

Sadek NEAIMI

L'Islam au siècle des Lumières

*Image de la civilisation islamique chez les
philosophes français du XVIII^e siècle*



Histoire et Perspectives Méditerranéennes

**L'ISLAM
AU SIÈCLE DES LUMIÈRES**

**Image de la civilisation islamique
chez les philosophes français
du XVIII^e siècle**

Sadek NEAIMI

L'ISLAM AU SIÈCLE DES LUMIÈRES

**Image de la civilisation islamique
chez les philosophes français
du XVIII^e siècle**

L'Harmattan
5-7, rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris
FRANCE

L'Harmattan Hongrie
Hargita u. 3
1026 Budapest
HONGRIE

L'Harmattan Italia
Via Bava, 37
10214 Torino
ITALIE

Td 3766

« [...] *mais il faut cultiver notre jardin.* »

Voltaire, *Candide*, Chapitre XXX

Aux paysans égyptiens qui travaillent dans
la vallée du Nil et dans le Delta depuis la
préhistoire en silence et avec patience.

Abréviations

C. F. L.	Club français de Livre
E. S. C.	Economies. Sociétés. Civilisations
H. L. F.	Revue d'histoire littéraire de France
O. E. G. L.	Organisation égyptienne du livre
P. U. F.	Presses universitaires de France
S. V. C. C.	Studies on Voltaire and the Eighteenth Century
T. L. F.	Trésor de la langue française

Pour les noms propres arabes, l'orthographe adoptée est très proche de la prononciation en arabe. Par contre, on a gardé la transcription de ces noms telle qu'elle apparaît dans les différentes citations.

Avant-propos

La question du dialogue entre les deux cultures occidentale et arabo-musulmane demande une recherche approfondie sur la réception de la civilisation islamique dans le discours de l'Occident moderne. Faute de quoi, on risque de rester sur une image figée et discutable suscitée par la peur de l'autre, ravivée par l'actualité récente.

Le temps présent exige un dialogue entre deux mondes dont l'histoire commune est chargée de haine religieuse, d'affrontements armés, mais aussi d'échange culturel et de rapports commerciaux, en raison du besoin qu'ils ont l'un de l'autre. Pour que ce dialogue ne soit pas un dialogue de sourds, il convient de comprendre les bases intellectuelles de la réception de la civilisation islamique dans la mentalité occidentale de l'Europe moderne : sous quel jour cette culture islamique apparaît-elle dans les œuvres fondatrices et représentatives des Lumières françaises, durant cette période où l'Europe, à travers l'*exotisme* oriental, cherche dans l'autre un alibi pour définir sa propre identité, avant l'époque de la colonisation du XIX^e siècle ? Les pages qui suivent permettent de saisir comment, et dans quelle mesure, la réception de la civilisation islamique a permis à l'Occident de se constituer une identité, au moment où la pensée européenne rompait avec l'héritage médiéval.

Introduction

La philosophie des Lumières accorde une large place à la civilisation islamique : sa religion, son histoire et sa littérature. Des *Lettres persanes* (1721) au *Dictionnaire philosophique* (1764), en passant par *Zaïre* (1732), *Zadig* (1747), *De l'Esprit des lois* (1748), les *Pensées philosophiques* (1749), *l'Essai sur les mœurs* (1756), *Candide* (1759)..., les mœurs de la société islamique trouvent un grand écho dans les œuvres littéraires et philosophiques du XVIII^e siècle.

L'image de l'Orient musulman dans la littérature française du XVIII^e siècle est envisagée ici selon une approche thématique. Cette étude est une contribution modeste à l'histoire des idées, ou, comme on le dit quelquefois, l'histoire des mentalités. La recherche comparée dans le domaine de civilisations différentes suscite toujours une polémique : dès lors il y a souvent le pour et le contre, les partisans et les opposants. Bien que les points de vue des historiens des idées divergent sur le sujet, cet ouvrage n'essaie pas de rapprocher les opinions contradictoires mais cherche à comprendre *comment* la culture islamique est interprétée dans les œuvres fondatrices et représentatives du siècle des Lumières.

Un tel sujet réveille quelques sensibilités, fait surgir une tension, et fait fuir les chercheurs arabes dans les départements de langues étrangères qui devraient assumer la responsabilité de tels travaux. Il y a ainsi un manque notoire de

recherches dans ce domaine malgré la richesse des matières de « fouilles » intellectuelles. A ma connaissance, à part la thèse de l'Égyptien Moënis Taha-Hussein, *La Présence de l'islam dans le romantisme français*, dirigée par R. Etiemble et présentée à la Sorbonne en 1960, et l'ouvrage de J. Hadidi, chercheur iranien, intitulé *Voltaire et l'islam* (1976), la plupart des travaux qui se penchent sur ce sujet sont écrits par des chercheurs occidentaux. Signalons, entre autres, les ouvrages de A. Grosrichard, *Structure du Sérail*, 1979 ; H. Desmet-Grégoire, *Le Divan magique : l'Orient turc en France au XVIII^e siècle*, 1980 ; C. Grossir, *L'Islam des Romantiques : du refus à la tentation (1811-1840)*, 1984 ; O.H. Bonnerot, *La Perse dans la littérature et la pensée française du XVIII^e siècle*, en 1986 ; E.W. Saïd, Américain d'origine palestinienne, *Orientalism* en 1978, et *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Égypte (1698-1798)* de Henry Laurens en 1987.

Ma recherche s'appuie sur mon héritage culturel et mes années de recherche sur la littérature française du XVIII^e siècle. Elle tend à évaluer dans quelle mesure l'islam et sa civilisation sont représentés dans l'ensemble des œuvres des principaux écrivains des Lumières. J'ai essayé d'être impartial et de dépasser le « despotisme culturel » exercé par l'Occident contre l'Orient en général, ou plutôt de dépasser l'orgueil occidental qui veut faire de sa civilisation le modèle d'une civilisation unique en méprisant ou négligeant les autres civilisations, à l'exception des civilisations antiques, grecque et romaine¹, comme si l'esprit civilisé manquait aux autres nations ou comme si les Européens étaient les civilisés

1. Quelquefois, l'ethnocentrisme occidental cherche l'origine de sa civilisation dans la Grèce et dans Rome, en négligeant un peu la civilisation égyptienne, qui était, me semble-t-il, la source principale du savoir grec. Le pharaonisme reste, malheureusement, dans la pensée occidentale, une culture de magie et de superstition qui a produit des ruines magnifiques ou comme disait le marquis de Sade, en parlant de l'Égypte pharaonique dans son *Idée sur le roman*, « la superstition raisonnable ».

et les autres issus de nations barbares. Peut-on dire que les chercheurs d'Occident exercent un despotisme culturel contre l'Orient musulman et contre les pays du « tiers-monde » (un terme que j'utilise pour désigner un manque de technique, et non de culture) ? Si on accepte que le savoir est un pouvoir, l'Occident, qui a plus facilement accès au savoir, possède actuellement un pouvoir sur les pays du Sud, mais en abuse, comme un despote qui exerce la tyrannie sur ses sujets parce qu'il a le pouvoir de gouverner. Sachant que la civilisation est un processus continu, il ne faut pas oublier que l'Occident a été formé en partie grâce à l'étude et au savoir des civilisations égyptienne, arabe, et autres. Par ailleurs, je m'efforce également de dépasser l'idée répandue dans le monde arabo-musulman, depuis la colonisation du XIX^e siècle, d'un complot occidental contre sa culture et sa civilisation.

Dans le domaine de l'histoire des mentalités surgit un autre obstacle : la peur d'entrer dans une zone tendue ; et parfois le tabou culturel selon lequel la recherche dans certains domaines s'apparente à l'entrée dans une région minée, particulièrement dans les études thématiques. Examinons les thèmes choisis dans cette étude : les femmes, la tolérance, le despotisme oriental, la personnalité du Prophète. Ces thèmes ne cessent de provoquer des polémiques entre les intellectuels du Sud et du Nord de la Méditerranée, et constituent une matière médiatique et de colloques.

Mon approche se base sur les œuvres représentatives des grandes figures des Lumières, ainsi que sur l'esprit de la philosophie et de la pensée des Lumières. Je me réfère quelquefois à Condorcet et à Volney, en tant que grands lecteurs de la philosophie des Lumières, pour mettre la représentation de la civilisation islamique dans la perspective générale des Lumières. Entre le début et la fin du siècle, on assiste à un changement de point de vue considérable, et de plus, chez un même auteur, on peut trouver des opinions différentes en raison des grands changements philosophiques entre une

Europe moderne, en mutation sur le plan culturel, et une Europe chrétienne, liée d'une façon ou d'une autre à l'esprit médiéval. Cette approche ne tend pas à réconcilier les points de vue occidentaux et orientaux, parce que l'Orient est un orient et l'Occident un occident, et que les deux ne se rencontrent pas – il ne s'agit bien évidemment pas de contraste géographique uniquement, mais également historique, ethnique, linguistique, religieux.

Mais bien que je sois opposé à ces tentatives de réconciliation ou de rapprochement, cela ne signifie pas qu'il ne faille pas chercher à se comprendre dans un respect réciproque, chacun gardant son identité, sous peine de mondialisation de la culture qui serait un grand dommage pour la culture elle-même. Il faut *des* cultures et non pas *une seule* culture. La diversité enrichit la vie culturelle, un bon modèle de civilisation étant que chacun garde sa spécificité et son identité et respecte celles de l'autre, et que chaque peuple cherche le progrès à sa façon. C'est dans ce sens qu'il convient de lutter contre la mondialisation, qu'elle soit économique ou culturelle.

En analysant l'image de la civilisation islamique dans la pensée des Lumières, je cherche à retracer le progrès de l'esprit d'ouverture à l'égard de l'Orient à travers les idées qui marquent l'évolution des études occidentales par rapport au monde musulman. Ce travail s'insère par là dans la recherche des relations culturelles entre l'Orient musulman et l'Occident, puisqu'il me semble que la philosophie du XVIII^e siècle est la base intellectuelle de la civilisation européenne contemporaine.

L'ouvrage se compose de deux parties. La première, qui a pour titre « Rupture et continuité », s'intéresse tout d'abord aux « Sources accessibles aux Lumières », en essayant de répondre à la question suivante : où les philosophes des Lumières ont-ils pris leurs informations sur la civilisation islamique ? Ce chapitre est le seul qui suive une méthode

chronologique. Il est difficile de choisir une date précise comme point de départ : on trouve par exemple dans la bibliothèque de Montesquieu un exemplaire de la traduction du Coran remontant au XII^e siècle, à côté d'ouvrages parus à la fin de la première moitié du XVIII^e siècle. Je choisis en revanche la parution du *Dictionnaire philosophique* (1764) comme date à laquelle s'arrête la recherche des sources. Le deuxième chapitre se penche sur les mots-clés ou sur les données lexicologiques, à savoir les termes désignant l'Orient musulman dans la littérature du XVIII^e siècle en Occident, tels que : Sarrazins, Maures, Mahométans...

La seconde partie, qui s'intitule « Nouvelles perspectives », est composée de trois chapitres. Le premier touche la condition de la femme musulmane vue par quelques auteurs, particulièrement Montesquieu, qui traite cette question plus que ne le font les autres écrivains, et nous fait pénétrer dans le sérail pour aborder la question de l'enfermement de la femme orientale. Le deuxième est consacré à la représentation de la vie politique dans la société islamique, à travers le thème largement répandu au siècle des Lumières du « despotisme oriental ». Le dernier chapitre s'intéresse à la représentation de la personnalité du Prophète, et tente de répondre à la question suivante : y a-t-il une *discontinuité* par rapport à la vision médiévale qui a injustement manipulé l'image de Mohammed pour lutter contre la conversion de chrétiens à l'islam ?

Ces thèmes choisis s'insèrent dans une histoire des idées. Sujets représentatifs de la relation à l'Orient musulman, ils s'imposent au XVIII^e siècle comme aujourd'hui. J'ai choisi de les analyser avec pour objectif de tenter de remplir une lacune actuelle du discours occidental sur l'Orient.

