d'entre nous) les complexités des lois de la nature, à commencer par celles de la nature humaine. Le récit de Boulainvilliers nous met ainsi en position de dire du Prophète de l'Islam ce que Spinoza dit du message christique : « Bien que le Christ, lui aussi, semble avoir rédigé des lois au nom de Dieu, on doit penser qu'il a perçu les choses véritablement et adéquatement. Car le Christ ne fut pas tant un prophète que la bouche de Dieu. Dieu a en effet révélé certaines choses au genre humain par l'intermédiaire de l'esprit du Christ¹⁵ ». Pour « le Prince des athées » comme pour Boulainvilliers, cette « révélation » est à comprendre sous le même registre que nous qualifions aujourd'hui de « découverte » (scientifique) : dire que « Dieu a révélé certaines choses au genre humain par l'intermédiaire de l'esprit du Christ » n'est pas très différent de dire que la nature a révélé certaines choses au genre humain par l'intermédiaire de l'esprit de Newton ou d'Einstein. Le Christ et Mohamed ont été « la bouche même de Dieu » en ce que, selon l'équation *deus sive natura*, ils sont parvenus à comprendre, à exprimer avec une grande clarté et à traduire en normes sociales avec une force de conviction exceptionnelle, certaines propriétés de la nature humaine, telles qu'on pouvait les observer dans les sociétés de leurs époques respectives.

Un troisième point en découle, qui touche directement à l'articulation entre le religieux et le politique. Certes, la métaphysique spinoziste dénonce violemment une

¹³ En écho à la tradition bien ancrée dans l'Europe classique, Spinoza relève à ce propos que les Turcs « tiennent même la dispute pour sacrilège et subjuguent le jugement de chacun de tant de préjugés qu'ils ne laissent dans l'esprit aucune place à la saine Raison, pas même pour formuler un doute » (Spinoza, *Traité théologico-politique* (1670), Préface, § 6, trad. Lagrée et Moreau, Paris, PUF, 1999, p. 61).

¹⁴ Le Christ « ne donna que des enseignements universels », il « n'a point parlé en tant que législateur instituant des lois, mais en tant que docteur donnant des enseignements moraux » (*TTP*, V, §3, *op. cit.*, p. 213 et VII, § 7, p. 291). Sur ces questions, voir Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier, 1971.

¹⁵ Spinoza, *TTP*, IV, § 10, *op. cit.*, p. 197. Sur ces questions, voir Henri Laux, *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*, Paris, Vrin, 1993.

imagination religieuse qui tend à nous illusionner en projetant presque inévitablement la figure d'une divinité providentielle, supérieure aux lois de la nature et dotée d'une bienveillance particulière à l'égard des humains. En ce sens, comme le souligne abondamment Boulainvilliers, l'Islam est moins leurrant que le catholicisme, puisqu'il fait l'économie de tout recours aux miracles et de toute référence à des pouvoirs surnaturels, ne fondant son autorité que sur une meilleure intellection rationnelle des propriétés de la nature. En ce sens, Turpin n'avait pas tort d'affirmer que, selon Boulainvilliers, l'Islam « a ajouté un nouveau degré de perfection aux maximes évangéliques ».

Mais Boulainvilliers et Spinoza savent très bien que notre compréhension rationnelle des phénomènes naturels (et sociaux) est une tâche infiniment complexe, que même les intelligences les plus brillantes n'en saisissent qu'une infime partie, et que, comme le déclare explicitement le *Traité politique*, « ceux qui se persuadent qu'il est possible d'amener la multitude ou les hommes occupés des affaires publiques à vivre selon les préceptes de la raison, rêvent de l'âge d'or des poètes, c'est-à-dire se complaisent dans la fiction¹⁶ ».

Bien comprendre les puissances et limitations propres à la nature et à l'histoire humaines exige donc de reconnaître une certaine nécessité au développement des doctrines et des institutions religieuses. C'est « rêver à l'âge d'or des poètes » que d'imaginer une société débarrassée de toute référence religieuse. Non parce que « la multitude » serait composée de masses irrémédiablement abruties, mais parce que nous sommes *tous* conduits par nos affects à sentir un jour ou l'autre le besoin des services proposés par les institutions religieuses. Pour la plupart d'entre nous, la raison est une ressource bien fragile et bien mince, lorsque nous venons buter contre l'absurdité manifeste de la mort d'un proche, d'une maladie incurable ou de toute autre forme d'injustice flagrante mais irrémédiable. Ce sont moins les pauvres d'esprit que les pauvres en ressources – en ce qu'Amartya Sen désigne par le beau nom de « capacités » – qui ont besoin des béquilles de la religion pour continuer à rester debout face à de telles injustices, et nous sommes tous démunis en ressources face à certaines échéances nécessaires de nos trajectoires existentielles.

