

## LES VIES DE PROPHÈTE ORIENTAL : UNE HISTOIRE DE FOUS<sup>1</sup> ?

### I. Religion, Orient, Occident

Dans le cadre du grand élan de l'orientalisme savant et littéraire qui caractérise le XIX<sup>e</sup>, les récits de vie des fondateurs de religions orientales se multiplient. Les raisons du phénomène sont diverses. C'est tout d'abord la fascination du temps pour la figure du « grand homme », dont la plasticité permet de cannibaliser celle du prophète, du saint, du fondateur ou du grand réformateur. Or, l'époque nourrit aussi un intérêt majeur pour le fait religieux, qu'il soit appréhendé dans une perspective anthropologique, historique ou strictement religieuse<sup>2</sup> ; en outre, le prophète ou le saint est un « grand homme » qui suscite autant la perplexité que l'admiration, car en lui peuvent cohabiter de hautes exigences morales ou spirituelles et des formes d'indignité (cela vaut d'ailleurs plus généralement pour le grand homme), et surtout des comportements qui défient le bon sens<sup>3</sup>. Enfin, et pour revenir à notre point de départ, la « préoccupation » de l'Orient (comme dit Hugo dans la préface des *Orientales*), dominante dans le siècle, conduit doublement à s'intéresser à ces figures : parce qu'elles sont orientales (qu'on veuille bien me pardonner cette tautologie), parce que dans la constitution du paradigme qui apparie et oppose dialectiquement l'Orient et l'Occident, le facteur religieux est discriminant (la religiosité, pour le meilleur et pour le pire, est orientale). La figure du prophète ou du fondateur de religion orientale relève donc de l'analyse des « usages » de l'Orient<sup>4</sup>. Je ne me rallie pas ici à la problématique simplificatrice d'Edward Saïd<sup>5</sup>, qui me conduirait à instruire un procès à charge<sup>6</sup> ; je me réfère plus simplement à une approche anthropologique qui consiste à dire que la culture occidentale s'est choisie un Autre privilégié (ce territoire un peu mouvant qu'elle a appelé « l'Orient ») au miroir duquel elle s'est pensée, en des termes d'ailleurs parfois volontiers autocritiques.

---

<sup>1</sup> Merci à Gérard Gengembre pour sa relecture attentive, et à François Pouillon dont le séminaire (« Relations, représentations, confrontations : anthropologies du monde arabe », CHSIM, EHESS) m'a offert l'occasion d'une première élaboration de ce travail.

<sup>2</sup> Les commentateurs du XIX<sup>e</sup>, lorsqu'ils se penchent sur les faits religieux, oscillent, selon leurs convictions philosophiques et leurs partis pris épistémologiques, entre deux appréhensions, comme nous le faisons encore. Paul Veyne (*Quand notre monde est devenu chrétien*, LP 2010 [Albin Michel 2007], p. 43-44, *passim*) formalise ainsi l'alternative :

— soit on considère que le sentiment religieux n'existe pas par lui-même, mais a des racines psychologiques (lutter contre la peur de la mort, etc.), une fonction politico-idéologique (fédérer un groupe, instiller une idéologie qui consiste essentiellement en l'adhésion au pouvoir en place) et morale (il contribue ainsi au contrôle social, à la structuration des normes, des valeurs individuelles et collectives).

— Soit on considère que le sens du divin est « une catégorie qu'on ne peut dériver d'autre chose » (selon les termes de G. Simmel, cités par Paul Veyne), et que la « *fabulation religieuse est à elle-même sa propre fin* » (*op.cit.* p. 50).

Nous verrons que cette alternative se reflète dans l'appréhension d'un personnage comme Mahomet, et même que les auteurs étudiés ici combinent parfois ses deux versants.

<sup>3</sup> Voir *infra* le texte de G. Le Bon et son éloge du rôle des fous (notamment des fondateurs de religion) dans l'Histoire.

<sup>4</sup> Pour une mise en perspective de ces « usages » de l'Orient, voir les textes introductifs au *Dictionnaire des orientalistes de langue française* (sous la direction de François Pouillon), Karthala, Paris, 2008.

<sup>5</sup> *L'orientalisme – L'Orient créé par l'Occident*, Seuil, Paris, 1980 (éd. originale américaine 1978).

<sup>6</sup> Dont la formule serait en gros la suivante : « Indignons-nous de la manière dont l'Occident a développé une vision péjorative, minorante, de l'Orient, en le condamnant à l'enfermement dans une mentalité religieuse ».

Si les récits de vie des prophètes et des fondateurs de religion présentent un intérêt tout particulier en la matière, c'est, outre les raisons susmentionnées, parce que les religions orientales sont un miroir ambivalent, dans lequel l'Occident projette à la fois sa nostalgie de la ferveur, sa réprobation du fanatisme, son angoisse face à ce qu'il perçoit comme le « *double bind* » d'un archaïsme typique mais révolu, anachronique, et d'une modernité porteuse d'exigences irréfutables (la rationalité, la conscience critique, la tolérance) mais condamnée à l'affadissement spirituel, notamment à cause du phénomène historique de la déperdition de sens qui affecte le christianisme institutionnel et de ce que Max Weber nommera la « *démagification* » du monde<sup>7</sup>.

Rappelons pour finir qu'un récit de vie se prête par excellence à des constructions ou des appropriations axiologiques, idéologiques, ce qui en fait une matière particulièrement précieuse pour qui s'intéresse à des jeux de miroirs comme ceux que j'ai décrits plus haut.

L'analyse du corpus des biographies des fondateurs de religions orientales dans la littérature française du XIX<sup>e</sup> serait évidemment une entreprise de très longue haleine, et j'ai décidé de m'en tenir pour l'essentiel à trois textes : une biographie empathique de Mahomet par Lamartine, un long article de Renan sur les conditions qui ont rendu possible l'entreprise du même, et un récit de Nerval consacré à Hakem, le fondateur et le Dieu de la religion druse.

## II. Lamartine : Mahomet, le déisme, l'imagination, et la malédiction du pouvoir

En 1854, dans le premier tome de son *Histoire de la Turquie*, Lamartine présente *La Vie de Mahomet*<sup>8</sup>. Il éprouve une indéniable attirance pour l'islam, dans lequel il voit un déisme rationaliste (p. 209) dont Mahomet est à ses yeux seulement le vecteur :

[L]a conquête du tiers de la terre [au] dogme [de Mahomet] fut son miracle, ou plutôt ce ne fut pas celui d'un homme, ce fut celui de la raison.

La raison et ses « *miracles* » (le paradoxe est plein de saveur et lourd de sens) n' « *inspire* » pas seule Mahomet, qui est aussi un « *visionnaire* » (p. 209-210) :

[...] l'action est [...] en histoire la mesure de la force d'inspiration. Une pensée qui porte si haut, si loin et si longtemps, est une pensée bien forte ; pour être si forte, il faut qu'elle ait été bien sincère et bien convaincue. L'inspiration intérieure de Mahomet fut sa seule imposture. Il y avait deux hommes en lui, l'inspiré de la raison et le visionnaire de l'extase. Les inspirations du philosophe furent aidées à son insu par les visions du malade. Ses songes, ses délires, ses évanouissements pendant lesquels son imagination traversait le ciel et conversait avec des êtres imaginaires, lui faisaient à lui-même les illusions qu'il faisait aux autres. La crédulité arabe

---

<sup>7</sup> Formulation bien préférable, nous dit Paul Veyne (*op. cit.*), à celle, couramment utilisée, de « désenchantement du monde ».

<sup>8</sup> Citée ici dans l'édition d'Ali Kurhan, L'Harmattan, Paris, 2005. Les sources de Lamartine sont *L'Essai sur l'Histoire des Arabes*, de Caussin de Perceval (1847), *La Vie de Mahomet* d'Aboul Feda (historien arabe des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup>), traduite en 1837 par Noël Desvergers, et à laquelle se référait fréquemment Savary (la troisième source de Lamartine) dans *Abrégé de la Vie de Mahomet* présenté en tête de sa traduction du Coran en 1783. Lamartine reprendra l'essentiel de *La Vie de Mahomet* en 1864 dans un volume (qu'elle inaugurerait) intitulé *Les Grands Hommes de l'Orient* ; Mahomet y figurerait en compagnie de Tamerlan, incarnation du conquérant oriental, et, de manière un peu plus surprenante, du sultan Zizin, figure de l'héritier spolié, de l'exilé (en Europe) manipulé, otage, à la fin du XV<sup>e</sup>, de diplomates cyniques.

inventa le reste. [...] Ce fut la conviction qui lui donna la puissance de restaurer le dogme.<sup>9</sup> Ce dogme était double, l'unité de Dieu et l'immatérialité de Dieu<sup>10</sup> ; l'un disant ce que Dieu est, l'autre disant ce qu'il n'est pas ; l'un renversant avec le sabre des dieux mensongers, l'autre inaugurant avec la parole une idée !