Je signale au passage qu'il s'agit ici de l'Orient sérieux, mais qu'il y a, dans la littérature française des XVII^e et XVIII^e siècles, un autre Orient qui mérite d'être étudié, « l'Orient comique ». Celui de Molière dans *Le Bourgeois gentilhomme*, ou de Lesage dans quelques-unes de ses pièces de théâtre

comme *Arlequin Mahomet* (1714), *Les Pèlerins de La Mecque* (1726), n'est que le début d'une longue série.

Au terme de cette introduction, j'aimerais remercier Alain Grosrichard pour ses conseils précieux, ainsi que Véronique Bonvin pour ses encouragements.

PREMIÈRE PARTIE

CONTINUITÉ ET RUPTURE

CHAPITRE I

LES SOURCES ACCESSIBLES AUX LUMIÈRES

I APERÇU HISTORIQUE

Les écrivains français du xviii^e siècle ont-ils eu un accès direct aux sources islamiques ? Les traductions étaient-elles fidèles ou non ? Ces écrivains ont-ils consulté directement les sources orientales, comme avaient tenté de le faire les historiens de la Renaissance, soucieux de mieux comprendre la réalité de l'Orient ? Comment Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot... peuvent-ils puiser une connaissance authentique, ou du moins suffisamment exacte, du monde musulman à travers les descriptions de voyageurs marquées par quelques exagérations, les livres des érudits encore attachés à l'esprit de l'Occident médiéval, et les contes arabopersans des *Mille et Une Nuits* ? Au début du xviii^e siècle, on trouve un grand corpus contenant le vrai et le faux sur l'Orient musulman. Qu'en font ces auteurs ?

Il convient de donner un aperçu historique des études concernant l'Orient en Occident, car, en ce qui concerne le traitement des mœurs et des coutumes des musulmans, les informations sont reprises d'un auteur à l'autre sans beaucoup de changements. Les modernes utilisent les travaux des anciens en ajoutant ou en répétant, en analysant ou en adoptant les idées précédentes. Un aperçu historique des rela-

tions intellectuelles entre l'Orient et l'Occident permettra de mieux comprendre à quelles sources le siècle des Lumières a puisé sa connaissance de la civilisation islamique. Cet aperçu révélera l'ouverture dans la pensée, les livres qui marquent une rupture partielle ou totale avec les sources médiévales favorisant ainsi un rapprochement des deux civilisations. L'élément historique joue un rôle considérable dans la relation entre les deux cultures. En effet, depuis la naissance de l'islam, l'Orient musulman et l'Occident chrétien vivent au contact l'un de l'autre. Ce contact a été quelquefois militaire – conquête arabe et mauresque en Espagne, Croisades, guerre de l'Empire ottoman en Europe –, et quelquefois pacifique, à travers les relations commerciales et diplomatiques. Suivons ces sources de manière chronologique jusqu'à la publication du *Dictionnaire philosophique*.

L'échec des Croisades et les études orientalistes

Les tentatives de l'Occident pour connaître le monde musulman commencent au XI^e siècle avec une œuvre intellectuelle et une expédition militaire (la Croisade). L'effort intellectuel apparaît en France et à Tolède avec l'œuvre de Pierre le Vénéral, prieur de l'abbaye de Cluny (1094-1156), et son exhortation à traduire le Coran pour avoir une bonne connaissance scientifique et « impartiale » de la religion musulmane, et par conséquent des risques de la voir se répandre en Europe. La traduction du Coran en latin commence alors à Tolède avec Robert de Ketton au XII^e siècle. Montesquieu dispose de l'une des œuvres de Pierre le Vénéral écrite en latin, *Opera haud vulgaria Di Petri de*

*Monte Martyrum... cura et labore*¹. C'est donc à Tolède, en Sicile et à Jérusalem, que l'image de l'islam commence à prendre forme aux yeux de l'Occident. Pourtant cette image est faussée par la lutte idéologique entre l'islam et le christianisme qui résulte de l'échec des Croisades.

La Croisade en revanche crée un vaste public avide d'une image globale, synthétique et satisfaisante pour lui, de l'idéologie adverse. Ainsi les auteurs latins qui entreprennent entre 1100 et 1140 de répondre à ce besoin du grand public concentrent-ils leur effort sur la vie de Mohammed sans se soucier beaucoup d'exactitude, donnant libre cours, comme l'a dit R.W. Southern, à « l'ignorance de l'imagination triomphante »². Chez ces auteurs latins, Mohammad apparaît comme un magicien accusé d'avoir détruit l'Eglise en Afrique et en Orient par magie et fourberie, et assuré son succès en autorisant la promiscuité sexuelle. Des légendes provenant du folklore, de la littérature classique, de textes byzantins sur l'islam, de récits musulmans haineusement déformés par les chrétiens d'Orient, agrémentaient cette image. Notons que cette image partielle donnée par les auteurs latins laissera des traces dans la conscience européenne jusqu'au XVIII^e siècle. Prenons deux exemples : la promiscuité sexuelle autorisée par l'islam, qui trouve un écho chez Montesquieu, et la « fourberie de Mahomet », reprise par Rousseau.

Le besoin que ressent le public occidental de connaissances sur le monde hostile au Christ, le mahométisme, a conduit aux premières tentatives sérieuses visant à traduire les textes

1. L. Desgraves, *Catalogues de la Bibliothèque de Montesquieu*, Société de publications romandes et françaises, Genève-Lille, 1954, p. 29. Dans un article en arabe, j'ai donné plus d'éclaircissements sur l'histoire de cette traduction, voir : « Observations critiques sur la traduction coranique de Chouraqui », in *El-Sharia et des études islamiques*, publications de l'Université de Kuwait, avril 1998, pp. 157-189.

2. R. W. Southern, *Western views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, 1962, p. 28, cité par M. Rodinson, *La fascination de l'Islam*, François Maspero, Paris, 1982, p. 23.

arabes, aussi bien religieux que scientifiques. C'est pourquoi, au XII^e siècle, Godefroi de Viterbe, secrétaire des empereurs germaniques, insérait dans sa *Chronique universelle* un aperçu bien informé sur la vie du Prophète. En même temps, Gérard de Crémone (1114-1187) se rendit à Tolède afin d'y chercher des traductions arabes de textes grecs perdus pour les traduire en latin. L'intérêt de ce traducteur porte sur les textes arabes qui ont une portée scientifique. Le premier recueil de ces traductions réunit les ouvrages philosophiques d'Avicenne en 1180. Au cours du même siècle, une école de traduction sera fondée par le prêtre Raymond avec l'aide de Pierre le Vénérable, dans un couvent de Tolède, pour donner une image de l'islam qui pourrait être favorable à l'Eglise. Au début du XIII^e siècle, le cardinal Rodrigo Ximenez, archevêque de Tolède, rédigeait la première histoire des Arabes en Occident, partant de Mohammed et des premiers califes, mais centrée essentiellement sur l'activité des Arabes en Espagne.

Le XII^e siècle connaît alors ce qu'on peut appeler la première renaissance des études orientalistes en Occident. Signalons que c'est dans les couvents que les religieux commencèrent à se livrer à ce genre d'étude pour donner une image diabolique des Mahométans, pouvant passer au grand public ; tel était le but des travaux de l'abbaye de Cluny. Les efforts étaient fournis par des moines désireux de conforter leurs préjugés, de condamner « le Mahométisme », l'« imposteur de La Mecque » et « l'Antéchrist ». Cependant, à la fin de cette renaissance, un texte marque une ouverture. Entre 1270 et 1275, Ramon Lull, dans son *Livre du Gentil et des trois Sages*, fait converser les représentants des trois grandes religions révélées, et charge « un théologien islamique de défendre sa foi »³. Ce n'est donc pas toute la littérature pro-

3. P. Berriot, « Remarques sur l'Islam en Occident, de Pierre le Vénérable à l'*Encyclopédie* », in *Journée Diderot*, publications de la faculté des lettres de la Manouba, Tunis, 1990, p. 60.

duite pendant cette renaissance qui fait l'apologie du christianisme, avec pour objet de noircir l'image de l'islam ; certains esprits essayent de rendre à l'autre ce qu'il mérite, mais l'Eglise n'a de cesse d'étouffer toute tentative qui mettrait l'accent sur la réalité de l'islam. A cause de cette « censure » exercée par l'orthodoxie chrétienne, l'Occident conservera, parfois inconsciemment, la perspective médiévale sur la civilisation islamique.

Dans l'Europe médiévale, la représentation de l'islam en littérature, comme dans les écrits des prêtres, est haineuse et satirique pour satisfaire le public chrétien. Peu d'ouvrages littéraires ont pris l'Orient pour objet : l'exotisme littéraire et artistique ne commencera qu'à la fin de la deuxième moitié du XVII^e siècle, avec entre autres *Bajazet* de Racine. Il faut cependant relever deux œuvres littéraires du Moyen-Age qui ont fourni à l'imagination occidentale une image fictive des musulmans, le *Pèlerinage de Charlemagne* et la *Chanson de Roland*. Le *Pèlerinage* montre, selon M. Rodinson, l'empereur se déplaçant à Jérusalem sans aucun contact avec les musulmans. On ne connaît pas exactement la date de la rédaction du *Pèlerinage de Charlemagne*, mais on la situe au début du XI^e ou du XII^e siècle. Quant à la *Chanson de Roland*, composée vers la même époque, elle dépeint, dans un style tout aussi fabuleux, un islam puissant et riche, dont les divers potentats se prêtent mutuellement main-forte, « païens multiples, avec des Nubiens, des Esclaves, des Arméniens et des Nègres, des Avars et des Prussiens, des Huns et des Hongrois, mais unifiés autour du culte de Mahomet, de Tervagan et d'Apollon »⁴. La *Chanson de Roland* représente donc Mohammed comme un dieu adoré par les mahométans et mélange islam et paganisme. Elle donne de l'islam une image inversée, le paganisme se substituant à l'unicité de Dieu, et Mohammed devenant une divinité, peut-être pour le rapprocher de l'image

4. *La fascination de l'Islam*, François Maspero, Paris, 1982, p. 23.

du Christ dans le christianisme. Cette *Chanson* a pour sujet un épisode conflictuel des rapports entre chrétiens et musulmans⁵. Dans le *Roman de Mahomet* d'Alexandre du Pont, au XIII^e siècle, et *La Loi au Sarrazin* au XIV^e siècle, « l'imposteur Mahomet passe pour être une manière de brigand, de possédé du diable, commettant toutes sortes de vilénies. L'islam est jugé comme un ramassis de honteuses superstitions dont on ne voulait écouter le récit que pour se féliciter d'être chrétien et augmenter sa haine des infidèles »⁶. Ces œuvres sont des produits de la littérature populaire sans aucune valeur historique, mais elles ont contribué à donner une fausse image de l'islam, en reflétant une méconnaissance profonde de la civilisation islamique.

La prise de Constantinople provoque la peur

Signalons qu'après cette renaissance, le XIII^e et le XIV^e siècles, ainsi que la première moitié du XV^e siècle, ne connaissent pas de travaux « orientalistes »⁷ importants. On peut attribuer ce faible intérêt européen pour l'Orient musulman aux relations paisibles existant alors entre le monde musulman et l'Europe. Mais la prise de Constantinople par les Ottomans le 29 mai 1453 sonne le réveil des études orientalistes. Quelques années plus tard, J.-A. Maure est chargé par l'évêque de Barcelone de traduire en castillan le Coran et la Sunnah (les paroles et les faits de Mohammed le Prophète). Paraît ainsi à Valence, vers 1487, *Confusio sectae mahometanae* (*Confusion de la secte mahometane*). Ce livre est traduit en anglais, *The confusion of Muhamed's sect, or a confutation*

5. Cf. *Chanson de Roland*, éd. de Jean Dufournet, Flammarion, Paris, 1993, p. 20.

6. B. Kassem, *Décadence et Absolutisme dans l'œuvre de Montesquieu*, Droz, Genève, 1960, p. 111.

7. La langue française ne connaît le mot orientaliste qu'en 1799. On trouvera plus de détails sur l'histoire de ce mot dans le deuxième chapitre, « Données lexicologiques ».

of the Turkis Alcoran Being a Discovery of many secret Policies and Practices of that Religion, not till now revealed, publié à Londres en 1652, et l'auteur en est un musulman converti au catholicisme en 1487 à Valence⁸. Cent soixante ans plus tard, Adrien Reland critiquera ce livre⁹.