Loin d'en appeler de façon simpliste, naïve et irréaliste, à la destruction ou à l'abolition des religions, réduites à la seule fonction d'opium du peuple, le spinozisme promu par Boulainvilliers se donne donc pour tâche de trouver une meilleure articulation du théologique et du politique, sans s'illusionner sur la possibilité d'un dépérissement (rapide) du premier au profit du second. En 1722 comme en 2014, la question théologico-politique ne relève nullement d'un passé obscurantiste : les orientations sociales et politiques de notre présent dépendent de notre capacité à la traiter de façon satisfaisante, c'est-à-dire réaliste, pragmatique et nuancée – en nous efforçant de faire face aux attachements religieux au lieu de les éluder en les disqualifiant.

Les Lumières de l'altermodernité

On voit que toute notre image des Lumières est en jeu dans cette prise au sérieux de la présence problématique du théologique au sein du politique. Faisons-nous du mouvement philosophique qui a émergé dans l'Europe du XVIII^e siècle un parti antireligieux, centré sur la dénonciation de l'imposture des faux prophètes, de l'absurdité des miracles, de la naïveté des masses de croyants et de l'hypocrisie des prêtres de toute obéissance ? Il y a certes chez Voltaire ou d'Holbach de quoi nourrir d'abondantes citations cette veine (justement) critique des abus auxquels ont donné lieu

¹⁶ Spinoza, *Traité politique*, chapitre I, § 5 (trad. Appuhn).

les phénomènes religieux. C'est donc bien une certaine face des Lumières qu'on met ainsi en valeur, qui a l'avantage de s'inscrire parfaitement dans le grand récit de la modernité. Sous l'Ancien Régime, le peuple était soumis à la domination conjointe de la noblesse et du clergé (3% de la population), en étant maintenu dans l'ignorance par un régime de prêches obscurantistes et par les fatigues d'un travail physique harassant. Qu'arrivent les Lumières de la modernité, et voilà que la Révolution nous débarrasse simultanément du pouvoir des rois et de l'emprise des prêtres, permettant au peuple d'accéder à l'éducation, grâce au cercle vertueux qui s'engage entre les progrès de la technoscience, la libération du travail manuel et l'intensification de notre rationalité commune. Pourquoi se traîner à Lourdes, alors que les merveilles de la chimie ou des rayons X peuvent soigner nos maladies bien plus efficacement ? Pourquoi prier un dieu inexistant, lorsque la fée électricité nous satisfait sur la simple pression d'un bouton ? Ces Lumières-là ne s'instaurent que pour dissiper l'obscurantisme qui fait l'essence des religions – et encore une fois, il n'est pas illégitime d'aller chercher dans l'appendice à la première partie de l'*Éthique* l'un des textes fondateurs de cette modernisation antireligieuse.

Au terme des luttes entre l'Église et l'État qui ont marqué tout le XIX^e siècle, c'est cette version modernisatrice des Lumières qui s'est imposée comme majoritaire en France à partir de 1900, avec pour conséquence de transformer progressivement ce qui était originellement une simple « séparation » entre l'Église et l'État, en un horizon de dépérissement pur et simple de la première au profit du second, dépérissement traduit statistiquement par la courbe de déchristianisation des croyances et des pratiques observées sur le territoire métropolitain.

Cette évolution ne relève bien entendu pas d'une conception abstraite de « la religion », mais a été surdéterminée par les tensions issues la colonisation européenne et par les conséquences de celle-ci après l'indépendance des pays arabo-musulmans. Les références à la séparation du théologique et du politique ont alors radicalement changé de nature et de fonction, en même temps qu'elles changeaient de cible première : l'idéal de laïcité, développé pour protéger l'espace public de l'oppression imposée par une norme religieuse dominante et majoritaire (chrétienne), en est arrivé à être utilisé pour persécuter des pratiques religieuses minoritaires (musulmanes). Tout le débat autour de l'articulation théologico-politique s'est ainsi vu surdéterminer par une islamophobie qui résulte en grande partie – quoique non exclusivement, puisque s'y entremêle de façon complexe une très légitime revendication d'égalité sexuelle – d'une arabophobie directement issue de l'époque coloniale, à travers le contrecoup des évolutions migratoires donnant à l'Islam une forte présence au sein de l'hexagone.

C'est dans ce contexte que s'inscrivent les fréquentes références aux philosophes des Lumières agitées aujourd'hui par les soldats zélés de la laïcité et de « l'idéal républicain ». La vision devenue majoritaire d'une modernité fondamentalement antireligieuse (parce que démocratique et technoscientifique) se sert aujourd'hui de Rousseau et de Voltaire pour stigmatiser en France l'obscurantisme d'« islamistes » toujours soupçonnés d'être des « terroristes » en puissance, de la même façon qu'elle se servait hier, dans les colonies, de Montesquieu et de Condorcet pour imposer la monoproduction et la rationalité scientifique contre des populations aveuglées de « préjugés passésistes » et de « superstitions ridicules ».