Philosophe, orateur, apôtre, législateur, guerrier, conquérant d'idées, restaurateur de dogmes, d'un culte sans images, fondateur de vingt empires terrestres et d'un empire spirituel, voilà Mahomet !

Loin de discréditer Mahomet ou de créer une tension antithétique qui délégitimerait le Prophète, cette dualité est aux yeux de Lamartine ce qui a rendu possible son « action » et donc lui a permis de conquérir son statut dans l'« Histoire », celui d'un homme qui précisément a saturé le champ de l'action et de la grandeur. On est frappé dans les premières lignes par le fait que les quatre occurrences du paradigme lexical de l'inspiration sont associées à la « pensée » (trois occurrences, dont une pronominale), à la « raison », et à la qualité de « philosophe » de Mahomet. Or le terme « inspiré » désigne généralement soit un lien avec le surnaturel, soit la fécondité artistique. En l'employant comme il le fait, Lamartine dépasse l'antonymie raison / inspiration, conforte le déisme de Mahomet, et de ce fait, lorsqu'il le présente ensuite comme un « visionnaire de l'extase », lorsqu'il parle de ses « visions de malade », de son « imagination », il n'invalide pas pour autant le substrat rationaliste de sa philosophie – d'ailleurs, précise-t-il, « les inspirations du philosophe furent aidées par les visions du malade », comme l'atteste la double nature du « dogme » qu'il promut (décrit à la fin du premier paragraphe).

Le but de Lamartine est ici double : montrer certes le « clivage mental » de Mahomet mais en le neutralisant, et le soustraire à la multiséculaire polémique anti-musulmane, qui faisait de lui un imposteur, et même L'Imposteur<sup>11</sup>, ou un psychopathe. Il met donc l'accent sur la stature historique de Mahomet (dans la première phrase de l'extrait, puis dans le deuxième paragraphe), et surtout sur sa sincérité et sa conviction, qui sont, dit-il, l'un des facteurs d'explication de sa réussite, car un prophète hypocrite ne saurait fonder une

---

<sup>9</sup> Il s'agit de la « religion abrahamique » et du monothéisme, qui, dit Lamartine (mais il ne fait que reprendre un discours très banal) avaient été recouverts par des superstitions polythéistes et idolâtres (une véritable régression, dans la perspective de l'évolutionnisme religieux du XIX<sup>e</sup>) dont Mahomet allait faire justice ; voir notamment la grande scène, reprise par tous ses biographes, au cours de laquelle il détruit les idoles de la Kaaba.

<sup>10</sup> On sait que ce syntagme est aussi le titre d'un très long poème de Lamartine, commencé en Orient en 1832, achevé et publié en 1856 seulement, et dans lequel le motif de la caravane traversant le désert thématise l'Histoire de l'humanité, les angoisses existentielles et religieuses de l'individu, et l'espérance attachée à la foi. J'ai consacré un article à ce poème : « Le Désert et l'allégorie viatique : autour du poème *Le Désert et L'immatérialité de Dieu* de Lamartine », colloque d'Izmir (Centre culturel d'Izmir – Université d'Izmir), *Relire Lamartine*, dir. Gertrude Durusoy, Presses de l'Université EGE, Izmir, Turquie, mai 2005, p. 111-124. La circulation, dans l'œuvre de Lamartine, du syntagme considéré, illustrerait assez bien la diversité des « usages » de l'Orient et des jeux de miroir afférents.

<sup>11</sup> C'est encore ainsi que le désigne Doughty dans ses *Voyages dans l'Arabie déserte* parus en 1888 (traduction française de J.-C. Reverdy, Karthala, Paris, 2002). Cette question de l'imposture est pleine d'intérêt, comme le montre Paul Veyne à propos de Constantin (*op. cit.*) ; elle procède d'un double soupçon : 1) la religion serait une trop faible motivation pour qu'un individu porteur par ailleurs d'ambitions politiques ou, plus largement, d'un grand dessein, y voie autre chose qu'une puissance de manipulation, 2) pour un historien, l'exception est suspecte (p. 11-12) : « Les historiens sont moins habitués à l'exception qu'à la saine méthode de mise en série ; [...] ils ont [par prédilection] le sens de la banalité, de la quotidienneté, dont manquent tant d'intellectuels qui croient au miracle en politique [...] ». Mais en fait, l'exception et l'outrance elles aussi entrent dans une série, par exemple celle des leaders religieux ou politiques qui se croient appelés à sauver le monde et l'humanité, ou qui invoquent la protection que leur accorde Dieu (Veyne associe explicitement en ces matières Constantin, Mahomet et Lénine), et dont la sincérité ne doit faire aucun doute.

religion digne de ce nom<sup>12</sup>. En revanche, un prophète authentique peut bien être à la fois un philosophe inspiré et un « *malade* », et c'est d'ailleurs ce qui lui permet de concilier deux types de rapport au monde<sup>13</sup>. La formule « *Il y avait deux hommes en lui* » est évidemment une allusion (certes détournée) à St Paul<sup>14</sup>, mais Lamartine substitue ici au dualisme chrétien une dualité dont les deux composantes entrent en synergie (la vision renforce l'élan spirituel qui l'a suscitée, or celui-ci était d'inspiration philosophique, rationnelle), illustrant ainsi l'« *impureté* » dont Renan<sup>15</sup> dit qu'elle caractérise les actions des hommes, et aussi une dialectique très féconde. Ce processus nourrit la méditation d'un Lamartine, qui aborde la fondation de l'islam à la fois en philosophe « rationaliste » et en poète qui s'interroge sur les voies de la créativité du grand homme – et bien sûr, à ses yeux, l'action du grand homme est poésie<sup>16</sup>.

Ce traitement du personnage du Prophète par Lamartine fait écho aux analyses de R.-P. Droit<sup>17</sup> montrant comment le privilège exclusif accordé à la rationalité et au concept dans la pensée grecque après Platon a conduit à la fixation du type du philosophe. Symétriquement, la figure du sage païen, disparaissait, avec sa composante « chamanique »<sup>18</sup>: le rêve, les visions, la transe, qui contribuaient à faire de ce personnage générique un être au-delà de toute appréhension binaire, à la fois sage et fou, apôtre de la mesure et adepte de l'excès, à la recherche de valeurs authentiques et acteur de « happenings » brutaux, etc.<sup>19</sup> Dans la biographie de Lamartine, le personnage de Mahomet est lui aussi marqué par une tension bien faite pour susciter la perplexité, mais dans laquelle il puise ses ressources, et qui atteste son exceptionnalité en même temps que la vulnérabilité de celui qui fraie avec l'idée de Dieu.

L'épilepsie de Mahomet, l'importance des rêves dans son histoire<sup>20</sup>, peuvent être lues comme une composante « chamanique » de son histoire, mais elles restent grevées par le poids d'une tradition polémique qui faisait simplement de Mahomet un psychopathe et un

---

<sup>12</sup> P. 113 : « *Les grands hypocrites sont de grands comédiens, mais ne sont pas de grands hommes* ».

<sup>13</sup> Voir *infra* d'une part la place que fait Lamartine à l'« *imagination* » dans son anthropologie, d'autre part le personnage du « *sage* » selon R.-P. Droit.

<sup>14</sup> « *Je sens deux hommes en moi* », Epître aux Romains, VII, et, pour des propos proches, Epître aux galates, V, 17.

<sup>15</sup> Voir *infra*.

<sup>16</sup> Pour ce qui regarde la complexité des mobiles de l'action du grand homme, et la place de la motivation religieuse, voir ce que Paul Veyne (*op. cit.*) dit de Constantin (p. 11-12) :

Quel homme fut ce Constantin dont le rôle fut décisif ? Loin d'être le calculateur cynique ou le superstitieux qu'on disait encore récemment, ce fut, à mon avis un homme qui voyait grand ; sa conversion lui permettait de participer à ce qu'il considérait comme une épopée surnaturelle, d'en prendre la direction et d'assurer ainsi le salut de l'humanité ; il avait le sentiment que, pour ce salut, son règne était religieusement une époque charnière où lui-même avait un rôle immense à jouer. [Il pensait, selon les termes rapportés par Eusèbe, que] « la sainte piété éternelle se refuse absolument à souffrir que la condition humaine continue plus longtemps à errer dans les ténèbres ». [...] En ces temps lointain, lorsque l'imagination était au pouvoir, ce n'était pas parmi les étudiants, c'était chez un potentat. Mais Constantin, potentat imaginaire et même mégalomane, était aussi un homme pétri de prudence autant que d'énergie ; il est donc arrivé à ses fins : le trône romain est devenu chrétien et l'Eglise est devenue une puissance. Sans Constantin, le christianisme serait resté une secte d'avant-garde.