Quelques dramaturges voulaient, au XVI^e et au XVII^e siècles, rivaliser avec les voyageurs et les missionnaires, et faire retentir la scène du fracas de ces « barbares » propre à épouvanter les esprits. Au XVI^e siècle déjà, tout un théâtre tragique prenait ses sources dans les relations de voyageurs captifs des « Turcs »¹⁰ ou d'ambassadeurs, c'est le cas de *La Soltane*, tragédie de Gabriel Bounin, publiée en 1561, qui relate une sombre intrigue dans le palais de la Sublime Porte ou plutôt dans le sérail turc, une intrigue qui annonce celle de *Bajazet* (1672), avec les mêmes couleurs locales turques, ou qui rappelle plutôt l'Istanbul du XVI^e siècle.

C'est au XVI^e siècle que fut créée la première chaire de langue arabe au Collège des Lecteurs Royaux (plus tard Collège de France), en 1539. Les humanistes ont ainsi pu commencer à aborder l'Orient musulman avec un esprit plus ouvert. Les « arabisants »¹¹ de ce Collège se sont détachés de la perspective religieuse. L'état d'esprit est à ce moment plus ouvert que lors de la première renaissance marquée par l'échec des Croisades. Les orientalistes s'intéressent, à côté de sujets religieux, à la langue et à la littérature arabes. Guillaume Postel (1510-1581), premier professeur de langue arabe au Collège des Lecteurs Royaux, s'est consacré aux sujets littéraires arabes, cherchant des manuscrits importants

8. P. Martino, *L'Orient dans la littérature française du XVII^e et du XVIII^e siècle*, Hachette, Paris, 1906, p. 160.

9. M. Bastiaensen, « Adrien Reland et la justification des études orientales (1701) » in *Etudes sur le XVIII^e siècle*, Bulletin du Groupe d'études du XVIII^e siècle, n° 1, éditions de l'université de Bruxelles, 1974, p. 22.

10. Il est à noter que le mot turc au XVIII^e siècle signifie musulman. Ce mot, désignant un musulman, sera, dans cette étude, mis entre guillemets. Voir aussi l'entrée *turc* au chapitre suivant.

11. Ce mot apparaît dans la langue française en 1842.

au cours de ses deux voyages en Orient – le premier en 1535 (pour François I^{er}), le second en 1549 (pour Bromberz, éditeur vénitien). Il a publié à Paris en 1543 sa *Grammatica arabica*¹², que citera P. Bayle dans l'article « Mahomet » du *Dictionnaire historique et critique*. En 1560, Postel écrit son *Histoire des Turcs ou République des Turcs*¹³, qui deviendra plus tard l'une des références de *L'Essai sur l'origine des langues* de J.J. Rousseau¹⁴. Diderot est également un lecteur de Postel, et dans l'article « Syncrétistes », il critique les folies de Postel et les idées chrétiennes qu'il soutient dans l'ouvrage *Panthéonose ou Concordance*¹⁵.

Après Postel, son élève Joseph Scaliger (1540-1609) joua un rôle remarquable dans les études orientalistes par ses traductions, comme celle des *Sentences orientales* traduites en latin. Rousseau tirera parti de ce livre lorsqu'il abordera les langues orientales¹⁶. Diderot, dans son article « Arabes », se réfère à Scaliger lorsqu'il donne des exemples de la richesse de vocabulaire de la langue arabe. C'est également à Scaliger que d'Alembert, dans l'article « Almanach », emprunte la définition de ce mot d'origine arabe dont le sens étymologique signifie « climat ». Scaliger a traduit aussi en

12. M. EL-Mekdad, *Histoire des études arabes en France*, en arabe, Alam al-Marefa, Koweit, 1992, p. 103.

13. Le titre complet est *De la République des Turcs : et là où l'occasion s'offrirait, des mœurs et loys de tous Muhamedistes*, suivi de *Histoire et considération de l'origine, loy, et coutume des Tartares, Persiens, Arabes, Turcs, et tous autres Ismaelites ou Muhamediques, dictés par nous Mahometains, ou Sarrazins et tierce partie des orientales histoires, où est exposée la condition, puissance, revenu de l'Empire turc*. On doit aussi à Postel la *Descriptio Alchahirae*, publié à Venise en 1549, *Alcorani et Evangelistarum* (Paris, 1543), et *Des histoires orientales* (Paris, 1575). Quant aux autres œuvres de Postel, voir G. Weill, *Vie et caractère de Guillaume Postel*, traduit du latin et mis à jour par F. Secret, Arché « Les Belles-Lettres », Milano, 1987, pp. 15-18. Voir aussi C. Postel, *Les écrits de Guillaume Postel*, Droz, Genève, 1992, pp. 88-91.

14. *Œuvres complètes*, 5 vol., La Pléiade, Paris, 1995, t. V, p. 1539.

15. *Œuvres complètes*, 15 vol., Le Club français du Livre, Paris, t. XIV, p. 859.

16. *Œuvres complètes*, op. cit., t. V, p. 1539.

latin un livre de proverbes arabes, publié à titre posthume en 1614 à Leyde sous le titre *Proverbiorum Arabicorum*.

On peut s'interroger sur les raisons qui ont poussé la monarchie française à fonder cette chaire de langue arabe au Collège des Lecteurs royaux. Il me semble qu'il y en a deux : l'une d'ordre commercial, la politique des rois de France ayant toujours consisté, depuis François I^{er}, à s'allier aux sultans ottomans en raison d'intérêts commerciaux ; l'autre d'ordre politique, pour « empêcher la maison d'Autriche de prévaloir », écrit Voltaire dans le *Siècle de Louis XIV*¹⁷. On peut ainsi comprendre pourquoi les études orientalistes des chercheurs de ce Collège se détachent partiellement de l'esprit religieux dominant dans les travaux de la première renaissance. Mais si la peur religieuse recule, elle est remplacée par la peur politique. Il convient ainsi de relever que le XVI^e siècle a été l'âge d'or de la littérature anti-turque, en réaction à la puissance de l'Empire ottoman et à l'établissement des Turcs dans les Balkans et dans la plaine du Danube. Dans ses rapports au monde musulman, la littérature du seizième siècle est marquée par la réaction à l'expansion turque. L'extension des études orientalistes au XVI^e siècle est donc le résultat de circonstances politiques. En effet, l'ensemble de l'affrontement entre chrétiens et Turcs au cours de la première moitié du XVI^e siècle peut être résumé ainsi : « La balance est nettement en faveur des Turcs : conquête en Hongrie, recul des Vénitiens en Grèce et des Espagnols en Afrique, maîtrise de la mer assurée à la flotte ottomane, essor de la course barbaresque. Le plus puissant souverain n'est pas Charles Quint, mais Soliman le Magnifique¹⁸. »

On trouve chez Montaigne et Bodin quelques éloges de la vertu et de la tolérance des « turcs ». Bodin, qui était sur le point d'adopter l'islam, a exercé une influence sur Montaigne.

17. *Œuvres historiques*, La Pléiade, Paris, 1957, p. 692.

18. H. Lapeyre, *Les monarchies européennes du XVI^e siècle et relations internationales*, 1967 ; cité par V. Segesvary, *L'Islam et la réforme*, éd. de l'Age d'Homme, Lausanne, 1978, p. 15.

Cette deuxième renaissance coïncide avec les événements politiques et militaires survenus entre l'Empire ottoman et les pays européens. Mais les objectifs de ces études étaient assez différents de ceux de la renaissance du XII^e siècle, les études du XVI^e siècle ayant commencé au Collège des Lecteurs Royaux et non pas dans l'abbaye, autrement dit avec des objectifs plutôt laïcs. C'est donc le XVI^e siècle qui a connu le véritable début des études sur l'Orient, mais les grands travaux de cette renaissance auront lieu au XVII^e siècle, avec les traductions des ouvrages arabes, persans, turcs, et avec le travail des érudits de l'Académie de l'Inscription et Belles-lettres, entre autres.

A côté des recherches des orientalistes du Collège des Lecteurs Royaux, l'effort des théologiens protestants s'est poursuivi. Théodore Bibliander, de son vrai nom Théodore Buchmann, professeur, orientaliste zurichois, dont l'enseignement a succédé à celui du grand Réformateur de Suisse Huldrych Zwingli, publie en 1543 à Bâle une version latine du Coran, accompagnée de réfutations, d'explications et d'informations nombreuses sur la vie et les mœurs des musulmans¹⁹. La raison qui a poussé ce théologien dans ces travaux réside dans la négation, par quelques personnes de son temps, de la « divinité du Christ ». Il s'agissait non seulement de prévenir ces dérives, mais aussi, sans doute, de mettre un terme aux conversions volontaires de chrétiens, attestées à la fin du Moyen-Age et pendant la Renaissance²⁰. Doit-on rappeler que la date de parution de cette traduction bâloise est celle-là même de la prise de Byzance par les musulmans ? De toute manière, cette version latine du Coran ne se trouve pas parmi les sources des écrivains des Lumières.

19. V. Segesvary, *op. cit.*, p. 15.

20. Sur la conversion de chrétiens à l'islam pendant cette époque, voir Jean Germain, *Debat du Crétien (sic) et du Sarrazin*, manuscrit français 69 de la B. N., cité par F. Berriot, *op. cit.*, p. 67.

II PRÉMISSSES DE L'ORIENTALISME MODERNE

Œuvres fondatrices de l'orientalisme : les traductions de grands textes historiques et littéraires arabo-persans

L'effort de l'Occident pour approfondir sa connaissance de l'Orient et de sa civilisation se poursuit. Le XVII^e siècle connaît, surtout dans le dernier quart du siècle, un grand effort dans le domaine des études orientalistes. Voici un aperçu de quelques tentatives avant le grand travail de Barthélemy d'Herbelot et de Galland. En 1634, André du Ryer, qui était ambassadeur au Caire, traduit en français le recueil de poésie de Sadi (1200-1291) intitulé le *Gulistan* (le *Verger* ou l'*Empire des roses*). Grâce à cette traduction, la culture européenne découvre la poésie de ce poète persan. Elle sera suivie de plusieurs traductions en latin et en français de ce même poète²¹, et est bien reçue des philosophes du XVIII^e siècle, plus particulièrement Voltaire et Diderot. C'est probablement une des sources de Diderot pour son article « Sarrasins ». L'influence de ce poète persan se retrouvera jusqu'au *Lys dans la vallée* (1835) de Balzac, où l'auteur établit une comparaison entre Lady Arabell, femme sensuelle, et la poésie orientale de Sadi.

21. Notons, parmi ces traductions, les fragments en latin qui sont donnés par T. Hyde en 1700 et l'œuvre d'Alègre, en 1704, avec une *Vie de Saadi*. Une autre traduction en latin entre 1742 et 1744 est celle de J. Brucker, *Historia critica philosophiae*, qui sera une référence majeure pour Diderot dans l'article « Sarrasins », voir, J. Proust, « Diderot savait-il aussi le persan ? » in *Revue de littérature comparée*, 32^e année, 1958, Paris, Marcel Didier, p. 94.

Le Coran fut traduit pour la première fois en français par A. du Ryer en 1647. Montesquieu possédait dans sa bibliothèque personnelle un exemplaire de cette traduction²² ; c'est ainsi que les philosophes trouvent dans cette œuvre des informations sur les lois et les principes de l'islam²³. On peut se demander si cette traduction est fidèle et correcte. Cardonne dit, dans la préface de la traduction du Coran par Savary, que la traduction d'André du Ryer ne fut pas une « bonne traduction ». A son tour Savary, à la fin du XVIII^e siècle, la critique en disant qu'avec du Ryer, le Coran devint « monotone et ses phrases parurent difficiles à comprendre »²⁴.