C'est pour se distinguer de cette appropriation colonialiste des Lumières que Michael Hardt et Antonio Negri ont proposé d'exhumer une tradition alternative au sein de la pensée philosophique des trois derniers siècles, qu'ils ont qualifiée d'« altermoderne ». Si, comme l'affirme Walter D. Mignolo, « il n'y a pas de modernité sans colonialisme, car le colonialisme est constitutif de la modernité »¹⁷, alors la

¹⁷ Walter D. Mignolo, *The Idea of Latin America*, Oxford, Blackwell, 2005, p. xiii.

décolonisation de nos esprits exige de nous doter d'une autre conception des transformations intellectuelles émergées dans l'Europe du XVIII^e siècle. C'est ce qu'essaie de faire la notion d'altermodernité, qui vise à reconnaître le mérite des luttes anticoloniales discréditées par le modernisme comme relevant d'une attitude « antimoderne » :

À ce stade de l'analyse, il faut explorer l'antimodernité comme une forme de résistance interne à la modernité, et ce au moins en trois sens. Tout d'abord, il ne s'agit pas de tenter de préserver le prémoderne ou le non-moderne des forces d'expansion de la modernité, mais de lutter pour la liberté à l'intérieur de la relation de pouvoir de la modernité elle-même. Par ailleurs, l'antimodernité n'est pas géographiquement extérieure, mais plutôt coextensive à la modernité. On ne peut pas identifier le territoire européen à la modernité et le monde colonial à l'antimodernité. [...] Enfin, l'antimodernité n'est pas temporairement extérieure, dans la mesure où elle ne vient pas simplement après l'exercice du pouvoir moderne, à la manière d'une réaction. En réalité, l'antimodernité est première au sens où la relation de pouvoir de la modernité ne peut s'exercer que sur des sujets libres qui expriment cette liberté en résistant à la hiérarchie et à la domination. C'est la modernité qui doit réagir pour contenir ces forces de libération¹⁸.

Si l'*altermodernité* « se fonde sur les luttes de l'antimodernité et leur résistance aux hiérarchies qui sont au cœur de la modernité », en revanche, elle vise à en dépasser le caractère (apparemment) réactif en « refusant l'opposition dialectique pour aller de la résistance vers la proposition d'alternative » (*Commonwealth*, 161). Quelles sont donc ces forces qui, au sein de l'Europe elle-même et dès le XVIII^e siècle, ont témoigné de l'émergence d'une altermodernité, alors même que le projet de modernisation indissociablement sociale, techno-scientifique et coloniale, se mettait à peine en place ? Sur le plan de l'histoire intellectuelle, Hardt et Negri renvoient au mouvement des Lumières radicales, tel que l'a cerné Jonathan Israel, qui leur paraît s'inscrire dans une lignée allant de Machiavel et Spinoza à Marx, Foucault et Deleuze. On pourrait affiner et approfondir cette tradition minoritaire en exhumant toute une série de corpus oubliés de l'histoire de la littérature et de la philosophie, précisément parce qu'ils ne rentraient pas dans le cadre des définitions majoritaires des Lumières¹⁹.

Pour ce qui nous concerne directement ici, il paraît particulièrement judicieux d'inscrire Boulainvilliers dans cette tradition altermoderne, en tant qu'il joue un rôle central dans la diffusion du spinozisme au sein des Lumières radicales, en tant qu'il se déporte de l'eurocentrisme pour reconnaître le mérite propre de certaines coutumes et croyances répandues dans le monde arabo-musulman, mais aussi, voire surtout, en tant qu'il promeut l'image d'une démocratie radicale organisée par une interaction étroite entre le commun des coutumes et l'intelligence réformatrice – interaction au cœur de laquelle la religion joue un rôle central. Comme la langue, les religions sont en effet une partie constituante du tissu relationnel composant le commun grâce auquel se reproduit quotidiennement la puissance de la multitude. La question n'est pas tant de savoir si, globalement, les religions ont plutôt été les complices de la modernisation coloniale en servant de caution au pillage du monde extra-européen, ou s'il faut les compter parmi les forces antimodernistes de résistance à la dissolution marchande des liens sociaux traditionnels. C'est à chaque fois l'attitude de telle religion particulière envers telle dimension concrète de la modernisation qui doit être prise en compte pour repérer l'émergence de l'altermodernité au sein des débats des Lumières.

Les pages que Boulainvilliers consacre à la question de l'assistance aux pauvres sont particulièrement révélatrices à cet égard :

¹⁸ Michael Hardt et Antonio Negri, *Commonwealth*, Paris, Stock, 2012, p. 144-145.

¹⁹ J'ai tenté ce travail sur le cas singulier de Charles Tiphaigne de La Roche dans *Zazirocratie. Très curieuse introduction à la biopolitique et à la critique de la croissance*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, ainsi que dans « Merveille et altermodernité » dans Yves Citton, Marianne Dubacq et Philippe Vincent, *Imagination scientifique et littérature merveilleuse. Charles Tiphaigne de La Roche*, Presses universitaires de Bordeaux, 2014, p. 321-356.