<sup>17</sup> *Les Héros de la sagesse*, Plon, 2009.

<sup>18</sup> J'utilise ce terme par commodité.

<sup>19</sup> Voir *infra* à propos de ce parallèle celui qu'établit B. Saint-Hilaire entre Socrate et Mahomet.

<sup>20</sup> Ici encore, la lecture de l'ouvrage de Paul Veyne est pleine d'enseignement. Les contempteurs de Constantin ont souvent tiré argument du fait que sa conversion faisait suite à un rêve lui permettant la victoire en récompense : cela signait à leurs yeux une croyance peu consistante. Or, rappelle le grand historien, rien de plus banal à l'époque que de prendre une décision à la suite d'un rêve. Lamartine, en traitant comme il le fait les rêves de Mahomet, invalide la thèse de l'imposture tout en conférant au phénomène, grâce à sa théorie de l'imagination (voir *infra*), une respectabilité irrécusable. Il emprunte certes pour cela à une théorie des races, mais il manifeste aussi une sorte de flair ethnographique, qui procède d'ailleurs largement du recyclage de sa culture antique.

imposteur. C'est pour couper court à ces accusations et préserver la crédibilité de Mahomet que Lamartine, en conformité avec les propos de P. Veyne cités *supra*, reconstitue une « série de l'exceptionnel » dans laquelle il l'inscrit (p. 112) :

Mahomet ne possédait pas son esprit, il en était possédé ; soit tension continue de son imagination vers les choses invisibles, soit hallucination extatique [...] soit épilepsie ou catalepsie intermittente, dont il paraît avoir été affecté comme César et d'autres grands hommes qui avaient faussé leurs organes à force de penser, il paraît évident que Mahomet était visité par des visions et surtout par des songes. Ces songes et ces visions se rapportaient naturellement aux préoccupations de l'enthousiaste éveillé, il les prenait pour des révélations d'Allah à son âme.

Cette série est celle des « *grands hommes qui avaient faussé leurs organes à force de penser* » et dont le rapport au réel était ainsi altéré. Cette altération trouve une formulation paradoxale que l'antimétabole rend très insistante : « *Mahomet ne possédait pas son esprit, il en était possédé* ». Lamartine manipule le paradigme lexical de la possession un peu comme il le faisait de celui de l'inspiration : quasiment à contresens, pour faire émerger un paradoxe et faire intervenir la force de l'« *imagination* » (une forme de distorsion psychologique), tout en exaltant la qualité de « *penseur* » de Mahomet. La dernière phrase de l'extrait va dans le même sens : elle livre une explication, au demeurant parfaitement recevable, qui instaure une continuité entre la pensée et l'« *hallucination* ».

L'ensemble du processus constitue un exemple privilégié de la force et de la valeur de l'imagination telles que l'auteur les établit dans le chapitre II, lorsqu'il se demande pourquoi le Proche-Orient a donné naissance aux trois religions monothéistes, si essentielles dans l'histoire de l'humanité (p. 43) :

Ces peuples ont évidemment reçu en partage, pour faculté dominante, la faculté qui fait voir l'invisible, l'imagination. [C'est certes] la raison [qui] conclut à la divinité ; [mais] à elle seule, l'imagination la voit, l'entend, lui parle, la fait parler, la décrit, la dévoile, l'adore, et, communiquant par l'énergie de sa perception son enthousiasme aux autres, crée entre la terre et le ciel ces mondes invisibles qui occupent dans l'esprit des hommes plus de place que le monde réel.

Ces propos sont prolongés à la page suivante par une analyse selon laquelle les « *peuples à grande imagination* » sont « *les maîtres* » et « *les aînés* » de la « *race humaine* » parce que « *ils nous ont découvert les cieux* ». L'imagination, même si elle n'est que la seconde (la première étant la raison) est une des « *facultés de l'intelligence* », c'est dire si elle est précieuse. Les peuples occidentaux, eux, ont reçu en partage « *la raison froide qui analyse* »<sup>21</sup>. Ce don de l'imagination repose (p. 44-45) sur trois facteurs : « *le climat, le loisir et la contemplation* », et cette dernière est particulièrement dynamisée par la « *transparence profonde [des] nuits dans le désert* ». On reconnaît là bien sûr une anthropologie de la race et du milieu banale au XIX<sup>e</sup>, mais particulièrement lourde d'implications dans le champ de la créativité religieuse.

Barthélémy Saint-Hilaire<sup>22</sup> traitera les « *rêves* » et les « *hallucinations* » de Mahomet d'un point de vue un peu différent, en mettant l'accent sur la singularité « *chamanique* » du prophète, et en la relégitimant par une comparaison avec Socrate, qui consonne fort bien avec les propos de R.-P. Droit. Il dira (p. 100-101) que tous deux s'inscrivent dans la

---

<sup>21</sup> On sait que depuis au moins les années 1830, la dénonciation des pouvoirs dissolvants de la raison analytique est une « *scie* ». Voir par exemple *La Peau de chagrin* de Balzac (1831).

<sup>22</sup> *Mahomet et le Coran*, Librairie Didier et Compagnie, Paris, 1865.

catégorie des « *âmes non pas égarées mais frappées* », et il développera le parallèle entre les deux personnages (p. 102) :

Je ne voudrais pas établir une comparaison forcée entre Socrate et Mahomet, et il ya entre eux toute la différence du monde grec au monde arabe.<sup>23</sup> Mais Socrate aussi avait des espèces d'hallucinations ; Socrate se croyait aussi, à ce qu'il semble, une mission divine. Ce n'était pas un ange [*allusion au rôle de l'ange Gabriel auprès de Mahomet*] qui la lui avait imposée, mais c'était l'oracle de Delphes ; et plutôt que de renoncer à cette mission, Socrate eût préféré sans hésiter sacrifier sa vie. [...] il subsiste, de Socrate à Mahomet, ce point de ressemblance ; et, s'il n'est pas permis de nier la sincérité du premier, il n'est guère possible de nier la sincérité du second.

Etre comparé à Socrate, saint patron de la philosophie<sup>24</sup>, bien sûr, ce n'est pas rien... Barthélémy Saint-Hilaire enfonce d'ailleurs le clou en récusant (p. 101, note 1) l'assimilation de Mahomet à Swedenborg opérée par l'orientaliste allemand contemporain Sprenger :

Swedenborg n'est qu'un illuminé, qui n'a rien fondé et qui n'a laissé que le souvenir obscur et presque ignoré des bizarreries de son imagination ; Il n'y a rien là qui ressemble à une religion.

En outre, Il interprète (p. 102) cette religiosité d'hommes « *frappés* » en termes historiques, dans une analyse qui élargit en définitive la perspective à l'échelle de l'Histoire universelle et qui insiste sur la déperdition de l'esprit religieux :

Dans l'état actuel du monde religieux où nous sommes, nous comprenons peu ces anxiétés et ces bouleversements des âmes en quête de nouvelles croyances. Parce que nous ne sentons plus ces tempêtes, nous nous les représentons mal dans les autres temps, où nous ne vivons que par l'Histoire. Mais quand elles s'élèvent dans ces grands cœurs et dans ces puissants génies, l'aspect éclatant de la vérité qu'ils aperçoivent les éblouit et les transporte hors de toutes les voies ordinaires de l'humanité. Ce contact de l'infini qu'ils ont un instant entrevu les transfigure ; ils ne se croient plus et on ne les croit plus des hommes ordinaires. [...] Quand on admet l'action de la Providence sur les actions humaines, on ne peut se refuser à la retrouver aussi dans ces intelligences dominatrices, qui apparaissent de loin en loin, pour éclairer et conduire le reste des hommes.

Chez Barthélémy Saint-Hilaire comme chez Lamartine, la querelle de l'imposture est dépassée grâce à une anthropologie qui restitue une légitimité à l'irrationnel et à l'imagination (ici le « *cœur* »), voient en eux une dimension essentielle de l'expérience religieuse, grâce aussi à la prise en compte de l'historicité (qui conduit à évoquer l'affaiblissement de la psychologie religieuse dans la modernité) ou du déterminisme géographique et « racial ». Notons enfin que ces « *tempêtes* » de la croyance, les révélations qui les accompagnent et les actions qu'elles suscitent sont réintégrées dans une perspective chrétienne par l'invocation de la « *Providence* » et de la manière dont elle confie le sort de l'humanité à quelques individus chargés de l'« *éclairer* » et de la « *conduire* »<sup>25</sup>.