Mais la lecture de cette traduction m'amène à conclure qu'une telle critique n'est pas fondée. Bien qu'il s'agisse de la première traduction en français, elle est relativement fidèle comparée aux traductions de l'époque, et peut donner au lecteur francophone une assez juste idée du texte arabe, bien que du Ryer ait écrit une préface peu amène pour la religion musulmane. Il est très probable que cette Préface sévère ait eu pour objectif de désarmer la censure, qui n'avait pas manqué de mettre « à l'index, dès le XVI^e siècle, l'*Alcoran* de Bibliander préfacé par Luther, et qui, effectivement, interdira aux fidèles de posséder des exemplaires du Coran en langue vulgaire sans l'autorisation expresse d'inquisiteurs »²⁵. A quel point cette traduction sert-elle de référence aux philosophes ? P. Vernière constate que Montesquieu y puise les versets coraniques qu'il cite dans *De l'Esprit des lois*²⁶, surtout ceux concernant la condition des femmes en islam. L'article « Alcoran » de l'*Encyclopédie*, signé par l'abbé Mallet, se réfère aussi à cette traduction.

22. L. Desgraves, *op. cit.*, p. 45.

23. Cf. R. Shacklton, *Montesquieu*, Oxford, London, 1963, p. 29.

24. C. E. Savary, *Le Koran*, traduit de l'arabe, Gagnier, Paris, 1882, p. X.

25. F. Berriot, *op. cit.*, p. 71.

26. Voir *Montesquieu et l'Esprit des lois ou la raison impure*, Société d'édition d'enseignement supérieur, Paris, 1977, p. 43.

Il existe à la même époque une autre traduction du Coran en latin, celle de l'abbé L. Marracci ou Maracci (1612-1700)²⁷. Ce dernier prétend, dans sa *Réfutation de l'Alcoran (Refutatio Alcorani)*, que l'islam ne punit que les femmes coupables de fornication ou d'adultère et qu'il n'y a pas de peine pour les hommes qui font la même chose, ce qui est faux. Le chevalier de Jaucourt, auteur du quart des articles de l'*Encyclopédie*, en faisant appel à son esprit philosophique et critique, dans l'article « Femme », ne partage pas l'avis de L. Marracci. L'article « Alcoran » de l'*Encyclopédie* fait, au contraire, l'éloge de cette traduction et dit que le traducteur, professeur de langue arabe au Collège de Rome, y a travaillé quarante ans. L'article considère qu'elle « passe pour la meilleure, tant par rapport à la fidélité à rendre le texte, qu'à cause des notes savantes & de la réfutation complète des rêveries de l'*alcoran*, dont il l'a ornée ».

Or, le fait le plus important du milieu du XVII^e siècle est le développement des traductions latines de textes arabo-persans dans différents domaines. (Le recueil des poésies de Sadi, traduit par G. Gentius, sera une source pour Voltaire et Diderot sur la littérature orientale.) C'est grâce à cette traduction que Voltaire pourra admirer ce poète persan, soulignant que la poésie de Sadi a une grande valeur et citant quelques vers dans l'*Essai sur les mœurs*²⁸. *El-Makin*, un livre écrit par un Egyptien chrétien du nom de Ibn El-Ameed, qui traite de sujets littéraires et historiques orientaux, est traduit par Thomas Erpe en 1626 dans *Historia Saracenia*. Il est probable que ce livre soit la référence mentionnée par Voltaire dans le chapitre LIV de l'*Essai sur les mœurs* avec un petit changement d'orthographe (Elmacin). Dans le domaine de l'histoire,

27. Titulaire de la chaire d'arabe du collège de la Sapience à Rome, il publie à Padoue une édition arabe et latine du Coran, accompagnée d'une biographie de Mohammed. Cf. l'article « Alcoran » de l'*Encyclopédie*.

28. Ed. R. Pomeau, 2 vols., Garnier Frères, Paris, 1963, t. I, pp. 768-769.

nous trouvons l'ouvrage de Gregorie d'Abul-Farag (connu en Occident sous le nom de Bar Hebraeus), une chronique arabe intitulée *Abrégé des règnes (Mukhtasar ad-duwal)*, traduit en latin sous le titre *Historia complectens Universalis*²⁹. L'*Abrégé des règnes* est traduit en 1650 par Pocock (l'Ancien) dans son *Specimen historiae arabium (L'Histoire des Arabes)*³⁰. C'est là que Voltaire, Rousseau et Diderot trouvent l'histoire de l'incendie de la Bibliothèque d'Alexandrie prétendument dû aux Arabes. Il me semble que les idées essentielles d'Abul-Farag sont passées chez Voltaire à travers le *Discours préliminaire* de G. Sale, qui se réfère à cet historien arabe en plusieurs endroits de son *Discours* comme on le verra plus loin dans ce chapitre. Le *Specimen historiae arabium* est une des références de l'article « Arabes, philosophie des... » de l'*Encyclopédie*.

Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, l'*Historia orientalis* (1651)³¹ de J.H. Hottinger fournit aux articles « Averroès », « Mahomet » et « Mecque » du *Dictionnaire historique et critique* quelques idées à propos de l'islam, notamment concernant les premières guerres de l'islam et les miracles attribués à Mohammed³² (un sujet qui sera discuté par J. Locke et ensuite par Voltaire, mais essentiellement pour ridiculiser les miracles dans le christianisme). Publié pour la première fois à Zurich en 1651³³, l'ouvrage de Hottinger sera la référence principale de l'article « Mahomet » du *Dictionnaire Historique et Critique*. Diderot tire à son

29. Ceci est la petite chronique arabe d'Abul-Farag tirée de sa grande chronique syriaque, dont l'édition du P. Salhani (Beyrouth) de 1890 est plus correcte et renferme un index général.

30. N. Daniel, *Islam et Occident*, traduit de l'anglais, les éditions de Cerf, Paris, 1993, p. 439.

31. Ma lecture de cet ouvrage a été facilitée par le texte arabe accompagnant le texte latin.

32. *Dictionnaire Historique et critique*, 4 vol., chez Brunel, Amsterdam, 1697, t. III, p. 257.

33. Les travaux de Hottinger s'intitulent *De Bibliotheca Orientalis*.

tour quelques informations de Hottinger dans son article « Arabes » en ce qui concerne le culte des Sabiens (adorateurs des étoiles) en Arabie. L'*Historia orientalis*, se référant à un texte d'un théologien arabe, mentionne quelques miracles prétendument attribués au Prophète³⁴. Ces miracles seront ridiculisés dans les écrits des philosophes des Lumières, surtout chez Voltaire. Il semble que l'un des grands apports de Hottinger soit, comme le relève l'article « Bibliothèque » de l'*Encyclopédie*, de donner le catalogue de trois mille manuscrits arabes qui se trouvaient à la bibliothèque de Madrid.

Paraît aussi, dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, la traduction d'un texte fondamental pour la philosophie islamique, *Hai ebn Yakdan*, écrit par le philosophe arabe Jaafar ebn Tophail, et traduit en latin en 1671 par Edmond Pococke (le jeune). La traduction anglaise paraît en 1674 sous le titre *An Account of the oriental philosophy*. Dans son article « Sarasins » de l'*Encyclopédie*, Diderot exprime son admiration pour la philosophie de Jaafar ebn Tophail et utilise la même orthographe donnée par E. Pococke³⁵, une orthographe qui correspond exactement à la prononciation arabe du nom de ce philosophe.

Ainsi, dans la seconde moitié du XVII^e siècle, une série d'études ont servi à faire progresser la connaissance de l'islam. Ces études et ces efforts seront au service des philosophes des Lumières qui marqueront une rupture avec l'image de l'islam créée au Moyen-Age.

34. J.H. Hottinger, chez J. Bodmer, 1660, pp. 402 et 403.

35. *Ceuvres complètes, op. cit.*, t. XIV, p. 736.

« La religion des Turcs »

Arrêtons-nous sur une œuvre fondamentale de cette période ; en 1625, Michel Baudier publie l'*Histoire de la religion des Turcs*³⁶. Ce livre fut « le premier livre où le public français put s'informer de l'histoire de l'islam. L'auteur se vantait d'être le premier qui ait réduit cette matière en un corps parfait d'une histoire entière »³⁷. Et pourtant il est dédié à l'Eglise de Dieu, et n'a pour but, assure l'auteur, que « la gloire du souverain monarque du ciel et de terre », à qui l'on offre comme trophées « les faussetés et lascivités du prophète des turcs », « les impostures de Mahomet, la vanité de sa secte, sa doctrine ridicule et brutale ». Reconnaissons avec Martino que ce discours « ne promettait guère d'impartialité ». Les sources de Baudier étaient ecclésiastiques (des chroniques de moines byzantins, des ouvrages espagnols, une réfutation de l'islam écrite par J.-A. Maure, déjà mentionnée, une mauvaise traduction du Coran en latin faite au XII^e siècle). Le travail de Baudier « fut si peu consciencieux et si peu original qu'il transcrivit dans son œuvre, sans aucun contrôle, non seulement des documents et des faits inexacts, mais encore les dispositions d'esprit déplorablement partiales de cette littérature monastique »³⁸. L'ouvrage est autorisé en janvier 1626 par la faculté de théologie de Paris, qui pense que les chrétiens peuvent y découvrir aisément « les insignes et notables impostures de Mahomet ; la vanité de sa secte, sa doctrine ridicule et brutale [...] »³⁹. Le livre est un

36. Le titre complet de ce livre est l'*Histoire générale de la religion des turcs, la naissance, la vie, la mort de leur prophète Mahomet et celle des quatre premiers califes (sic) qui l'ont suivi. Du Prince Mahuaia, et les ravages des Sarrasins en l'Europe dans les trois premiers siècles de la venue du premier Prophète.*

37. P. Martino, *L'Orient dans la littérature française, op. cit.*, 1906, p. 160.

38. *Ibid.*, p. 161.

39. *Histoire de la religion des turcs*, sans mention d'éditeur, Paris, 1626, p. 43.

voyage dans la théologie et l'histoire islamiques, utilisant des sources totalement hostiles au monde musulman, et donnant de lui une vision bornée où abondent les préjugés médiévaux. Ce sont de telles sources qui servent également de références pour le XVIII^e siècle, révélant à quel point les philosophes des Lumières restent liés à la vision dévote malgré leurs grands efforts pour s'en libérer et rompre avec la religion catholique. Le mot de Baudier pour désigner Mohammed, « imposteur », se trouve plus tard chez Voltaire, avant qu'il rompe avec ces livres attachés à l'esprit de l'Europe chrétienne, pour commencer une nouvelle phase de pensée à partir de 1745. Tout au long de l'*Histoire générale de la religion des turcs*, nous rencontrons l'expression « le faux prophète », que la philosophie des Lumières abandonnera, comme on le verra dans le chapitre consacré à ce sujet.

Avant d'évaluer dans quelle mesure l'œuvre de Baudier est devenue une source pour les philosophes des Lumières, notons qu'elle renferme quelques inexactitudes historiques concernant la civilisation islamique. Par exemple, le siège du califat pendant le règne du deuxième calife était Médine (une ville de l'ouest de l'Arabie) et non pas Bagdad⁴⁰. Baudier écrit que la ville de Cufa est en Arabie⁴¹ alors qu'elle se situe au sud de l'Irak, etc.

L'œuvre de Baudier est une des sources de Montesquieu dans les *Lettres persanes*, notamment la lettre XXXIX ayant pour objet la légende de la naissance de Mohammed, qui devient sous sa plume imaginaire et légendaire. Cette lettre est en effet reprise des pages 18 et 19 de l'*Histoire de la religion des turcs* :

Les oiseaux disent que la vitesse de leur vol le [Mohammed] porte comme des courriers en divers lieux de la terre, d'où ils peuvent cueillir les plus excellents fruits pour nourrir

40. *Ibid.*, p. 72.

41. *Ibid.*, p. 81.

l'enfant, les vents se lèvent là dessus et d'un orgueil plus bouffi, soutiennent que cet honneur leur appartient, puis qu'ils peuvent apporter à l'enfant les plus excellents parfums et les plus suaves odeurs du monde, les nuées firent entendre à l'assemblée qu'elles étaient plus utiles, puisqu'elles versaient sur la terre les plus douces et plus claires eaux. Les anges remontraient que l'excellence de leur nature les rendait préférables à tous ceux-là. La voix de Dieu présidant en cette assemblée finit leurs contentions et proféra que l'enfant ne serait point ôté des mains des hommes, & bénissant les mamelles qui l'allaiteraient [...].