On ne trouve pas que le Christianisme, ni aucune autre Religion, ait jamais pris une précaution si formelle pour le soulagement des malheureux que l'a fait Mahomed, puisque, sans s'arrêter à une charité vague et indéterminée (qu'il ne recommande pourtant pas moins que les autres Législateurs), il a donné le commandement positif de distribuer le dixième de son bien dans toutes les années de la vie. [...] Il en fit un précepte obligatoire, portant que tout Musulman serait tenu de distribuer libéralement aux pauvres ou indigents la dixième partie de ses biens, soit qu'ils consistassent en argent, en récoltes, en revenus ou en autres profits. (*Vie*, 323-324)

On voit comment cette mesure est cohérente avec le principe de la démocratie radicale. Si les réformes instaurées par Mohammad ont été si durables, c'est que son intelligence lui a permis de bien comprendre un certain équilibre social à maintenir au sein des populations : dès lors que tout pouvoir politique émane en réalité de la puissance de la multitude (et que sa perpétuation repose donc sur l'acceptation du peuple à bien vouloir continuer de s'y soumettre), organiser des transferts de richesses permettant aux pauvres de ne pas sombrer dans l'absolue indigence relève d'une « précaution » particulièrement *prudente* – c'est-à-dire, selon l'étymologie, « prévoyante et pourvoyante » en ce qu'elle s'occupe de « provisionner » les réserves des plus pauvres, qui risquent aussi souvent d'être les plus dangereux. Une telle mesure fait converger la devise spinozienne de *Caute!* (Fais attention ! Prudence !) et l'institution d'une « Religion-Providence » – expression à entendre non pas au sens métaphysique, mais au sens social que la modernité a conféré à l'État-Providence.

On sait le rôle que joue aujourd'hui encore le travail de terrain opéré par les organisations islamistes pour « distribuer libéralement aux pauvres ou indigents » de quoi survivre au sein de la misère – travail soutenu par d'énormes financements provenant en partie des profits pétroliers. On est ici au cœur d'un dispositif théologico-politique qui n'a rien (ou presque) à voir avec des partis-pris métaphysiques ou des rituels superstitieux, mais qui pointe vers un problème socio-politique éminemment matériel (et matérialiste). Ce dispositif mérite toutefois d'être observé dans le parallélisme décalé qui caractérise son évolution des deux côtés de la Méditerranée.

Au moment où se publie l'ouvrage de Boulainvilliers commence à émerger une pensée sociale qui, de Locke aux physiocrates, distingue, d'un côté, la prospérité économique, sur laquelle se concentrent progressivement toutes les attentions, et d'un autre côté, une charité chrétienne qui intéresse de moins en moins des agents économiques de plus en plus strictement individualisés. La modernisation a progressivement laïcisé l'assistance aux pauvres, en mettant à la charge de dispositifs étatiques un devoir de charité dont les consciences individuelles ont ainsi pu se décharger à bon marché. Il faudra toutefois des décennies de grèves, de révolutions et de répressions sanglantes pour que s'institutionnalisent ces dispositifs en charge d'opérer une redistribution des richesses trop inégalement réparties par la compétition marchande.

À l'heure où un néolibéralisme globalisé et triomphant impose à l'échelle planétaire une individualisation à marche forcée, qui corrode les attachements et les solidarités sur lesquels reposaient jusque-là nos soins du commun (État-Providence, syndicats, corporations professionnelles, relations familiales), il ne faut guère d'imagination pour reconnaître dans le (mal-nommé) « retour du religieux » un énorme besoin de renforcer ou de ravauder le tissu social mis à mal par la brutalité capitaliste. Malgré ses présupposés aristocratiques, l'intelligence politique de Boulainvilliers comprend qu'il relève d'un excellent principe de précaution, « prévoyante et pourvoyante », d'instaurer un mécanisme redistributif assurant la maintenance du commun du peuple – ne serait-ce que pour perpétuer son acceptation du pouvoir en place.

Réduire la religion à une affaire de simple croyance, la couper des nécessités affectives et sociales qui en nourrissent la persistance dans l'être, s'aveugler aux fonctions relationnelles qu'elle assure dans l'entretien du commun – voilà ce qui caractérise la façon dont la modernité antireligieuse, majoritaire en France, a cru pouvoir liquider le théologique en l'isolant du social et du politique. C'est en grande partie ce refoulé qui fait retour aujourd'hui dans les angoisses projetées sur le masque de l'islamisme. Relire et revaloriser les textes émanant de la tradition altermoderne, illustrée ici par *La vie de Mohamed*, aide à repérer comment ce refoulé ne nous est pas purement extérieur, mais comment il travaille de l'intérieur les mouvements intellectuels et sociaux au sein de l'espace européen.