Le « *grand homme* » (dénomination utilisée par Saint-Hilaire comme par Lamartine) est donc inscrit dans un biotope et un chronotope, mais constitue également une singularité remarquable ; voici ce que donne l'ensemble selon Lamartine (p. 74) :

---

<sup>23</sup> Qui donc ne doit pas conduire à l'évacuation de la part dionysiaque du « *monde grec* », incarnée ici par les « *hallucinations* » de Socrate (qui renvoient probablement à ce que dit Socrate de son « *démon* » dans le *Phèdre*).

<sup>24</sup> Qu'Erasmus, pour montrer qu'il était éminemment « compatible » avec le christianisme, appelait « *Saint-Socrate* ». On reconnaît là les termes de la querelle chrétienne sur la sagesse des païens.

<sup>25</sup> Prophète, guide, mage, « *phare* » : on connaît l'importance de cette thématique dans le romantisme.

Un homme destiné à réussir n'est jamais que le résumé vivant d'une aspiration dans l'esprit de son temps.<sup>26</sup> Il le devance un peu, et c'est pour ça qu'on le persécute ; mais il l'exprime, et c'est pourquoi on le suit. Voilà aussi pourquoi la gloire d'un homme est si justement la gloire de son temps.

Quelques décennies plus tard, Gustave Le Bon<sup>27</sup> lui aussi invoquera la part majeure d'aliénation mentale qui entre dans l'action des fondateurs de religion (p. 76), mais en la dédramatisant puisqu'il fera d'elle la norme constitutive d'une « série » (Paul Veyne) qui joue un rôle déterminant dans l'Histoire :

Au point de vue scientifique, il faut classer évidemment Mahomet, comme la plupart des fondateurs de religions, dans la grande famille des aliénés ; mais la chose importe peu. Ce ne sont pas de froids penseurs qui fondent des cultes nouveaux et conduisent les hommes : les hallucinés seuls peuvent remplir ce rôle. Quand on examine le rôle des fous dans le monde, on reconnaît qu'il fut immense. Ils fondent des religions, détruisent des empires et soulèvent les masses à leur voix. Leur main puissante a conduit l'humanité jusqu'ici, et le cours de l'Histoire eût été tout autre si la raison et non la folie avait régné dans le monde. Quant à prétendre que Mahomet fut un imposteur, il me semble qu'une telle assertion ne se peut soutenir un instant. Ce n'est que dans ses hallucinations qu'il pouvait trouver les encouragements nécessaires pour surmonter toutes les résistances qui entourèrent ses premiers pas. Il faut d'abord croire pour réussir à imposer sa croyance aux autres.

Le Bon est d'accord avec Lamartine et Barthélémy Saint-Hilaire : la sincérité de Mahomet ne fait aucun doute. Mais son anthropologie religieuse et sa vision du type du fondateur de religion sont marquées par une approche psychopathologique<sup>28</sup>, qui réintroduit celui-ci directement dans une universalité, celle des bâtisseurs (ou des destructeurs) d'Histoire, qui savent agiter les masses<sup>29</sup>. Il accepte beaucoup plus aisément que Barthélémy Saint-Hilaire et Lamartine la part d'aberration de la personnalité prophétique, et n'éprouve nul besoin de la réinterpréter en termes transcendants et « chamaniques ». L'important est que, en définitive, il reconnaît la grandeur de Mahomet et de son œuvre, en fait lui aussi un « grand homme », qu'il célèbre d'ailleurs en recourant à une citation de l'ouvrage de Barthélémy Saint-Hilaire (p. 76-77) :

S'il faut juger de la valeur des hommes par la grandeur des œuvres qu'ils ont fondées, nous pouvons dire que Mahomet fut l'un des plus grands hommes qu'ait connus l'Histoire.

Ce « grand homme » est hélas affligé de bien d'autres faiblesses que son caractère « halluciné », et qui relèvent cette fois d'appréciations morales. Elles conduisent Lamartine et Barthélémy Saint-Hilaire, en historiens et en moralistes, à traiter ce drame du mélange

---

<sup>26</sup> On reconnaît là en partie un déterminisme sociologique et historiciste dénoncé par P. Veyne (*op.cit.*). Il consiste en l'annulation de l'irréductible « inventivité » (P. Veyne) que recèle et manifeste l'Histoire. Lamartine le nuance en invoquant une dialectique délicate (le grand homme « devance » et « exprime » une « aspiration de son temps »).

<sup>27</sup> Dans *La Civilisation des Arabes*, 1894, rééd. des Editions de la Fontaine au Roy, Paris, 1994 (avec les gravures de l'édition originale).

<sup>28</sup> Laquelle n'est pas à ses yeux incompatible avec la normalité / la rationalité (p. 75) : « En-dehors de ses hallucinations, Mahomet, comme beaucoup d'aliénés, avait un jugement très sain ».

<sup>29</sup> N'oublions pas que Le Bon est l'auteur du premier grand livre sur la foule : *La Psychologie des foules*, 1895. Je serais tenté de dire que l'ensemble constitue une belle pétition de principe anti-hégélienne, et que nous sommes très loin ici de la célébration de l'accomplissement progressif de la Raison dans l'Histoire, mais je me méfie des ressources inépuisables de la dialectique hégélienne.

inextricable de la grandeur et de la faiblesse, de la vertu et du crime, de la transcendance et de la basse politique, voire de la vengeance privée, un peu comme les composantes d'un mythe à vocation universelle qui pourrait s'intituler « les faiblesses du grand homme ». L'alliance chez Mahomet du pontife et de l'homme de guerre constitue l'une des illustrations les plus fortes des tensions qui caractérisent le personnage. Elle permet de thématiser l'ambivalence axiologique qui est la sienne aux yeux de ses biographes. Lamartine en particulier s'applique par ce biais à dramatiser le récit de la vie du Prophète. Il souligne par exemple le fait que, après son installation à Médine, où sa situation se renforce considérablement, Mahomet se transforme en chef politique et en chef de guerre (p. 139) :

Aussitôt que Mahomet se fut assuré ses asiles, ses fidèles et ses alliés, l'esprit de prosélytisme sembla se changer en lui en esprit de conquête. Le guerrier remplaça le prophète. La vengeance lui fit prendre les armes contre ses persécuteurs.<sup>30</sup>

Il lui arrive dès lors de céder au fanatisme et à l'esprit de lucre ; ainsi, après avoir reproché à un de ses lieutenants d'avoir versé le sang en « *temps prohibé* » (p. 139) :

[...] cependant, dit-il en s'adoucissant et en partageant les dépouilles entre les croyants, l'idolâtrie [en l'occurrence, celle des victimes] est pire que le meurtre.

Un peu plus tard (p. 147-148), Mahomet éprouve une « *féroce satisfaction* » en contemplant la tête tranchée d'un de ses ennemis, puis il « *se prosterne et rend grâce à Dieu de sa vengeance* ». <sup>31</sup>

Il fait encore pire (p. 149-150) :

L'humanité qu'il avait montrée sur le champ de bataille après la victoire céda en lui à ce ressentiment du proscrit, le plus amer des ressentiments politiques ; et au ressentiment de l'inspiré contre l'incrédulité de sa mission, le plus cruel des ressentiments religieux. Il fit trancher la tête à l'un des Koreischites de qui il avait reçu à La Mecque les plus poignants outrages. « Qui recueillera mes pauvres enfants ? » lui dit le condamné sous le glaive – « Le feu de l'enfer » lui répliqua Mahomet.

Jusque-là, Mahomet ne s'était reconnu à lui-même que le droit de prêcher le Dieu unique ; dès lors il s'attribua le droit de frapper en son nom, et il vit, comme tous les sectaires, des ennemis de Dieu dans les siens. Il se fit, ce jour-là, exterminateur. Cependant ces crimes sans pitié se firent rares dans sa vie ; « La nature, disait-il, n'avait pas pétri son cœur de haine ». La haine, en effet, pour lui, n'eût été ni divine ni politique.

---

<sup>30</sup> Le tournant que constitue l'installation (ou la fuite, l'« Hégire »), à Médine, est souligné dans toutes les biographies du Prophète, et fait aujourd'hui l'objet d'appropriations qui ne manquent pas d'intérêt et nous éloignent fort de la perspective de nos deux historiens-moralistes. Voir par exemple Gilles Kepel, *Terror et martyre*, Champs-actuel, Flammarion, Paris, 2009 [Flammarion 2008], p. 137-138 :

[La] troisième génération de jihadistes ne situe pas son combat dans une « phase de force » mais de « faiblesse ». Ces deux notions font référence, pour tous ceux des musulmans qui sont imbus de l'histoire des premiers temps de la révélation, à la scansion de la geste politico-militaire du Prophète : lorsqu'il était trop faible pour mener le combat contre les impies, il fuit de La Mecque à Médine ([c'est] l'Hégire) afin d'éviter l'anéantissement de la petite communauté des croyants, tout en menant la résistance par des escarmouches et autres batailles d'impact limité. Lorsqu'il se sentit suffisamment fort, il lança l'assaut sur La Mecque où il revint en vainqueur. Pour les jihadistes contemporains qui ont les yeux fixés sur ce modèle, la principale difficulté consiste à décider du moment opportun de l'assaut [...].