Toujours dans les *Lettres persanes*, Montesquieu emprunte à Baudier les noms des femmes qui commencent par la lettre Z, comme Zachi, Zelis...⁴². L'*Histoire générale de la religion des turcs* fut une des références des encyclopédistes pour l'histoire de la civilisation islamique, comme indiqué dans l'article « Bibliothèque » de l'*Encyclopédie*. L'auteur anonyme de cet article se réfère uniquement aux événements historiques et non aux jugements de Baudier.

Les études se succèdent dans la seconde moitié du XVII^e siècle, telle l'œuvre de Du Vignau publiée en 1688, *Le secrétaire turc, contenant l'art d'exprimer ses pensées sans se voir, sans se parler et sans s'écrire*, où Rousseau prend connaissance de « la langue épistolaire des *salams*, par laquelle se transmettent sans crainte des jaloux les secrets de la galanterie orientale dans les harems les mieux gardés »⁴³.

Une ouverture dans la pensée occidentale

A la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e siècle, six grands noms se détachent dans les études orientalistes : les Français Richard Simon, Barthélemy d'Herbelot, P. Bayle, le

42. *Ibid.*, p. 40 et p. 42.

43. Rousseau évoque ce langage du sérail dans le premier chapitre de l'*Essai sur l'origine des langues*, Gallimard, 1990 ; note de J. Starobinski, p. 216.

Hollandais A. Reland⁴⁴, et les Anglais Humphrey Prideaux et G. Sale – je parlerai plus tard de ces deux derniers arabisants.

L'œuvre de R. Simon (1638-1712) est un pas important dans le progrès de l'esprit d'ouverture à l'autre. Bien qu'étant « catholique pur », sa bonne formation scientifique le poussa à combattre les fausses interprétations au profit de données impartiales. Il essaya ainsi de souligner les aspects positifs de la société islamique. Dans son *Histoire critique des créances et des coutumes des nations du Levant*, en 1684, R. Simon traite des habitudes et des rites des chrétiens orientaux, puis des musulmans, à l'égard desquels il ne cache pas son respect, voire son admiration : « Contemplez les instructions magnifiques des moralistes musulmans »⁴⁵.

Simon exercera une influence remarquable sur le comte de Boulainvilliers (dont je parlerai plus tard). Dans le chapitre XV, « De la Créance & des coutumes des Mahométans », il constate qu'il y a beaucoup de préjugés contre l'islam en Occident, particulièrement en ce qui concerne la morale de la société musulmane⁴⁶. L'*Histoire critique des créances et des coutumes des nations du Levant* sera une des sources essentielles du *Dictionnaire historique et critique*, surtout en ce qui concerne la morale et la foi musulmanes.

Avec Barthélemy d'Herbelot (1625-1695) naît la première tentative d'écrire une encyclopédie de l'Orient, qui paraîtra à titre posthume sous le titre de la *Bibliothèque orientale* ou *Bibliotheca orientalis* en 1697. La publication de cette *Bibliothèque* marque une nouvelle étape dans la prise de conscience de l'islam et de sa civilisation. J. Chardin souligne ainsi la valeur de cette *Bibliothèque*, qui permet d'augmenter « nos connaissances et donner l'aiguillon à la presse de nos senti-

44. Cet arabisant n'est pas anglais comme le dit Hadidi dans *Voltaire et l'islam*, P.U.F., Paris, 1976, p. 13.

45. *The legacy of Islam*, op. cit., p. 64.

46. *Histoire critique de la créance & des coutumes du Levant*, Frédéric Arnaud, Francfort, 1684, p. 164.

ments par la traduction fidèle de tant de monuments qui nous restent de la vertu de ces Arabes que l'éloignement et la différence de religion nous font regarder comme des barbares »⁴⁷. L'œuvre de Barthélemy d'Herbelot a contribué à éveiller l'esprit français à la civilisation islamique. Selon H. Laurens, Barthélemy d'Herbelot fut le fondateur de l'orientalisme avec A. Galland⁴⁸, professeur au Collège Royal, et sa *Bibliothèque* marque, d'après P. Hazard, une nouvelle phase dans les efforts pour acquérir une connaissance authentique des civilisations orientales. Les savants vinrent alors ajouter leurs efforts à ceux des voyageurs, en explorant la durée.

Le titre complet de l'ouvrage en dit long sur son ambition encyclopédique : « *Bibliothèque orientale ou dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connaissance des Peuples de l'Orient. Leurs histoires et leurs traditions véritables ou fabuleuses ; leurs religions, sectes et politiques, leurs gouvernements, loix, coutumes, mœurs, guerres et révolutions de leurs empires ; leurs sciences et leurs arts, leur théologie, mythologie, magie, physique, morale, médecine, mathématiques, histoire naturelle, chronologie, géographie, observations astronomiques, grammaire et rhétorique ; les vies et actions remarquables de tous leurs saints, docteurs, philosophes, historiens, poètes, capitaines, et de tous ceux qui se sont rendus illustres parmi eux, par leur vertu et par leur savoir ; des jugements critiques, et des extraits de tous leurs ouvrages. De leurs traités, traductions, commentaires, abrégés, recueils de fables, de sentences, de maximes, de proverbes, de contes, de bons mots, et de tous leurs livres écrits en arabe, en persan, en turc, surtout, sur toutes sortes de sciences, d'arts* ».

47. R. Al-Diwani, « Le comte de Boulainvilliers et le prophète de l'Islam » in *Langue et civilisation*, n° 1, Université de Zagazig, Zagazig, 1990, p. 60.

48. Voir H. Laurens, *Aux sources de l'Orientalisme : La Bibliothèque orientale de Barthélemy d'Herbelot*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1978, p. 7.

Cette *Bibliothèque* n'augmente pas seulement la masse des informations que possède l'Occident sur l'Orient, mais elle enrichit la langue française de nouveaux termes concernant l'Orient et la religion musulmane. Avant l'œuvre de Barthélemy d'Herbelot, le mot *islam* n'existait pas en français, qui connaissait seulement le « Mahoméanisme » ou le « Mahométisme »*. Cet apport est reconnu dans l'article « islam » de l'*Encyclopédie* où Jaucourt écrit que Barthélemy d'Herbelot est celui qui « a introduit ces mots dans notre langue, & ils méritoient d'être adoptés ».

La *Bibliothèque orientale* figurait dans la bibliothèque de Montesquieu⁴⁹ mais il n'y fait jamais référence. Elle est en revanche l'une des sources où Voltaire puise nombre de ses connaissances sur le monde islamique. On peut remarquer en passant que malgré la richesse de sa bibliothèque, il ne possédait pas la *Bibliothèque orientale*, qu'il emprunta, en décembre 1742, au marquis d'Argenson⁵⁰. L'intérêt que Voltaire y porte s'explique peut-être par les différentes réactions à la représentation, puis à l'introduction de sa tragédie *Mahomet*, dans laquelle il confond des événements historiques distincts pour des raisons dramaturgiques, mais aussi par manque de savoir concernant l'Orient arabe. Après la consultation de quelques articles de cette *Bibliothèque*, Voltaire publie dans le *Mercure de France* des textes qui touchent l'histoire des musulmans avec des citations tirées de Barthélemy d'Herbelot. Il rédige surtout l'article « Alcoran »⁵¹ du *Dictionnaire philosophique*, celui de tous

* Ces appellations, données par analogie au christianisme, réduisent l'islam à un courant religieux dépendant du Prophète Mohammad, et nient, par là, qu'elle est une religion révélée.

49. L. Desgraves, *op. cit.*, n° 2487.

50. Selon G. Ascoli, voir *Zadig*, 2 vol., éd. de J. Fabre, Marcel Didier, Paris, 1962, t. 1, p. V.

51. R. Pomeau, *La Religion de Voltaire*, Nizet, Paris, 1969, p. 157.

ses écrits où s'exprime la vision la plus progressiste à l'égard de l'islam et de sa civilisation. Il se réfère aussi à la *Bibliothèque orientale* dans l'*Essai sur les mœurs* lorsqu'il mentionne la signification de quelques villes dans le monde arabe, comme la ville de Babel (Cité de Dieu) en Irak⁵². Dans le chapitre LXXXVIII, Voltaire en tire ce qui concerne le poète persan Ahmed Kerman, ainsi que dans le chapitre CLVII consacré aux mœurs des Mongols. Il lui emprunte également le nom d'Ogul donné à un personnage de *Zadig* (1747), comme le constate Jacques Van den Heuvel⁵³. On lit dans le chapitre XVI : « le Basilic » : « [...] le seigneur Ogul est malade ; son médecin lui a ordonné de manger un basilic cuit dans l'eau rose, et comme c'est un animal fort rare [...] »⁵⁴. Dans *Le Siècle de Louis XIV*, Voltaire considère que Barthélemy d'Herbelot est le premier parmi les Français qui connaisse bien les langues et les histoires orientales et « sa *Bibliothèque orientale* est aussi curieuse que profonde »⁵⁵.

La *Bibliothèque orientale* reste donc la référence la plus consultée par les encyclopédistes sur les sujets orientaux. Diderot possède cet ouvrage, qu'il ne cite pourtant qu'une seule fois, en 1745, dans une note de sa version de Shaftesbury : « Les Arabes, pour décider plus souverainement que dans les écoles si les attributs de Dieu étaient si réellement ou virtuellement distingués, ce sont des batailles sanglantes (de Barthélemy d'Herbelot la *Bibliothèque orientale*)⁵⁶ ». L'article « Ascha'rion ou Aschariens », qui parle des disciples d'Achari, un des célèbres docteurs chez les Musulmans, est tiré de cette *Bibliothèque*.

52. Ed. de R. Pomeau, 2 vol., Garnier Frères, Paris, 1963, t. II, p. 403.

53. *Ibid.*, p. 786.

54. Voltaire, *Romans et Contes*, Bibliothèque de La Pléiade, 1979, p. 99.

55. *Œuvres historiques*, Bibliothèque de La Pléiade, 1957, p. 1168.

56. R. Kempf, « Diderot aux prises avec l'Orient », in *Journée Diderot, op. cit.*, p. 37.

L'œuvre d'Antoine Galland, l'élève de Barthélemy d'Herbelot, ouvre aussi une ère importante dans les études orientalistes. C'est le cas non seulement de sa traduction des *Mille et Une Nuits*, mais aussi de *La mort du sultan Osman ou le rétablissement de Mustapha sur le Trône en 1678*, dont Montesquieu tire quelques idées sur le despotisme oriental⁵⁷.

C'est l'année de la publication de la *Bibliothèque orientale* que P. Bayle fait paraître son *Dictionnaire historique et critique*, où quelques articles traitent de questions touchant à l'islam, comme « Adam », « Mahomet » et « La Mecque ». P. Bayle, ancien catholique converti au calvinisme, qui reçoit une éducation protestante rationaliste à Genève, vise à démasquer la superstition, défend la tolérance, et exerce une influence sur les philosophes du XVIII^e siècle. Sa conception de la religion musulmane rompt avec celle de ses contemporains, un Bossuet (1627-1704) par exemple. Les lignes qui suivent montrent son ouverture concernant l'islam en comparaison avec ses contemporains :

Je ne voudrais pas nier qu'à certains égards le zèle de nos Disputeurs ne soit injuste ; car ils se servent des extravagances d'un légendaire Mahométan, pour rendre odieux ou ridicule Mahomet même, ils violent l'équité que l'on doit à tout le monde, aux plus méchants comme aux gens de bien. Il ne faut jamais imputer aux gens ce qu'ils n'ont pas fait ; & par conséquent il n'est point permis d'argumenter contre Mahomet en vertu des rêveries que ses sectateurs content de lui, s'il n'est pas vrai qu'il les ait lui-même débitées⁵⁸.