La question que pose l'activisme islamiste à nos sociétés capitalistes laïcisées ne vient pas tant de colonies venant hanter la métropole, ou d'un passé prémoderne venant envahir le présent, par la faute d'un multiculturalisme postmoderne. Elle touche en revanche très directement à l'incapacité de notre modèle économique-politique à « distribuer libéralement aux pauvres ou indigents » du monde entier des ressources qui ne circulent encore majoritairement qu'à sens unique, depuis les régions périphériques vers les régions surdéveloppées. Boulainvilliers l'a affirmé très tôt dans son traité : « les Peuples ont par compensation la liberté de haïr [ceux qui les dominent] et de s'en faire justice quand leur patience est forcée ». Tant que la domination capitaliste ne saura pas assurer de façon « très exacte » le mieux-être des populations dont elle pompe les richesses, il ne faudra pas s'étonner de les voir « dans une disposition très prochaine de changer au hasard la forme de leur esclavage ».

Jean-Jacques Rousseau islamiste ?

Les Lumières de l'altermodernité ne brillent pas seulement dans des textes méconnus enfouis au fond de nos bibliothèques poussiéreuses. De même que Hardt et Negri nous invitent à dénicher un « Kant mineur » derrière la figure de proue des Lumières flamboyantes, de même est-il possible de repérer un affleurement d'altermodernité jusque chez un auteur aussi canonique que Jean-Jacques Rousseau, systématiquement brandi par les pourfendeurs de religion, en dépit des nombreuses condamnations qu'il a lui-même portées contre l'athéisme matérialiste de la modernité.

Comme l'a bien montré Mohamed Aït Amer Meziane dans sa contribution à ce volume, le chapitre « De la religion civile » qui clôt le *Contrat social* « permet d'esquisser une autre histoire [...] du partage entre le "religieux" et le "séculier" » : « Rousseau défend l'autonomie de l'État eu égard à l'Église par le biais d'une défense de l'union de l'État et de la religion nommée "religion civile". La séparation de l'État et de l'Église n'y correspond pas, comme on l'affirme communément, à celui du politique et du religieux »²⁰. Ce n'est sans doute pas un hasard si Rousseau évoque la figure de Mahomed pour vanter les mérites du cumul des fonctions politiques et religieuses, en des formules qui pourraient venir directement de Boulainvilliers : « Mahomet eut des vues très saines, il lia bien son système politique, et tant que la forme de son gouvernement subsista sous les califes ses successeurs, ce gouvernement fut exactement un, et bon en cela » (CS, IV, 8, p. 284).

On sait que le *Contrat social* se conclut sur une double impasse. Une « religion du Citoyen », qui est « une espèce théocratie », est « bonne en ce qu'elle réunit le culte divin et l'amour des lois, et que faisant de la patrie l'objet de l'adoration des citoyens, elle leur apprend que servir l'État, c'est en servir le dieu tutélaire » ; elle est toutefois « mauvaise en ce qu'étant fondée sur l'erreur et sur le mensonge, elle trompe les

²⁰ Mohamed Aït Amer Meziane, « Des nations sans l'Europe. De la religion civile au nationalisme algérien », ici même.

hommes, les rend crédules, superstitieux, et noie le vrai culte de la divinité dans un vain cérémonial », et plus « mauvaise encore quand, devenant exclusive et tyrannique, elle rend un peuple sanguinaire et intolérant, en sorte qu'il ne respire que meurtre et massacre, et croit faire une action sainte en tuant quiconque n'admet pas ses dieux » (CS, IV, 8, p. 287).

Une « religion de l'homme », pour sa part, « sans temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple religion de l'Évangile, le vrai théisme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel » ; mais « loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'État, elle les en détache comme de toutes les choses de la terre : je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social. [...] Une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes [...] À force d'être parfaite, elle manquerait de liaison ; son vice destructeur serait dans sa perfection même » (CS, IV, 8, p. 286-287).

Cette aporie n'empêche pas Rousseau de prôner, comme Spinoza, une nécessaire (quoique problématique) articulation pluraliste et tolérante du théologique avec le politique :

Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir l'État quiconque ne les croit pas ; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. (CS, IV, 8, p. 290)