<sup>31</sup> Mahomet, avec ce blasphème moral, fait ici beaucoup moins bien que César, à qui Lamartine l'a comparé, dont on sait quel dégoût et quel mépris il avait éprouvé pour celui qui, pensant gagner ses faveurs, lui avait amené la tête de son grand ennemi Pompée.



La dernière phrase de cet extrait introduit un motif très important : désormais pèsera sur Mahomet ce soupçon que ses décisions, même lorsqu'elles vont dans le sens du Bien, sont déterminées par l'opportunité politique. C'est une thèse que Lamartine emprunte à Savary<sup>32</sup> (qui en fait un usage beaucoup plus radical et systématique).

C'est donc un véritable drame qui se noue pour Mahomet avec l'articulation du religieux et du politique. Goethe avant Lamartine avait envisagé d'explorer ce drame du Prophète devenu puissant chef de guerre dans une pièce<sup>33</sup> dont il donne le canevas dans sa correspondance : à l'acte I, Mahomet découvre sa vocation ; à l'acte II il prend les traits du proscrit, tandis que dans l'acte III il triomphe par la force des armes, mais surtout recourt à la ruse, « *et la lumière céleste [alors] s'obscurcit* ». Dans l'acte IV « *sa doctrine lui sert plutôt de prétexte qu'elle n'est un but* », et il s'adonne même à la cruauté, mais à l'acte V il se repent, revient à « *des sentiments plus dignes de lui et meurt* »<sup>34</sup>.

Malédiction de la politique et de la *libido dominandi* ... Mais pas seulement. Ce « *grand homme* », dit Barthélémy St-Hilaire, est le seul dans l'histoire du monde à avoir cumulé trois fonctions (prophète, législateur, homme de guerre ; p. 211). Lamartine (p. 150) analyse les conséquences de cette redoutable concentration des pouvoirs :

Trois pouvoirs absolus réunis sur sa tête lui permirent d'être tout ensemble la conscience, la loi et la souveraineté des musulmans,

et dès lors (p. 151-2) :

La terreur imposa silence à l'opinion, le sang de ses ennemis coula à son moindre signe.

En fait, c'est la théocratie qui est en marche, et Lamartine en développe une critique philosophico-politique magistrale autant que radicale (p. 194-5) :

Le Coran, sorti verset par verset, à diverses époques, des lèvres du prophète législateur, était recueilli et classé par les disciples. La vertu et le vice de ce code étaient de confondre dans une même théocratie la religion et la législation civile ; cette unité de la loi civile et religieuse serait la perfection des institutions si le législateur était infaillible ; la loi deviendrait ainsi divine et humaine à la fois ; la conscience parlerait comme l'autorité, et Dieu comme le prince. Le sujet ou le citoyen ne serait que le fidèle ; le ciel et la terre seraient confondus dans le gouvernement.

Mais l'inconvénient des théocraties telles que celle que fondait Mahomet, est de lier à un dogme religieux, qui doit être absolu et immuable, une loi civile qui doit changer avec le temps, les mœurs ; le progrès des idées, les nécessités de la politique. On attache ainsi par un lien indissoluble l'éternité au temps, Dieu à l'homme, la vie à la mort. Quand les lumières plus

---

<sup>32</sup> *Abrégé de la vie de Mahomet* (op.cit.)

<sup>33</sup> Citée dans l'éd. de l'Harmattan (éd. cit.) du texte de Lamartine, p. 263-64.

<sup>34</sup> Voir la présentation par Larousse (notice « Mahomet ») de cette pièce :

Pendant un voyage qu'il fit [...] sur les bords du Rhin, [Goethe] eut l'idée de composer une tragédie dont le sujet aurait été la révolution religieuse produite en Orient par Mahomet. Goethe prenait pour base de sa pièce, pour point de départ, cette observation, fruit chez lui de longues méditations, que les actes d'un homme, purs dans leur origine et d'intention et d'exécution, subissent des altérations profondes s'ils rencontrent des obstacles.

Mahomet ou la tragédie du pouvoir, beau sujet de drame romantique. Paul Veyne (*op.cit.*) dirait pour sa part que toute grande religion est un « *best-seller* » qui explore des ressorts essentiels de la psychologie : il y faut donc de la joie et des larmes, de l'innocence superlative et des crimes sans égal, et du mystère, de la contradiction : un Dieu de bonté qui expédie en enfer pour l'éternité et pour des raisons pas toujours claires ceux qui lui ont déplu – voilà pour le christianisme – et, donc, si je transpose audacieusement l'approche du grand historien, un Prophète qui sort une partie de l'humanité de l'ornière de l'idolâtrie, qui respire la bonté, la simplicité, mais cède aussi à l'ivresse du pouvoir et du ressentiment (à son goût pour les femmes aussi, antienne de toutes ses biographies, dont nous ne parlerons pas ici).

avancées disent au gouvernement et au peuple : changez vos lois, votre administration, votre politique, la religion inviolable dans ses préceptes et dans ses traditions, leur dit : Ne changez pas une lettre de votre loi, car votre loi fait partie de moi-même ! Ainsi dépérissent et meurent les peuples théocratiques qui n'ont pas séparé le pouvoir religieux et le pouvoir civil. Les théocraties sont les plus forts des gouvernements à leur origine, les plus retardataires et les plus incorrigibles à leur décadence.

L'islam n'était pas seulement un *théisme* proclamant Dieu dans la raison et ne l'honorant que par les bonnes œuvres ; il était de plus une théocratie, c'est-à-dire le règne sacré et perpétuel d'un pontife souverain sur la terre. C'est par là qu'il devait s'étendre et se perpétuer comme religion, mais qu'il devait s'affaiblir comme empire.

Mahomet a apporté le Coran, mais il a promu un régime politique intenable, condamné par l'Histoire parce que, précisément, il a voulu ignorer l'historicité de l'homme et des sociétés<sup>35</sup>. Le grand homme n'est pas « *infaillible* », et il ne peut faire mieux en définitive et dans le meilleur des cas qu'être « *le plus grand homme de son temps* » (Lamartine, à propos de Mahomet, p. 166) ; même si son œuvre prétend à un rayonnement planétaire, comme c'est le cas pour une religion qui se veut universelle, il est engagé dans l'Histoire, en l'occurrence pour Mahomet dans une société qui ne se scandalise pas de la confusion du politique et du religieux. Son œuvre n'échappe donc pas aux pesanteurs de la condition humaine. Mahomet n'est pas le Christ, à qui Lamartine réserve l'ultime paragraphe du livre I de son ouvrage<sup>36</sup> (p. 210) :

À toutes les échelles où l'on mesure la grandeur humaine, quel homme fut plus grand [que Mahomet] ?

Il n'y a de plus grand que celui qui, en enseignant avant lui le même dogme [monothéiste], avait promulgué en même temps une morale plus pure, qui n'avait pas tiré l'épée pour aider la parole, seul glaive de l'esprit, qui avait donné son sang au lieu de répandre celui de ses frères, et qui avait été martyr au lieu d'être conquérant. Mais celui-là, les hommes l'ont jugé trop grand pour être mesuré à la mesure des hommes, et si sa nature humaine et sa doctrine l'ont fait prophète, même parmi les incrédules, sa vertu et son sacrifice l'ont fait Dieu !

On notera les trois occurrences du champ lexical de la mesure et les trois occurrences de celui de la grandeur, qui jouent un rôle essentiel dans la disqualification paradoxale de Mahomet. La ligne de fuite du « philosophe » Lamartine, c'est bien plus que l'Histoire universelle, à l'aune de laquelle on mesure le grand homme, c'est plutôt le destin de l'humanité et une perspective téléologique, et c'est de ce point de vue qu'il reprend l'inévitable comparaison entre le Christ et Mahomet, qu'il départage en faisant intervenir le critère de la transcendance : Mahomet est le plus grand des hommes, mais le Christ, comme le dit Chateaubriand, casse en deux l'Histoire des hommes<sup>37</sup> précisément parce qu'il n'est intelligible qu'en référence à la transcendance.

### III. Renan, ou la genèse du prophétisme oriental

---

<sup>35</sup> Pourtant, comme le dit Renan (voir *infra*), s'il a pu mener à bien son entreprise c'est parce qu'il a compris et respecté les besoins des Arabes de son temps.