Marcel Raymond mentionne dans une de ses notes sur *Les Confessions* que le *Dictionnaire historique et critique* est l'une des sources de Rousseau⁵⁹. Ernst Cassirer constate que

57. A. Grosrichard, *Structure du Sérail*, Seuil, Paris, 1979, p. 99.

58. *Dictionnaire historique et critique, op. cit.*, t. III, p. 255.

59. De Chambéry, Rousseau demande à Barrillot, entre autres livres, un *Dictionnaire* de Bayle, comme le note F. Bouchardy, *Œuvres complètes, op. cit.*, t. I, 1959, p. 1351 et p. 1780.

l'effort de P. Bayle est « une anticipation de la thèse centrale de l'encyclopédisme français en matière de critique religieuse. Diderot ne manque jamais de s'y référer »⁶⁰. Les armes de la lutte contre la religion, reprend E. Cassirer, ont été forgées dès le XVII^e siècle : c'est encore une fois le *Dictionnaire* de Bayle qui approvisionne l'arsenal de toute la philosophie des Lumières.

Il semble que le point de vue des philosophes des Lumières selon lequel les musulmans mépriseraient les arts et les sciences repose sur l'article « Saint Grégoire » du *Dictionnaire historique et critique*. Diderot, dans *Les pensées philosophiques* (n° 44), et Rousseau, dans son *Discours sur les sciences et les arts*, établissent une comparaison entre l'hostilité des musulmans envers les arts et les sciences et celle de Saint Grégoire le Grand. Mais au contraire de Diderot qui critique le zèle barbare de ce pontife contre les lettres et les arts, Rousseau l'approuve, de même qu'il approuve l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie, attribuée, sans fondement sûr, aux musulmans après la conquête de l'Égypte en 641⁶¹.

60. *La philosophie des Lumières*, Fayard, Paris, 1932, p. 177.

61. Selon l'article « Bibliothèque » de l'*Encyclopédie*, cette bibliothèque des Ptolémées fut brûlée pour la première fois en 47 av. J.-C., quand Jules César fit incendier la flotte égyptienne et les arsenaux, ce qui communiqua le feu aux précieux livres. Un autre incendie se produisit au IV^e siècle ap. J.-C. pour des raisons purement religieuses, puisqu'il fut causé par les chrétiens enthousiastes qui brûlèrent les livres n'ayant pas de rapport avec la religion. (Cette opinion est soutenue par Voltaire.) Ces destructions eurent donc lieu avant la prise de l'Égypte par les Arabes. Il y aurait eu un troisième incendie provoqué par les Arabes en 641. Mais il est probable que les livres qui sont restés après les deux premiers incendies ont été détruits par l'indifférence et la nochalance. Ce sujet a suscité la polémique entre Rousseau et les autres philosophes sur la valeur des livres et de la culture.

Une nouvelle approche orientaliste au service de la colonisation

Trois ans après la publication du *Dictionnaire historique et critique*, en 1700, Adriaan (ou Adrien) Reland, protestant hollandais, donne en latin un long exposé sur l'islam : *De religione Mohamedica libri duo (Religion des Mahométans)*, « Exposé par leurs propres docteurs, avec des éclaircissements sur les opinions qu'on leur a faussement attribuées ». Il s'agit d'une nouvelle méthode, qui se réfère directement aux sources arabes. L'auteur laisse parler l'un des théologiens musulmans, et traite directement avec les textes arabes sans répéter les jugements précédents influencés par la dévotion. C'est ainsi que Reland a pu dissiper quelques équivoques. L'ouvrage se compose d'une longue préface et de deux parties. La première contient le texte arabe et la traduction latine annotée d'un résumé de la religion musulmane. La seconde partie entend réfuter certaines accusations faussement portées contre les musulmans. Il écrit dans la préface que l'islam a le triste privilège parmi « toutes les religions, qui ont jamais été, ou qui sont encore aujourd'hui en quelque vogue, dans le monde, d'avoir été mal comprise d'abord, ensuite maltraitée, par leurs adversaires, avec beaucoup de passion et d'iniquité »⁶². Reland poursuit en affirmant que : « Certes s'il y a jamais eu une religion mal expliquée parmi ses ennemis et exposée au mépris du monde [...], c'est celle de Mahomet ». Plus loin, il écrit : « Nous n'avons que des faux exposés de la Religion Mahométane [...] »⁶³.

D'abord traduit en allemand, ensuite en hollandais puis en anglais, l'ouvrage de Reland ne compte pas parmi les références de Montesquieu dans les *Lettres persanes*, puisqu'il ne

62. *La Religion des Mahométans*, Vailland, La Haye, 1721, p. IC.

63. *Ibid.*, p. 69.

pouvait bien évidemment se référer à un ouvrage paru la même année que le sien. La pensée de Reland marque un progrès dans la direction de l'ouverture à l'autre, poursuivant la voie de R. Simon, de Barthélemy d'Herbelot, de P. Bayle. Reland fait un grand effort pour essayer de comprendre les mœurs de la société islamique. Il faut remarquer que l'ouverture protestante sur l'islam a dissipé beaucoup de zones d'ombres dans l'histoire de la civilisation islamique. L'introduction de Reland indique aussi à quel point les sources occidentales qui traitent de sujets islamiques sont entachées de préjugés. Reland connaissait l'arabe et le persan, c'est-à-dire qu'il avait les moyens de connaître l'islam, puisqu'il maîtrisait la langue du Coran. C'est en fait aussi l'ignorance de la langue arabe qui a poussé les auteurs français à reprendre toujours les mêmes éléments sur la société islamique répandus en Occident chrétien.

Signalons l'influence réciproque de P. Bayle et de Reland en ce qui concerne les études orientales. Reland s'élève contre quelques idées exposées par P. Bayle dans l'article « Mahomet » du *Dictionnaire historique et critique*. Les points de divergence sur la personnalité de Mohammed apparaissent ainsi sous la plume de Reland : « Je n'ignore pas que M. Bayle n'est pas de cet avis, dans son article "Mahomet", et qu'il bâtit sur d'autres principes ; mais je ferai voir, quand on voudra, que cet article de son *Dictionnaire*, tant à l'égard des faits qu'à l'égard des raisonnements, mériterait d'être refondu. » Cet article critiqué par Reland a cependant servi de référence pour quatre auteurs. Montesquieu, par exemple, en a tiré la notion de paradis sensuel. *L'Antiquité dévoilée par ses usages* de N.-A. Boulanger (1722-1759), l'un des livres qui marquent le groupe de Diderot et d'Holbach, y puise quelques idées sur l'islam, par exemple que les musulmans « sont obligés par leurs lois ou leurs usages, de prier Dieu et de se purifier par-

ticulièrement aux jours d'éclipses, parce que ces jours sont regardés comme des jours de sévérité »⁶⁴.

Il convient de mentionner cependant, à côté des éloges que mérite l'œuvre de Reland, que son effort orientaliste fut mis au service de la colonisation hollandaise⁶⁵. Ce modèle de chercheur deviendra malheureusement un exemple pour quelques orientalistes du siècle suivant, qui mettront en partie leurs efforts au service de la colonisation, au lieu d'enrichir la pensée et la culture et participer aux progrès du savoir humain, et c'est pourquoi les orientalistes sont souvent mal vus dans le monde arabo-musulman. Cependant ce jugement porté par la culture arabe sur les orientalistes et arabisants a tendance à généraliser le travail de ces chercheurs. On ne peut pas oublier que ces érudits ont servi indirectement la culture arabe en mettant à jour quelques textes fondateurs de cette culture. Et parmi ces orientalistes, figuraient de véritables amateurs de la culture arabo-musulmane.

Retenons donc que l'orientalisme, dans son sens moderne, est né dans la seconde moitié du règne de Louis XIV où paraissent les œuvres fondatrices des études orientalistes. Les œuvres traduites de l'arabe ou du persan et les travaux érudits constitueront un matériau informatif considérable à la portée des écrivains du XVIII^e siècle. Les travaux des érudits forment un « corpus » auquel le XVIII^e siècle ne cessera de se référer. Donc les cinq grands noms qui fondent et font progresser les études orientalistes jusqu'au premier quart du XVIII^e siècle sont ceux de Pococke, Hottinger, Barthélemy d'Herbelot, A. Reland et A. Galland, même si les objectifs de chacun sont différents.

64. *Œuvres complètes*, 3 vol. Slatkine reprints, Réimpressions de l'édition d'Amsterdam 1794, Genève, 1971, t. I, p. 375.

65. M. Bastiaensen, *op. cit.*, p. 22.

III LES SOURCES D'OUTRE-MANCHE

Nous abordons ici les œuvres anglaises et écossaises qui constituent, d'une manière ou d'une autre, des références pour les écrivains des Lumières. Trois noms principaux sont à retenir dans le domaine des études orientales : Humphrey Prideaux, Jean Gagnier et George Sale. Mais notons, avant de traiter du rôle de ces derniers, que vers 1650, Stubb, un auteur anglais (mort en 1676), écrit un ouvrage intitulé *An account of the rise and progress of Mahometanism with the Life of Mohame and his religion from the calumnies of the christians*. Il est difficile de dire que ce livre est une des sources des Lumières parce qu'il reste manuscrit jusqu'au vingtième siècle (il a été imprimé à Londres en 1921) et qu'il « annonçait en beaucoup de points de vue Boulainvilliers »⁶⁶. L'œuvre de Stubb est un ouvrage imaginaire où l'auteur prend plaisir à présenter le point de vue des musulmans tel qu'il le concevait.

Le socinianisme, retour aux idées médiévales

Si le texte de Stubb est marqué par l'ouverture, au milieu du XVII^e siècle, il est difficile de dire la même chose des œuvres anglaises qui vont suivre, jusqu'au milieu du XVIII^e siècle. Humphrey Prideaux (1648-1724), évêque de Worcester et professeur d'hébreu au collège de Christ-Church, écrivit en 1697 *The True Nature of Imposture fully*

66. R. El-Diwani, *op. cit.*, p. 60.

*Displayed in the life of Mahomet*⁶⁷. Ce livre paraît à Londres et est publié à Paris en 1699 sous le titre *La Vie de l'imposteur Mahomet, recueillie des auteurs arabes, persans, hébreux, caldaïques, grecs et latins*. La citation suivante montre à quel point l'évêque anglais reste lié à la vision médiévale de l'islam :

Ce fut donc l'état malheureux de la Religion dans l'Orient qui engagea Mahomet à s'y faire une domination sous prétexte d'y établir le culte divin qui souffrait effectivement d'étranges altérations. Et afin de s'accommoder au goût de tous les peuples qu'il voulait s'assujettir, il fit un mélange de mauvais judaïsme, de christianisme corrompu et de paganisme arabe et en composa le funeste poison qui a infecté la moitié du monde. Il joignit à ses mauvais dogmes la licence des mœurs et un abandon entier au plaisir des sens, afin de gagner le cœur de ce dont il n'avait pu convaincre l'esprit⁶⁸.

Le ton de Prideaux rappelle celui des auteurs du Moyen-Age, dont les écrits sont sans valeur historique et ne répondent qu'à des impératifs de propagande. L'ouvrage de Prideaux s'inscrit en grande partie dans la polémique contre les déistes. L'auteur explique dans son introduction, ainsi que dans la « lettre aux déistes » publiée en annexe, que « puisque les déistes accusent le christianisme de tricherie et d'imposture, il propose de démontrer la vraie imposture chez Mahomet pour faire comprendre combien la religion chrétienne en est éloignée », comme le constate Ann Thomson⁶⁹. Le livre de Prideaux s'inscrit aussi dans le combat de l'Église anglaise à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e siècle contre les

67. Le titre complet est *The True Nature of Imposture fully Displayed in the life of Mahomet with a discourse annexed for the vindication of the christianity from this charge, offered to the consideration of the deists of the Present Age*. Ce titre est celui de l'édition de E. Cirell et J. Hooke, Londres, 1718.

68. *Ibid.*, p. 19.