Comme chez Boulainvilliers, le théologico-politique a ici pour pivot la notion de sociabilité²¹. Rousseau s'obstine à mobiliser le vocabulaire théologique, en parlant de *profession de foi* et de *religion* civile, alors qu'il aurait pu s'en tenir au lexique du « contrat » ou du « code ». Ce faisant, il souligne simultanément sa différence envers ses anciens amis encyclopédistes et son attachement à l'arrimage du politique sur le théologique. Là où Boulainvilliers soulignait l'intelligence d'un Mahomed s'efforçant d'ajuster ses lois aux affects, aux attentes et aux dispositions relationnelles (c'est-à-dire aux « sentiments de sociabilité ») des multitudes qu'il entreprenait de réformer, Rousseau indexe les « dogmes de la religion civile » sur le besoin fonctionnel de maintenir un tissu affectif commun de liaisons et d'attachements réciproques entre les membres d'une communauté solidaire. La liste des dogmes positifs auxquels doit « croire » tout citoyen, non seulement par une adhésion mentale mais surtout par un alignement de ses comportements effectifs, coïncide admirablement avec les préceptes que Boulainvilliers attribuait au Prophète de l'Islam : « l'existence de la divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du contrat social et des lois » (CS, IV, 8, p. 290). La puissance d'intelligence, de bienfaisance, de prévoyance et de pourvoyance évoquée ici correspond point par point à ce que Mahomed s'est efforcé d'instaurer par ses moyens humains, indissociablement politiques et religieux, aussi précisément ajustés que possible à la puissance des multitudes.

L'éclairage altermoderne projeté sur les lectures de *La Vie de Mohamed* et sur le *Contrat social* reconfigure profondément les oppositions à travers lesquelles les débats d'aujourd'hui sont plaqués sur les philosophes des Lumières. Là où un certain intégrisme laïc converge avec un certain extrémisme islamiste pour établir une continuité réductrice et simpliste entre philosophie des Lumières et modernité antireligieuse, l'approche altermoderne nous rend sensibles à une conception de la

²¹ Pour une analyse fine de la notion de sociabilité chez Rousseau et pour une étude précise et dense de la généalogie de ce chapitre sur « La religion civile », voir la thèse en cours de Yoshiho Iida à l'université de Grenoble.

religion qui reconnaît en elle une fonction de sociabilité, une source d'attachements réciproques et un opérateur de solidarité – dont le manque se fait cruellement et dangereusement sentir dans la forme d'insociabilité individualiste imposée par la modernité capitaliste²². Notre époque peut en effet retourner contre la perfection du capitalisme financier les critiques que Rousseau adressait à « la plus parfaite société » que formerait « un peuple de vrais Chrétiens » : « loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'État, elle les en détache comme de toutes les choses de la terre : je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social ». Une société de parfaits entrepreneurs de soi serait-elle encore une société d'hommes ? « À force d'être parfaite, elle manquerait de liaison ; son vice destructeur serait dans sa perfection même »...

Muhammad Iqbal rousseauiste ?

On sent facilement à quel point il serait absurde de faire de Jean-Jacques Rousseau un « islamiste », simplement parce qu'il reconnaît la nécessité d'un lien étroit entre le théologique et le politique. C'est pourtant vers ce type d'assimilation sommaire que nous pousse un intégrisme laïc avide de purifier « l'espace public » de tout « signe ostentatoire religieux ». En même temps qu'il aide à déconstruire les binarismes sur lesquels reposent les fondamentalismes de tout bord, l'éclairage altermoderne nous permet également de saisir des convergences remarquables entre des auteurs du XVIII^e siècle européen et certains des grands penseurs de l'Islam (alter ?) moderne.

On pourrait ainsi dresser des parallèles assez précis entre la façon dont Boulainvilliers a décrit l'attention prêtée par Mahomed aux affects et aux dispositions de la multitude et celle dont un penseur comme Muhammad 'Abduh (1849-1905) explique pourquoi les lois de chaque nation « varient en fonction de son niveau de connaissances », de telle sorte qu'il « n'est pas acceptable d'appliquer les lois d'un groupe de gens à un autre groupe qui diffère ou qui s'élève au-dessus du premier en termes de connaissances, parce que ces lois ne s'ajusteront pas à leur état de pensée et ne s'accorderont pas à leurs coutumes et à leurs habitudes traditionnelles²³ ».

Je me contenterai ici d'un seul sondage chez un penseur identifié lui aussi par Charles Kurzman comme relevant de « l'Islam moderniste », et dont un nombre tout à fait frappant d'assertions entrent en étroite résonance avec l'attitude adoptée par Boulainvilliers dans *La Vie de Mohamed*. Dans l'espace d'une conférence assez brève prononcée à Lahore en avril 1908, qui constituait apparemment sa première intervention publique en langue anglaise au retour d'un séjour de trois ans en Europe, le poète et philosophe Muhammad Iqbal (1877-1938), considéré comme l'un des pères spirituels du Pakistan, fonde son approche de l'Islam sur des prémisses et sur un point de vue étonnamment familiers aux lecteurs de Spinoza. Jonathan Israel en ferait probablement un représentant éminent des Lumières radicales en lisant chez lui que « la meilleure forme de gouvernement pour une communauté [de Musulmans] serait une démocratie, dont l'idéal est de laisser l'homme développer toutes les possibilités de sa nature en lui accordant autant de liberté que la pratique le permet » – ou encore en l'entendant dire que « l'idéal ultime de l'Islam en tant que communauté » est à chercher dans « le travail consistant à libérer l'humanité des superstitions²⁴ ».