<sup>36</sup> Le livre II de la *Vie de Mahomet* est consacré aux successeurs du Prophète.

<sup>37</sup> J'allais descendre sur la terre des prodiges, aux sources de la plus étonnante poésie, aux lieux où, même humainement parlant, s'est passé le plus grand événement qui ait jamais changé la face du monde, je veux dire la venue du Messie. (*Itinéraire de Paris à Jérusalem*, édition de J.-C. Berchet, LP, Paris 2005, p. 277)

Lamartine confère une résonance tragique, ou à tout le moins dramatique, à cette ambiguïté morale de Mahomet. Renan la met en perspective d'une manière beaucoup plus détendue dans un long article publié en 1851 et intitulé « *Mahomet et les débuts de l'islamisme* »<sup>38</sup> :

La nature humaine, dans son ensemble, n'étant ni entièrement bonne, ni entièrement mauvaise, ni tout-à-fait sainte, ni tout-à-fait profane, c'est pécher également contre la critique que de prétendre expliquer les mouvements religieux de l'humanité par des passions et des intérêts individuels, ou par l'action exclusive intime de la génialité religieuse. Il faudrait manquer absolument du sentiment historique pour supposer qu'une révolution aussi profonde que l'islamisme ait pu s'accomplir par quelque adroite combinaison, et Mahomet n'est pas plus explicable par l'imposture et par la ruse que par l'illumination et l'enthousiasme. Aux yeux du logicien, [...] il n'y a pas de moyen terme entre l'imposteur et le prophète. [Mais] aux yeux du critique, se plaçant dans le milieu fuyant et insaisissable de la vie, rien n'est pur de ce qui sort de l'homme. [...] Les religions étant les œuvres les plus complètes de la nature humaine, celles qui l'expriment avec le plus d'unité, participent plus que toute autre chose à la complexité de cette nature et excluent les jugements simples et absolus. [...]

C'est de ce point de vue philosophique de l'« *impureté* » des actions des hommes que Renan se propose d'examiner l'œuvre et la personne de Mahomet (p. 1088) :

Après avoir fait la part [dans les pages précédentes] du limon terrestre dans l'œuvre du fondateur de l'islamisme, je dois montrer maintenant en quoi cette œuvre était sainte et légitime, c'est-à-dire en quoi elle correspondait aux instincts les plus profonds de la nature humaine, et, en particulier, aux besoins de l'Arabie du VII<sup>e</sup> siècle.

Il faut relever bien sûr l'ironie de Renan, qui suggère une équivalence (« *c'est-à-dire ...* ») entre la « *saint[eté]* », la « *légitim[ité]* » de l'entreprise de Mahomet, et son adéquation avec des « *instincts* » : Mahomet est un grand homme parce qu'il est capable d'analyser les besoins des hommes et de les satisfaire, pas parce qu'il leur révèle une transcendance absolue<sup>39</sup>. Ce grand homme est en l'occurrence un prophète, c'est-à-dire un type humain produit par le monothéisme sémitique (p. 1091) :

Le prophétisme est la forme que revêtent les grandes révolutions chez les peuples sémitiques, et [...] la conséquence nécessaire du système monothéiste. [...] il y a si loin en effet de Dieu à l'homme dans le système sémitique que la communication de l'un à l'autre ne peut s'opérer que par un interprète restant toujours parfaitement distinct de celui qui l'inspire.

L'époque de Mahomet, dit Renan, dans laquelle se multiplient les rumeurs prophétiques, est saturée d'inquiétudes et d'insatisfactions religieuses, notamment dans une petite élite intellectuelle qui condamne l'idolâtrie et aspire à autre chose, en partie sous l'influence du christianisme<sup>40</sup>. Le rôle de prophète qui fut le sien était donc « programmé »

---

<sup>38</sup> Numéro d'octobre-décembre 1851 de la *Revue des Deux Mondes* (p. 1063 à 1104) ; le passage cité constitue l'incipit de la deuxième partie (p. 1086). Il convient de préciser que le terme « islamisme » au XIX<sup>e</sup> est un simple doublet d'« islam ». C'est seulement depuis les dernières décennies du XX<sup>e</sup> siècle que le terme désigne les dérives fondamentalistes ou extrémistes de l'islam (je ne commenterai pas la très fâcheuse confusion qui conduit aujourd'hui souvent à dire « islamiste » là où il faudrait dire « musulman »).

<sup>39</sup> Il ne faut pas pour autant trop charger la barque : l'orientation sémantique du mot « *instinct* » au XIX<sup>e</sup> est assez indécise, et il ne renvoie pas ici je crois à une composante « basse », mais à l'expression d'une nature : voir *infra* l'occurrence de la page 1094.

<sup>40</sup> Revenons un instant à Lamartine, qui affirme qu'au départ, Mahomet, dans son humilité voulait faire de l'islam seulement une version arabe des Évangiles ; il se présentait simplement comme celui qui allait rétablir

par ce contexte historique, et c'est tout cela qui selon Renan allait permettre à Mahomet de devenir le grand homme des Arabes<sup>41</sup>.

Un prophète est donc un homme qui arrive dans une communauté au bon moment pour combler un certain nombre de besoins par la parole religieuse ; celle-ci constitue, comme Renan l'a dit au début de la deuxième partie de son article (cité *supra*), l'expression achevée de la dualité de l'être humain, et aussi une force motrice considérable, sous réserve de trouver les bons points d'application (p. 1099) :

Ainsi l'islamisme résume, avec une unité dont on trouverait difficilement un autre exemple, l'ensemble des idées morales, religieuses, esthétiques<sup>42</sup>, en un mot la vie selon l'esprit d'une grande famille de l'humanité.

Propos auxquels il convient d'ajouter ce que disait déjà l'auteur p. 1094 :

Il reste à chercher quels auxiliaires Mahomet trouva dans les instincts éternels de la nature humaine, et comment, en s'appuyant sur les faiblesses du cœur de l'homme, il sut donner à son œuvre la base la plus inébranlable qui fut jamais.

Ces « auxiliaires », ces fondements anthropologiques et psychologiques de la croyance religieuse, voici ce qu'ils sont selon Renan (*id.*) :

Elle a sa raison d'être dans les besoins les plus impérieux de notre nature, besoin d'aimer, besoin de souffrir, besoin de croire.

C'est grâce à l'exploitation de cette dynamique multidimensionnelle que Mahomet va mener à bien son entreprise ; mais, dit Renan, tout un pan de cette dynamique était en place dès le Ve siècle (p. 1094) : c'est celle de la centralisation et donc de la constitution d'un peuple unifié, et du retour des Arabes vers leur monothéisme originel<sup>43</sup>. Lamartine et Barthélémy Saint-Hilaire insistent sur le génie et la force de conviction qu'il a fallu à

---

la religion abrahamique, à laquelle était initialement vouée la Kaaba, et montrait une grande vénération pour Moïse, qui est fréquemment cité par le Coran. Revenons aussi à Paul Veyne (*op. cit.*) ; on sait qu'il raille dans son livre une historiographie étroitement déterministe, qui confond la société comme collectivité et la société comme matrice, oublie la part d'« inventivité » que recèle l'Histoire, refuse de faire la part de l'« exceptionnel », et considère que si un grand mouvement intellectuel (une religion par exemple) réussit, c'est parce qu'il correspond à une attente de la société. P. Veyne au contraire met pour sa part l'accent sur l'inventivité des religions, qui, dit-il, révèlent aux hommes des horizons qu'ils ne connaissaient pas. Elles suscitent ainsi une attente, qui crée les conditions de leur succès. Le grand historien a lu Jauss, bien sûr. Ni Lamartine ni Renan ne l'avaient lu, et leur interprétation de la figure du fondateur de religion est tributaire de l'historiographie et de l'anthropologie de leur temps (pardon d'enfoncer des portes ouvertes). Mais Lamartine est en outre un esprit religieux, et il croit à une autre révélation, unique et inimitable, celle apportée par le Christ. Il met donc en œuvre deux poids et deux mesures : pour le Christ, l'absolu de la transcendance, le mystère de l'homme-Dieu, pour Mahomet le haut degré, dirait un grammairien, le paradigme du grand homme et son accomplissement (Mahomet est le plus grand des grands hommes). Pour Renan, cette seconde mesure, celle du grand homme, subsiste seule, et son horizon est semble-t-il moins l'Histoire universelle que l'historicisme et la théorie des races (mais c'est sans doute affaire de degré).

<sup>41</sup> Citons là encore Lamartine : les Arabes n'auraient rien été sans l'Islam et l'élan qu'il leur a donné, et l'Islam n'aurait rien été sans l'élan guerrier des Arabes, qui l'ont imposé à une partie de la planète.