69. *Dictionnaire européen des Lumières*, sous la direction de M. Delon, P.U.F., 1997, Article « Islam ».

sociniens – qui, au nom de l'unicité de Dieu, étaient hostiles à la Trinité – et contre les quakers⁷⁰. Il semble que Prideaux vise essentiellement le socinianisme, reprochant à cette « secte »* d'adopter des principes inspirés de l'esprit de l'islam, comme le refus de la divinité de Jésus-Christ et la négation de la Trinité. Les références de Prideaux sont pour l'essentiel des livres arabes traduits par Pococke et Hottinger, tels ceux d'Abul-Farag, Abul-Feda, El-Jannabi et El-Shahrastani. L'œuvre de Prideaux sera l'une des sources de Voltaire pour son *Mahomet*. Trompé par les informations inexactes de Prideaux, Voltaire a fait une erreur géographique dans sa tragédie au vers 313. Il mentionne en effet un fleuve qui s'appelle Saïbare :

Son armée est encore aux bords du Saïbare
Acte I, scène IV

Même erreur au vers 338 :

Près des camps du prophète, aux bords du Saïbare
Acte II, scène I

Or c'est un nom fictif que Voltaire avait pu rencontrer, sous la forme Chaïbar, dans *La vie de l'imposteur Mahomet* de Prideaux⁷¹. Il s'agit en fait de l'oasis de Khaïbar en Arabie. Le nom est resté dans la mémoire de Voltaire ; et l'habitude des versions latines lui a permis de trouver tout naturel qu'une armée campât, fût-ce en Arabie, sur les bords d'une rivière, plutôt que dans une oasis. Mais il est possible que Voltaire ait aussi lu cette information dans l'article « Mecque » du *Dictionnaire critique et historique*, où Bayle écrit que « La

70. Prideaux, *op. cit.*, p. IX.

* Ce mot est devenu péjoratif en français, mais je l'utilise dans son sens étymologique.

71. P. Martino, « Quelques notes sur l'histoire et la géographie dans le *Mahomet* de Voltaire » in *Mélanges de Géographie et d'orientalisme*, offerts à E.-F. Gautier, Arrault et C. Maîtres imprimeurs, Tours, 1937, p. 345.

Mecque est située proche du fleuve Betius nommé aujourd'hui Saïbare ». On peut soutenir cette hypothèse, puisque Bayle la mentionne dans le texte et non pas dans ses notes, et que l'année de la première édition de ce *Dictionnaire* est 1697, c'est-à-dire l'année même de la parution du livre de Prideaux. En plus, l'orthographe utilisée par Voltaire pour le mot Saïbare est la même que celle de P. Bayle. A mon avis, le point de vue de Martino suivant lequel cette erreur de Voltaire dans la tragédie *Mahomet* viendrait de Prideaux est à revoir. En effet, cette fausse information lui parvient plutôt à travers P. Bayle.

Prideaux est aussi une des sources de Montesquieu dans *De l'Esprit des lois*, où l'on trouve des informations erronées sur la biographie du Prophète. A. Gunny remarque : « In his attitude to Muhammad, Montesquieu is similarly more interested in inventing or vulgarizing myths than in describing the real man. In a footnote to book XVI, chapter 2, of *De l'esprit des lois* he explains that Muhammad married Khadija at the age of five and slept with her at the age of eight⁷². » Prideaux a donc fourni à Montesquieu quelques renseignements sur la civilisation islamique. Montesquieu le cite d'ailleurs dans une note au deuxième chapitre du seizième livre de *l'Esprit des lois*.

Boulainvilliers critiqué

De Michel Baudier à Humphrey Prideaux, le cliché varie peu. Les « Mahométans », qu'ils soient Turcs, Arabes ou Persans, sont pervertis parce que leur loi, et par conséquent son fondateur, est perverti. Et cette perversion est définitive puisque tout est « infecté »⁷³. Le même jugement sera repris

72. « Montesquieu's view of Islam in the *Lettres persanes* » in *SVCC*, Oxford, 1978, n° CLXXIV, p. 160.

73. Selon Olivier H. Bonnerot, *op. cit.*, p. 81.

quelques années plus tard par J. Gagnier, professeur de langues orientales à Oxford, qui publie en 1732 *La Vie de Mahomet*⁷⁴, en réaction à la sympathie que Henri de Boulainvilliers manifeste dans sa *Vie de Mahomed* (dont je vais parler plus tard) envers le fondateur de l'islam. Après avoir critiqué le travail de Prideaux, J. Gagnier dit que « Mr de Boulainvilliers porte ses louanges à l'excès [...] »⁷⁵. J. Gagnier sera la source principale du *Fanatisme ou Mahomet*, écrit par Voltaire en 1739, et jouée en 1742. C'est chez Gagnier que Voltaire a lu l'histoire d'un enfant nommé Zaïd (dans la tragédie « Seide »), ainsi que celle de l'histoire du voyage nocturne du Prophète de La Mecque à Jérusalem et l'ascension jusqu'au septième ciel⁷⁶. Ce voyage miraculeux sera ridiculisé dans l'article « Dogmes » du *Dictionnaire philosophique*, où on lit :

Le 18 février de l'an 1763 de l'ère vulgaire, le soleil entrant dans le signe des poissons, je fus transporté au ciel, comme le savent tous mes amis. Ce ne fut point la jument Borac de Mahomet qui fut ma monture ; ce ne fut point le char enflammé d'Elie qui fut ma monture [...].

Il convient de remarquer que le récit de Gagnier concernant ce voyage correspond fidèlement à ce que racontent les historiens arabes sur la vie de Mahommed et que l'ironie de Voltaire à propos de ce « miracle » ne vise pas seulement l'islam, mais concerne les miracles en général, qui sont contre la raison.

Rousseau reprend des opinions de Gagnier, dont il a lu l'œuvre pour Mme Dupin, comme le dit J. Starobinski⁷⁷. Il évoque brièvement l'histoire de Saïde dans *Les Rêveries*

74. Le titre complet est *La vie de Mahomet traduite et compilée de l'Alcoran, des traditions authentiques de la Sonna et des meilleurs auteurs arabes*.

75. *La vie de Mahomet*, chez les Wetsteins & Smith, Londres, 1747, p. LII.

76. *Ibid.*, p. 251.

77. Rousseau, *Œuvres complètes*, op. cit., t. V, p. 1548.

*du promeneur solitaire*⁷⁸. Gagnier traduit de l'arabe en latin un livre de grande valeur sur la vie de Mohammed, il s'agit de l'ouvrage d'Abul-feda (Ismail ibn Kathir)⁷⁹. Voltaire se réfère à cette traduction latine dans l'article « Alcoran » du *Dictionnaire philosophique*⁸⁰, en répondant à l'image fictive donnée par Montesquieu des femmes musulmanes dans les *Lettres persanes*.

« Un diable anglais » traduit le Coran

Le but des travaux de Prideaux et de Gagnier est l'apologie du christianisme contre la tendance vers le déisme – et la religion islamique représente une sorte de déisme. Néanmoins, si ces points de vue restent proches de ceux du Moyen-Age, l'arabisant Georges Sale (1697-1736) fait montre d'ouverture par rapport aux œuvres réactionnaires précédentes. Il traduit intégralement le Coran en anglais, avec un *Discours* préliminaire intitulé *Observations historiques et critiques sur le Mahométisme*. Dans ce domaine, l'ouvrage de Sale est une source pour Voltaire, qui le lit en anglais et en fait son « livre de chevet et son “sésame ouvre-toi” »⁸¹. Ce *Discours* n'existe qu'en anglais jusqu'à

78. *Ibid.*, t. I, p. 1081.

79. A. Gunny, « Tragedy in the service of Propaganda : Voltaire's *Mahomet* », in *En marge du classicisme, Essays on the French theatre from the Renaissance to the Enlightenment*, Liverpool university press, Oxford, 1987, p. 230. Ajoutons qu'Abulfeda est un chroniqueur et interprète du Coran, né à Damas en 701 de l'hégire (1273 après J. C.) et mort en 774 de l'hégire (1344 après J. C.). A. Gunny altère l'histoire quand il écrit que cet historien est mort en 1331 ap. J.-C., *ibid.*, loc. cit.

80. *Œuvres complètes*, 46 vol., Hachette, Paris, 1866, t. XVI, p. 74. Notons que Voltaire n'avait accès direct à cette traduction qu'à travers le *Discours préliminaire*.

81. J. Hadidi, op. cit., p. 79.

sa publication en français à Genève en 1751⁸², puis il sera réédité en 1770 comme préface à la traduction de du Ryer. Ainsi que ses notes nous le montrent, Sale s'est efforcé de connaître l'islam, en consultant des sources arabes comme Abulfeda, El-Shahrastani, El-Ghazali, El-Jannabie... à côté de sources européennes comme Reland, Maracci, Gagnier, Barthélemy d'Herbelot, Pocock, Ockelez et Prideaux, non sans critiquer les jugements de ce dernier sur le Coran⁸³.

G. Sale avait envoyé son livre à Voltaire, qui écrit à Thiriot le 14 août 1738 : « Il y a un diable d'anglais qui a fait une très belle traduction du saint Alcoran, précédée d'une préface beaucoup plus belle que tous les alcorans du monde. Turner devrait vous dire quel est cet honnête chrétien là. Il m'a fait l'honneur de m'envoyer son œuvre. Je voudrais bien lui faire présent de mon petit chétif newtonisme »⁸⁴.

Voltaire lit la traduction de Sale dont il fait l'éloge. Il note que cette traduction est fidèle et que Sale a séjourné longtemps en Arabie. Il note dans le *Dictionnaire philosophique* que « M. Sale avait demeuré longtemps en Arabie pour nous donner une traduction fidèle de l'Alcoran, et des lumières sur l'ancien sabéisme, auquel a succédé la religion musulmane... »⁸⁵. De même, dans une lettre adressée au roi de Prusse en 1740, Voltaire loue le travail de G. Sale, particulièrement l'observation selon laquelle le prophète est comparable à Numa et à Thésée. Dans *Le Siècle de Louis XIV* (1751), l'historien fait l'éloge de cet arabisant qui révèle l'histoire de

82. Cette traduction paraît chez Barrillot.

83. *Observations historique et critique*, op. cit., p. 179.

84. *Correspondance*, 13 vol., Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1963-1993, t. I, p. 1132. Voltaire fait ici allusion à son ouvrage *Eléments de la philosophie de Newton*.

85. Garnier, Paris, 1961, p. 442.

Mohammed et des temps qui les précèdent. Voltaire écrit dans ce livre que l'histoire des Arabes « était ignorée des Turcs [les musulmans] »⁸⁶ – ce qui est une erreur. Il existait en effet de nombreux ouvrages traitant de l'histoire des Arabes en Arabie déjà pendant la période que l'on appelle la *gentilité* (période pré-islamique). Prenons l'exemple de l'œuvre de Tabari intitulée *L'Histoire universelle (El-Tarikh El-Kebir)* et le livre de Abul-feda Ibn Kather qui s'intitule *Le Début et la Fin* ; ce sont de gros ouvrages de plusieurs volumes. A côté des œuvres d'histoire, la poésie arabe mentionne différents événements historiques des temps qui précèdent l'islam. Il est possible aussi que Voltaire veuille dire que cette période était ignorée des Turcs – les turcophones –, mais le mot turc pourtant signifiait au XVIII^e siècle musulman comme je vais le détailler au chapitre suivant.

En adoptant la méthode historique de Voltaire, fondée sur la vraisemblance des événements, on peut mettre en doute ce qu'il dit de la traduction de Sale (dans le *Supplément à l'Essai sur les mœurs*, Voltaire considère qu'il est l'auteur de la « meilleure traduction de L'Alcoran »⁸⁷) et le long séjour de celui-ci en Arabie pour les raisons suivantes. Premièrement, la traduction de Sale n'est pas fidèle puisqu'elle suit la traduction de l'Italien Ludovico Marraccio (1612-1700). Deuxièmement on peut douter que Sale ait séjourné vingt-cinq ans en Arabie, comme le répètera Voltaire⁸⁸, en raison de la brièveté de son existence – quarante ans. Toujours est-il que la lecture de ce *Discours préliminaire* et de cette traduction a profondément modifié la vision qu'avait Voltaire de la civilisation musulmane. Jusque-là, il se montrait hostile à l'islam, alors qu'après cette lecture, son ton devient modéré. Sale traite l'histoire

86. *Œuvres historiques*, op. cit. p. 1024.