²² Sur cette approche conciliante d'une religion conçue comme souci et soin de ce qui nous attache les uns aux autres, voir le beau livre de Bruno Latour, *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2002 (rééd. La Découverte, 2013).

²³ Muhammad 'Abduh, « Laws Should Change in Accordance with the Conditions of Nations » (1881), in Charles Kurzman, *Modernist Islam. A Sourcebook*, Oxford University Press, 2002, p. 50-60, ici p. 51.

²⁴ Muhammad Iqbal, « Islam as an Ethical and a Political Ideal », *Islam as an Ethical and a Political Ideal: Iqbal's maiden English lecture*, ed. by S. Y. Hashimy (Lahore: Orientalia, 1955), p. 53-101, disponible en ligne sur

Comme les auteurs du *Traité théologico-politique* et de *La Vie de Mohamed*, Iqbal entreprend – dans le cadre de cette conférence – de « comprendre la structure organique d'un système religieux avec le même regard qu'adopte un biologiste étudiant une forme de vie ou qu'un géologue examinant un minéral. Son objet est d'appliquer à la religion les méthodes de la recherche scientifique, afin de découvrir comment les divers éléments d'une certaine structure s'ajustent [*fit*] les uns aux autres. [...] Lorsque je dis que la religion d'un peuple est "la somme totale de leur expérience de vie trouvant une expression définie à travers le médium d'une personnalité exceptionnelle", je traduis le fait de la Révélation dans le langage de la science » (Iqbal, 1b et 1d). On a vu que c'est précisément cette traduction qu'opérait Boulainvilliers dans son analyse des faits et gestes de Mahomed.

En insistant sur la capacité qu'a l'Islam d'augmenter la puissance et l'autonomie des individus, en les libérant des superstitions et des peurs qui menacent toujours de les paralyser, Iqbal fait à plusieurs reprises référence à la pensée de Rousseau, « le père vénérable de la pensée politique moderne », qui a « expliqué et défendu l'idée en notre époque que l'homme est essentiellement bon et pacifique », ce qui s'accorde pleinement avec les leçons de l'Islam (Iqbal, 2f) :

Luther, l'ennemi du despotisme en religion, et Rousseau, l'ennemi du despotisme en politique, doivent être considérés comme ceux qui ont émancipé l'humanité européenne des chaînes de la Papauté et de l'Absolutisme. Leurs pensées religieuses et politiques doivent être comprises comme un rejet virtuel du dogme de la dépravation humaine soutenu par l'Église. (Iqbal, 2g)

Si Muhammad Iqbal peut se reconnaître en Rousseau, c'est non seulement parce qu'il admire sa revendication de la bonté naturelle de l'homme, parce qu'il en fait un champion de la lutte anti-absolutiste et le premier grand avocat de la forme démocratique de gouvernement ; c'est aussi parce que ce qu'il désigne comme les principaux « idéaux éthiques et politiques de l'Islam » résonnent étroitement avec au moins quatre principes centraux de la philosophie politique rousseauiste : l'éloge de l'individuation, le souci du commun et de la communauté, une méfiance fondamentale envers la dépendance économique, la mise au premier plan de l'exigence d'égalité. Passons-les rapidement en revue, pour conclure en mesurant plus précisément les parallélismes et les échos entre le Saint Patron de l'idéal républicain et une figure majeure de la philosophie politique islamique.

D'une part, « l'idéal éthique de l'Islam » vise à donner à « l'homme un sens de sa personnalité qui le rende conscient d'être une source de puissance. L'idée que l'homme soit une individualité dotée d'un pouvoir infini détermine, selon les enseignements de l'Islam, la valeur de toutes les actions humaines. *Ce qui intensifie le sens de l'individualité en l'homme est bon, et ce qui l'affaiblit est mauvais* » (Iqbal, 2h). Autant que le programme pédagogique nourrissant l'*Émile*, ce sont ici les fières revendications des *Confessions* qu'Iqbal traduit en termes politiques.

Cet appel à favoriser le déploiement de la puissance de singularisation contenue en chaque être humain ne connaît qu'une limite, mais, ici encore, elle résonne pleinement avec la pensée rousseauiste : « l'Islam est quelque chose de plus qu'une croyance, c'est aussi une communauté, une nation » (Iqbal, 6b). Conformément aux principes déployés dans le *Contrat social*, dont on retrouve ici le vocabulaire mathématique, « les intérêts de l'individu en tant qu'unité sont subordonnés aux intérêts de la communauté figurée par le symbole extérieur du principe islamique. C'est le seul principe qui limite la

http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00islamlinks/txt_iqbal_1908.html (je renverrai aux paragraphes du texte en ligne, noté désormais Iqbal, 6c et 6h).

liberté de l'individu, lequel est en tout le reste absolument libre » (Iqbal, 6b).