<sup>42</sup> Soulignons ici l'importance de la langue du Coran, qui, comme le disent Renan et Lamartine, va bouleverser ses auditeurs, prendre le relais de la vieille poésie arabe en vers, alors à bout de souffle. Barthélémy Saint-Hilaire, pour sa part, dit que la chance de l'Islam, c'est que son texte fondateur est aussi le chef-d'œuvre de la littérature arabe.

<sup>43</sup> Et Lamartine aussi bien que B. Saint-Hilaire insistent sur la reconnaissance que doivent lui vouer les Arabes pour cela.

Mahomet pour réussir une telle entreprise, tandis que Renan relativise son brio en soulignant le poids de l'historicité et de la sociologie, et explique que tout était prêt pour cette entreprise.

#### IV. Nerval, théomanie, révélation et révolution

Dans un récit un peu énigmatique, dont le héros est non pas Mahomet, mais Hakem, le calife fatimide d'Égypte fondateur de la religion druse (996-1021), *L'Histoire du calife Hakem*<sup>44</sup>, Nerval radicalise l'interrogation sur la proximité de la « créativité » religieuse avec la folie en jouant en permanence d'un doute qui obsède le héros lui-même : lui qui se croit Dieu, n'est-il pas victime d'une illusion, n'est-il pas fou? Hakem sait que ses ancêtres ont été accusés de théomanie, que l'un d'entre eux s'est caché pour faire croire qu'il avait été enlevé au ciel, et il s'inquiète d'avoir trouvé la révélation de sa divinité dans le hachisch.

On reconnaît là bien sûr des angoisses et des interrogations spécifiquement nervaliennes, qui intensifient la perspective que nous avons repérée chez Lamartine : il ne s'agit plus cette fois de synergie entre la raison et la vision, mais d'un doute irréductible sur la réalité et la vérité. Ce doute est thématique par les interrogations de Hakem, mais aussi, de manière plus subtile, par les relations qu'il entretient avec les fous au cours du récit. Victime d'un complot orchestré par Argévan, son grand vizir, Hakem est arrêté alors qu'il se livrait à une débauche de haschich, et qu'un pressentiment, du fond de l'« extase », venait de l'avertir de l'approche d'Eblis, l'esprit du mal, ainsi identifié à Argévan (p. 545). Il clame son identité – il est le calife –, mais le vizir prétend qu'il s'agit d'un fou troublé par sa ressemblance avec le calife, et le fait enfermer avec les aliénés et les délinquants au Moristan, bâtiment du Caire qui rassemble ces deux populations ; nous verrons que ce regroupement revêt une signification importante. Ce séjour joue un rôle décisif dans l'histoire d'Hakem, dont en même temps il renforce l'extrême ambiguïté. C'est ce que souligne le narrateur, lorsqu'il commente l'attitude d'Hakem à l'égard des fous, après qu'il a assisté (p. 547-48) à un conflit cocasse entre deux d'entre eux qui revendiquent chacun une identité improbable (l'un prétend être le « *roi des dives* », l'autre Adam) (p. 548) :

On se demandera quel était l'intérêt que prenait Hakem à ces conversations d'insensés qu'il écoutait avec une attention marquée, ou qu'il provoquait même par quelques mots. Seul maître de sa raison au milieu de ces intelligences égarées, il se replongeait silencieusement dans tout un monde de souvenirs. Par un effet singulier qui résultait peut-être de son attitude austère, les fous semblaient le respecter, et nul d'entre eux n'osait lever les yeux sur sa figure ; cependant quelque chose les portait à se grouper autour de lui, comme ces plantes qui, dans les dernières heures de la nuit, se tournent déjà vers la lumière encore absente.

Si les mortels ne peuvent concevoir par eux-mêmes ce qui se passe dans l'âme d'un homme qui tout à coup se sent prophète, ou d'un mortel qui se sent dieu, la fable et l'histoire du moins leur ont permis de supposer quels doutes, quelles angoisses doivent se produire dans ces divines natures à l'époque indécise où leur intelligence se dégage des liens passagers de l'incarnation. Hakem arrivait par instant à douter de lui-même comme le fils de l'homme [le Christ] au Mont des Oliviers, et ce qui surtout frappait sa pensée d'étourdissement, c'est que sa divinité lui avait été d'abord révélée dans les extases du hachisch.

---

<sup>44</sup> *Voyage en Orient* (1851), section *Druses et Maronites*. Je cite le texte dans l'édition de la Bibliothèque de la Pléiade, *Œuvres complètes*, t. 2, Gallimard, Paris 1984). Nerval a puisé sa connaissance de la religion druse et de la vie de son fondateur essentiellement dans l'*Exposé de la religion des Druzes* publié le grand orientaliste Silvestre de Sacy en 1838.

Hakem s'intéresse donc à la parole des fous et la recueille ; lui est du côté de la « *raison* », mais ces conversations éveillent chez lui des « *souvenirs* ». De quoi s'agit-il ? Peut-être d'une allusion à la vieille croyance en terre d'islam selon laquelle le fou est celui dont Dieu a vidé la tête pour qu'il puisse l'investir ; peut-être d'une reprise de l'idée de révélation : celle-ci ne peut provenir de la raison, mais seulement de l'« *extase* » ou du délire, et Hakem chercherait alors dans les paroles des aliénés une confirmation des visions glanées dans l'extase (voir *infra* les propos de Yousouf), et l'attitude des fous avec lui, qui procéderait d'une intuition dont ils auraient l'exclusivité, conforterait sa fragile conviction d'être Dieu. L'ensemble toutefois n'interdit pas au lecteur de se demander si au contraire cette empathie des égarés ne serait pas très mauvais signe, en dépit de la métaphore filée de la lumière, dont il est superflu de préciser le champ sémantique, qui occupe la fin du premier paragraphe. De toute façon, cette attirance des fous ne suffit pas à conjurer les doutes d'Hakem lui-même ; le narrateur renforce l'incertitude en insistant sur le caractère bouleversant de la conviction théomaniaque et en invoquant les doutes d'une figure qui est intégrée dans l'horizon de croyance occidental (et donc de son lecteur), le Christ. Celui-ci est d'ailleurs appelé ici « *fil* *de l'homme* » (et pas fils de Dieu) : appellation ambiguë puisqu'elle favorise le rapprochement avec Hakem, dont on est sûr qu'il est un homme, et dont on n'est pas certain qu'il n'est pas (comme le Christ) d'ascendance divine, mais dont on rappelle qu'il a trouvé la révélation de sa divinité dans le hachisch ...

Hakem nourrit des doutes plus aigus encore lorsqu'il comprend qu'en son absence un autre a pris sa place de calife et joue son rôle, un autre qui pourrait bien être Yousouf, son compagnon des débauches de hachisch, en qui il a reconnu un frère, et qui d'ailleurs épousera à sa place sa sœur, avec qui Hakem avait prévu de consommer une union incestueuse pour constituer une sorte de race divine. Voici les pensées que lui prête alors le narrateur (p. 547) :

Il resta seul, abandonné aux impressions les plus contraires, doutant qu'il fût dieu, doutant même parfois qu'il fût calife.

Le récit met donc en scène un véritable vertige et une sorte d'implosion du moi, dont la trouble révélation de l'« *extase* » (la prise de hachisch) est à l'origine, et la théomanie d'Hakem est ici la thématization hyperbolique de l'interrogation nervalienne sur les limites du moi. Si l'on s'arrêtait là, on parlerait simplement d'une entreprise de captation, d'une exceptionnelle projection d'un auteur dans un personnage historique et mythique à la fois. Mais il importe de commenter un autre versant du récit, l'emprisonnement d'Hakem. C'est une occurrence du mot « *cachot* », pris dans une acception symbolique, qui va nous fournir l'amorce de cette analyse. Lorsque Hakem s'exclame (p. 529) « *Le hachisch rend pareil à Dieu* », Yousouf, son initiateur, renchérit ainsi (p. 528-29) :

Oui [...] ; les buveurs d'eau ne connaissent que l'apparence grossière et matérielle des choses. L'ivresse, en troublant les yeux du corps, éclaircit ceux de l'âme ; l'esprit, dégagé du corps, son pesant geôlier, s'enfuit comme un prisonnier dont le gardien s'est endormi, laissant la clé à la porte du cachot ; Il erre joyeux et libre dans l'espace et la lumière, causant familièrement avec les génies qu'il rencontre et qui l'éblouissent de révélations soudaines et charmantes.

Cette image du cachot sollicite visiblement une imagerie crypto-platonicienne qui consonne assez bien avec les diverses traditions idéalistes ou ésotériques pour lesquelles Nerval avait du goût. Mais c'est d'une autre prison, dans laquelle Hakem est enfermé, qu'il est question un peu plus tard dans le récit, et où il va connaître une véritable « *révélation* », pour reprendre ici ce terme utilisé ci-dessus par Yousouf dans une perspective ésotérique.

Et précisément, lorsque l'on opère ce rapprochement, on remarque que l'on passe d'une révélation religieuse sur laquelle pèse dans le texte un doute irréductible, à une révélation sociale pour sa part sans équivoque, comme le montre cet extrait évoquant les conversations de Hakem avec les délinquants de droit commun qu'il côtoie (p. 550) :

Le calife, une fois établi dans leur confiance, les appelait l'un après l'autre, leur faisait raconter leur vie, les circonstances de leurs fautes ou de leurs crimes, et recherchait profondément les premiers motifs de ces désordres : ignorance et misère, voilà ce qu'il trouvait au fond de tout. Ces hommes lui racontaient aussi les mystères de la vie sociale, les manœuvres des usuriers, des monopoleurs, des gens de loi, des chefs de corporation, des collecteurs et des plus hauts négociants du Caire, se tolérant les uns les autres, multipliant leur pouvoir et leur influence par des alliances de famille, corrupteurs, corrompus, [...] opprimant sans contrôle un peuple en proie aux premières nécessités de la vie.

Si la prise de conscience par Hakem des mystères de la divinité est douteuse, celle des « *mystères de la vie sociale* », elle, est très claire et produit rapidement des effets, comme le montre la suite du récit, dans laquelle le héros se met à la tête des déshérités pour vaincre les forces du mal. Il faut noter immédiatement que l'incarnation ultime de celles-ci, qu'elles soient spirituelles ou politiques, est la même : Argévan. Nerval lui oppose cette figure du Bien absolu (religieux et « humanitariste ») qu'est le Christ romantique, auquel Hakem est comparé (p. 550) :

Hakem les [i.e. les délinquants] accueillait [...] avec des paroles telles, que ces malheureux se pressaient là des heures entières, le regardant comme un inspiré (« melbous »). N'est-ce pas une chose étrange que la parole divine trouve toujours ses premiers fidèles parmi les misérables ? Ainsi mille ans auparavant le Messie voyait son auditoire composé surtout de gens de mauvaise vie [...].

On a vu (p. 548) que Hakem, comme le Christ, connaissait le doute<sup>45</sup> ; il reprend à son compte (p. 551) la comparaison avec le Christ, mais pour suggérer qu'il fera mieux que lui. Voici ce qu'il dit lorsqu'il apprend l'ampleur des menées d'Argévan et le désastre, à la fois militaire et politique, dont est menacé le Caire (p. 551) :

Voilà ce qu'Argévan m'avait préparé ! [...] Mais le moment est venu de voir ce que peut ma parole, et si je me laisserai vaincre comme autrefois le Nazaréen [i.e. le Christ] !

Le propos est évidemment politique : Argévan est certes identifié, par Hakem lui-même et par les fous, à Eblis, le démon ; mais c'est son action politique qu'Hakem envisage ici de combattre. L'allusion à la défaite du Christ suggère qu'il a commis une erreur en refusant de mettre en œuvre les moyens qui lui auraient permis d'accomplir le volet politique de sa mission.

Chez Nerval plus encore que chez Lamartine, on le voit, le personnage du « prophète oriental » permet de déstabiliser les catégories discriminantes et antithétiques (raison *vs* délire, réalité *vs* illusion) que le XIX<sup>e</sup> a mises en place (ou en tout cas survalorisées) pour fonder ou conforter sa propre identité. Surtout, la conjonction d'une écriture de type romanesque, qui creuse l'intériorité du personnage, d'un régime de captation et de projection extrêmement fort, et, pour finir, le croisement du registre politique et du registre

---

<sup>45</sup> Il n'est pas inutile de noter ici que Nerval dans le *Voyage en Orient* parle du doute comme « *notre moderne couronne d'épines* », image qui constitue évidemment une allusion parfaitement claire au Christ.

religieux confèrent singularité et profondeur autant au récit qu'à ce nouvel avatar de biographie de prophète.

\*\*\*

Savary (*op.cit.*), en un passage dans lequel il restitue des discours de Mahomet, le montre s'adressant à ses compagnons ou à ses ouailles en les qualifiant de « *citoyens* » ; il lui arrive aussi de souligner le mérite qui fut le sien lorsqu'il leur enseigna le culte de « *l'Être suprême* ». Barthélémy Saint-Hilaire<sup>46</sup>, lui, reprochera à la philosophie et à la morale du Bouddha d'être parfaites pour former des saints, mais absolument incapables de former des citoyens. Quant à Lamartine, il compare Mahomet à Henri IV, le clan des Koreischites à la Ligue des Guise, et lors de son allocution aux koréischites, après la destruction des idoles, il met dans la bouche du Prophète (p. 180-181) ces propos d'une admirable orthodoxie, mais il s'agit d'une orthodoxie républicaine :

Plus d'inégalités sur la terre ! plus de superbe différence fondée sur l'antiquité des généalogies et des ancêtres ! tous les hommes sont enfants d'Adam !

J'ai insisté dans mon analyse de l'*Histoire du calife Hakem* sur l'importance de la logique de captation qui s'y donne libre cours. On voit que Nerval est loin d'en détenir l'exclusivité : les citations ci-dessus montrent que ce processus, illustration des jeux de miroir que j'évoquais au début de cette brève étude, détermine fondamentalement les récits de vie des fondateurs de religion orientale, qu'ils soient empathiques ou qu'ils procèdent d'une forme de détestation : il s'agit toujours de mesurer le héros à l'aune des valeurs dont s'inquiète l'Occident. On comprend bien quelle est la fonction ici de l'identification à la figure du grand homme, porteur d'universalité, susceptible de transcender l'opposition du religieux et du profane, et de faciliter le repérage de quelques traits saillants. Il faut d'ailleurs noter que quelques voix dissonantes s'élèvent face à ce traitement, celle de Pierre Larousse par exemple dans la notice qu'il consacre à *Mahomet* dans son *Dictionnaire* :

Bayle commençait ainsi la réhabilitation de Mahomet ; la critique moderne l'a complétée, et peut-être l'a-t-elle poussée trop loin, avec ce parti pris qu'on lui connaît de tout justifier dans les grands hommes. [...] Grâce à la critique, la personne de Mahomet a gagné en respect ce que sa doctrine a perdu dans l'estime des philosophes ; car si l'on peut aujourd'hui, jusqu'à un certain point, justifier l'homme chez Mahomet et reconnaître son génie, on ne saurait d'autre part éviter de voir que l'islamisme est une doctrine funeste et que les nations qui en subissent le joug végètent dans un état d'infériorité matérielle et morale qui est une condamnation sans appel des croyances dont la civilisation musulmane est le fruit.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> *Du Bouddhisme*, 1855 [recueil de sept articles publiés dans le *Journal des Savants* en 1854-55], rééd. Editions Bélénos, Québec, 2002.

<sup>47</sup> Renan, dans la clause de son article, mentionne la nécessité d'une réforme du monde arabo-musulman, et stipule que l'Europe doit laisser aux Arabes le soin de la réaliser :

Tout en poursuivant activement la propagation de son dogme, qui est la civilisation, elle doit laisser aux peuples la tâche infiniment délicate d'accommoder leurs traditions religieuses avec leurs besoins nouveaux, et respecter le droit le plus imprescriptible des nations comme des individus, celui de présider soi-même, avec la plus parfaite liberté, aux révolutions de sa conscience.

Une fois encore, la thèse de Saïd (*Orientalisme – L'Orient créé par l'Occident*, Seuil 1980 [éd. originale américaine 1978]), selon laquelle l'Occident aurait dénié à l'Orient toute autonomie pour mieux le dominer, est invalidée par de tels propos.



Quoi qu'il en soit, si l'on en revient aux quelques textes analysés ci-dessus, on ne peut qu'être frappé par l'œcuménisme (certes nuancé) qu'ils reflètent ; on ne saurait aller jusqu'à dire que la polémique anti-musulmane a disparu au XIX<sup>e</sup>, mais peut-être dirait-on qu'elle s'est un peu détendue, comme le voulait le statut désormais décentré de la religion. Si par ailleurs on considère plus spécifiquement le texte de Nerval, on mesure à quel point pour certains auteurs, dont l'équation personnelle était caractérisée par une religiosité aussi intense qu'indéfinie, ce décentrement (entre autres choses) qui facilitait une efflorescence et une labilité des références religieuses, était propice à l'émergence d'une fascination pour tel fondateur de religion orientale, et comment il a pu nourrir une créativité qui débordait du champ religieux vers celui de la littérature.

GUY BARTHELEMY  
(CHSIM-EHESS, Lycée Champollion, Grenoble)