Cette communauté est toutefois constamment menacée de l'intérieur par des rapports de dépendances inégales, dont Rousseau a fait la racine du mal social dans la célèbre note 9 du *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Iqbal résume l'essence de cette note – ainsi que de la profonde méfiance entretenue par Rousseau envers la logique économiste – en une formule saisissante : « *la dépendance économique est la mère prolifique de toutes les diverses formes de mal* » (4d). Il en tire très naturellement un éloge vibrant de l'égalité, dont il fait, avec l'assistance aux défavorisés, l'un des deux piliers essentiels de l'Islam politique :

Il n'y a pas de classe privilégiée, pas de prêtrise, pas de système de caste entre nous [...]. C'est ce principe d'égalité de tous les croyants qui a fait des Musulmans des premiers siècles la plus grande puissance politique du monde. L'Islam a agi comme une force d'égalisation : il a élevé ceux qui étaient socialement bas. L'élévation des défavorisés a été le principal secret de la puissance politique musulmane en Inde. (Iqbal, 6f)

On le voit, les deux références explicites faites à Rousseau dans ce texte d'une dizaine de pages ne constituent que le sommet d'un iceberg de convergences bien plus profondes. Si Rousseau n'est certainement pas un islamiste, on peut se demander sérieusement si le père de l'Islam pakistanais n'était pas, lui, profondément rousseauiste – ce qui, ici encore, ébranle les dichotomies réductrices opposant le champion de l'idéal républicain aux partisans d'un « retour » au « communautarisme religieux ».

Les Lumières de l'Islam

Je conclurai ce parcours trop rapide avec une dernière citation de Muhammad Iqbal, où l'on dénoncerait aisément un crime majeur de lèse-majesté universaliste :

Nos jeunes gens éduqués savent tout de Cromwell, Wellington, Gladstone, Voltaire et Luther. [...] Mais combien d'entre nous savent que Muhammad II a conquis Constantinople à l'âge de 22 ans ? Combien d'entre nous ont la moindre idée de l'influence qu'a exercée notre civilisation musulmane sur l'Europe moderne ? Combien d'entre nous se sont familiarisés avec les merveilleuses productions historiques d'Ibn Khaldoun, ou avec la personnalité exceptionnellement noble de l'Algérien Abd el-Kader ? [...] Je me risque à dire, Messieurs, que le présent système éducatif de notre pays ne nous est pas du tout adapté en tant que peuple : il ne correspond pas véritablement au génie de notre nation. Il tend à produire des personnalités non-islamiques. (6g)

Voilà donc Voltaire revenu jouer le mauvais rôle parmi les philosophes des Lumières vus depuis la perspective musulmane. L'appui que le conférencier a pris sur Rousseau tout au long de son discours indique pourtant clairement qu'il ne s'agit nullement ici d'un rejet global de la modernité ou de l'Occident, mais de la sélection, au sein du XVIII^e siècle européen, de certains penseurs porteurs de développements altermodernes, contre d'autres penseurs plus intimement associés avec la dimension « colonialiste » des Lumières.

Bien sûr, Rousseau aurait pu faire des difficultés devant la demande d'un système éducatif islamique, lui dont l'idéal d'éducation dépeint en Émile devait produire un homme de la nature, bien plus qu'un homme de telle nation ou de telle religion. Il n'empêche que les questions proférées par Muhammad Iqbal il y a plus d'un siècle restent éminemment dérangeantes. Combien d'entre nous – Européens si universellement éclairés – se sont familiarisés avec les merveilleuses productions historiques d'Ibn Khaldoun ? Combien connaissent la personnalité exceptionnellement noble de l'Algérien Abd el-Kader ? J'ajouterais une autre question, qui me semble aussi révélatrice des points aveugles dont souffre notre vision commune des Lumières : qui

parmi les spécialistes des textes et des pensées du XVIII^e siècle a lu les ouvrages de Boulainvilliers ? Alors que des montagnes de colloques et des avalanches de publications nous noient sous les éloges intarissables – et bien mérités – de Rousseau 2012 et de Diderot 2013, n'est-il pas tant de remuer un peu nos œillères, et de prêter davantage d'attention non seulement aux lumières que la civilisation musulmane a apportées à l'Europe moderne, mais également à celles que des auteurs mineurs altermodernes ont fait briller depuis l'intérieur même de nos débats intellectuels et de nos conflits sociaux ? Contre tous ceux qui exacerbent les incompatibilités prétendues entre le théologique et le politique, entre les pratiques religieuses et les attitudes de tolérance, entre un universel abstrait et les communautés effectives, entre la rationalité cartésienne et le fanatisme islamiste, il convient d'affirmer fortement que les Lumières de l'Islam et celles de l'altermodernité sont faites pour se rencontrer – par-dessus les tranchées où une modernité fourvoyée fait aujourd'hui s'enterrer les armées rivales, mais symétriques, du djihadisme haineux et de l'intégrisme républicain.