87. *Essai sur les mœurs*, op. cit., t. II, p. 916.

88. *Ibid.*, t. I, p. 255.

arabe selon les données des livres arabes et laisse les commentateurs musulmans parler eux-mêmes des textes coraniques selon leurs points de vue. Il n'en fournit pas moins des informations inexactes sur l'islam. Parlant des prophètes mentionnés par le Coran dans *l'Examen important de Milord Bolingbroke ou le Tombeau du fanatisme*, Voltaire considère que le Coran « compte deux cent vingt-quatre mille prophètes »⁸⁹. En réalité, le Coran ne compte et ne cite que vingt-quatre prophètes. Il est vrai que Voltaire ne renvoie pas à Sale, mais *l'Examen* date de la période où l'auteur consulte Sale sur le monde musulman⁹⁰ ; ajoutons que Voltaire n'avait accès au Coran qu'à travers cette traduction. La même information rapportée par Voltaire concernant le nombre des prophètes est mentionnée dans le *Discours préliminaire* comme suit : « Le nombre des prophètes que Dieu a envoyés de temps en temps sur la terre n'est pas moindre de 224 mille, suivant une tradition mahométane, ou de 124 mille suivant une autre »⁹¹.

C'est surtout dans le chapitre XXXI de *L'Examen de Milord Bolingbroke* que Voltaire apparaît redevable aux *Observations historiques et critiques* : « Des sectes et malheurs des chrétiens jusqu'à l'établissement du Mahométisme ». Il semble que ce chapitre résume la section II de l'œuvre de Sale, « De l'état du christianisme, en particulier de l'état des églises d'Orient & du judaïsme au temps de la venue de Mahomet ». Sans exagérer, on peut dire que l'article « Alcoran ou le Koran » du *Dictionnaire philosophique* résume le livre de G. Sale.

89. *Mélanges*, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1961, p. 1038.

90. *L'Examen* paraît pour la première fois en 1767, mais Voltaire l'écrit, selon Jacques Van Den Heuvel, en 1746 et les dix-neuf premiers chapitres, auxquels cette citation appartient, ont vu le jour entre 1736 et 1746, *ibid.*, p. 1454.

91. *Observations historiques et critiques*, *op. cit.*, pp. 208-209.

Rousseau lit cette œuvre à laquelle il emprunte, selon J. Starobinski⁹², le passage concernant l'éloquence de Mohammed le prophète. Il s'agit de la citation suivante dans *l'Essai sur les langues*, chapitre XI :

Tel pour savoir lire un peu d'arabe sourit en feuilletant l'Alcoran, qui, s'il eut entendu Mahomet l'annoncer en personne dans cette langue éloquente et cadencée, avec une voix sonore et persuasive qui séduisoit l'oreille avant le cœur, et sans cesse animant ses sentences de l'accent de l'enthousiasme, se fut prosterné contre terre en criant, grand Prophète, Envoyé de Dieu, menez-nous à la gloire, au martyre (sic) ; nous voulons vaincre ou mourir pour vous.

Mentionnons enfin une source écossaise qui fournit à Montesquieu l'idée du despotisme oriental ; il s'agit de l'œuvre de Thomas Gordon : *Discours historiques, critiques et politiques sur Tacite*⁹³. Une traduction française des *Discours* est publiée en 1742, par Pierre Daudé. Dedieu voit dans le livre de Gordon la source de « tout ce que dit Montesquieu sur la Turquie, dans son livre V, chapitres 14 et 15 »⁹⁴. Quant à elle, M. Dodds affirme que cette idée vient des voyageurs Ricaut et Chardin⁹⁵.

92. *Essai sur les langues*, Gallimard, Paris, 1990, p. 252. Il est possible que ce sujet doive plus aux récits du père de Rousseau qu'à l'ouvrage de Sale. Cependant, on lit dans les *Observations historiques et critiques sur le Mahométisme* que les Arabes sont charmés par les rimes du Coran, l'harmonie des expressions, et que le Coran « est orné de figures hardies suivant le goût des Orientaux : ce style est animé par des expressions fleuries & sentencieuses [...] », *op. cit.*, p. 170.

93. Soulignons que, selon D. Oster dans sa préface, l'œuvre de cet auteur est pamphlétaire et que son *Discours* est virulent, voir Montesquieu, *Œuvres complètes*, Seuil, 1964, p. 527.

94. *Les Récits de voyages sources de l'Esprit des lois de Montesquieu*, Slatkine reprints, Genève, 1980, réimpression de l'édition de Paris, 1929, p. 142.

95. *Ibid.*, loc. cit.

Voltaire et les commerçants d'Orient

Le commerce joue aussi son rôle dans le développement de l'image de la civilisation islamique en Occident. Un commerçant anglais, Everard Fawkenner, fournit à Voltaire, durant son séjour en Angleterre, quelques informations à propos des mœurs orientales. Voltaire avait, pendant ce séjour, rendu plusieurs visites à cet homme d'affaires britannique qui venait de passer plusieurs années au comptoir d'Alep (Halab en Syrie). Le livre que Norma Perry lui a consacré nous renseigne sur ce qu'était l'existence des marchands anglais, français, italiens, qui vivaient totalement immergés en milieu musulman, adoptant le mode de vie oriental⁹⁶. Informé par Fawkenner, Voltaire compose *Zaïre* en 1732, qui donne une image favorable de la générosité et de l'humanité musulmanes. La dédicace de *Zaïre* à son ami anglais⁹⁷ a été critiquée : comment dédier une œuvre littéraire à un marchand, et de surcroît étranger ? A quoi Voltaire répond d'une manière ironique : « [...] ceux qui en ont été étonnés ne méritent pas qu'on leur dédie jamais rien »⁹⁸, et d'ajouter : ma vraie raison, c'est « la liberté de penser », liberté qui inspire une de ses plus belles œuvres de théâtre, *Zaïre*.

Un livre qui figure parmi les sources des écrivains des Lumières, particulièrement Voltaire, et le premier à faire découvrir à l'Europe l'Empire ottoman, la religion et la société musulmanes, les langues et les musiques orientales, est

96. R. Pomeau, « Les philosophes et l'Islam ou de la lettre A à la lettre M de l'*Encyclopédie* » in *Voltaire, the Enlightenment and the Comic Mode, Essays in honor of Jean Sarrailh*, Peterlang publishing, Inc., New York, 1990, p. 206.

97. N. Perry, « Sir Everard Fawkenner, friend and correspondent of Voltaire » in *SVCC*, vol. CXXXIII, 1975, p. 149.

98. Voir cette épître dédicatoire écrit en 1733 à la tête de la pièce, *Œuvres complètes*, op. cit., t. II, p. 26.

l'Histoire de l'Empire ottoman, dont le titre en anglais est *The History of growth and decay of the Othman Empire*, de Dimitri Cantemir. Ce livre est publié à Londres en 1734 et traduit en français par l'abbé Prévost en 1740. Voltaire fit l'éloge de « cet historien et se servit de ses écrits »⁹⁹, qui contribuèrent à modifier sa position à l'égard de l'histoire de l'Empire ottoman, surtout sous Mohammed II¹⁰⁰.

D'après P. Vernière, c'est en 1743 que Montesquieu achète le livre de D. Cantemir¹⁰¹. Selon Françoise Weil, il l'aurait acquis entre 1746 et 1747, et ce livre n'aurait « sans doute pas joué un grand rôle dans son information »¹⁰².

Les Sarrasins

Influencé par Pocock et Prideaux, Simon Ockley né en 1678, nommé en 1711 professeur d'arabe à Cambridge, écrit une *Histoire des Sarrasins*, publiée en deux volumes, l'un en 1708, l'autre en 1718¹⁰³, et traduit en français en 1748. L'ouvrage n'a eu aucun succès en France, non seulement à cause de son style sec et de sa narration plate, mais aussi selon Grimm parce que tous « les faits se ressemblent et sont cousus bout à bout sans liaison. On ne voit jamais la raison des événements qui occupent la scène. Point de réflexions, point de portraits, point de politique »¹⁰⁴. Il me semble que

99. F. Bléchet, « Lumières orientales » in *Dix-Huitième siècle*, n° 28, 1996, p. 17.

100. *Œuvres historiques*, op. cit., p. 1686.

101. « Montesquieu et le monde musulman », in *Actes du colloque de Montesquieu* tenu à Bordeaux en 1956, p. 173.

102. « Montesquieu et le despotisme » in *Actes du Colloque de Montesquieu*, *ibid.*, p. 194.

103. Pour plus d'éclaircissement sur la genèse de ce livre, voir « Memoir of Simon Ockley » pp. VII-XV, donné à la tête de l'édition de ce livre à Londres, chez Henry G. Bohn, 1848.

104. Grimm, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, 16 vol., Garnier frères, Paris, Paris, 1877, t. I, p. 159.

le titre de ce livre¹⁰⁵ aurait dû être « Histoire des premiers Musulmans » attendu que l'ouvrage commence avec la vie du Prophète et s'achève au milieu du règne des Ommeyyades. Abusé par ce titre, Diderot, dans son article « Sarrasins » de l'*Encyclopédie*, confond Musulmans et Sarrasins (voir plus loin le chapitre sur les données lexicologiques). L'ouvrage est cité par G. Sale dans son *Discours*. Il semble que Voltaire aussi l'ait lu, la comparaison qu'il établit entre le Prophète et Numa se trouvant déjà dans l'*Histoire des Sarrasins*¹⁰⁶. Mais les principaux philosophes ne mentionnent pas l'*Histoire des Sarrasins* lorsqu'ils parlent des Arabes ou des Orientaux.

Dans les *Pensées philosophiques*, Diderot est redevable de quelques idées sur l'islam au philosophe anglais Shaftesbury (né à Londres en 1671, mort à Naples en 1713) et à son livre *Inquiry Concerning Virtue or Merit* (1699), qu'il traduit l'année même de la parution des *Pensées philosophiques*¹⁰⁷, sous le titre *Essai sur le mérite et la vertu*, selon L. Versini.

En conclusion, les travaux anglais fournissent aux écrivains des Lumières de nombreuses idées sur le monde musulman. Mais certaines de ces œuvres, comme celles de Prideaux et de Gagnier, restent attachées à l'esprit de l'Occident chrétien et sont des ouvrages réactionnaires.

105. Le titre complet en anglais est *The history of Saracens ; comprising the lives of Mohammed and his successors, to the death of Abdelmelik, the eleventh caliph. With an account of their most remarkable battles, sieges, revolts, &c. Collected from authentic sources, especially arabic*. Ce livre est publié pour la première fois à Cambridge, entre les années 1708 et 1718, en deux volumes.

106. *Ibid.*, p. XIX.

107. Cf. l'introduction de L. Versini donnée à la tête des *Pensées philosophiques*, in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. I, p. 15.

IV RUPTURE AVEC LE REGARD LÉGUÉ PAR LE MOYEN-ÂGE

Les pages précédentes ont montré que, depuis le XII^e siècle, le discours européen sur le monde islamique ne se modifie pas. Seules exceptions : la *Bibliothèque orientale*, et surtout des travaux traduits de l'arabe portant sur l'histoire et la littérature. Il est vrai que dans cet énorme corpus une ouverture progressive est perceptible. Le seul livre dont on peut affirmer qu'il opère une réelle rupture avec le regard médiéval, jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, est *La Vie de Mahomed* écrit par le comte Henri de Boulainvilliers (1658-1722)¹⁰⁸. Il paraît pour la première et dernière (!) fois en 1730. Son titre complet est *La Vie de Mahomed ; avec des réflexions sur la religion mahométane, & les coutumes des musulmans*, et le troisième chapitre aurait été écrit par J. Gagnier (d'après Rachida El-Diwani) ou par un auteur anonyme (d'après D. Venturino, qui le traduit en italien en 1992)¹⁰⁹. Rappelons que Boulainvilliers est mort en 1722, et donc l'opinion de Venturino paraît plus vraisemblable, étant donné les attaques ultérieures de J. Gagnier¹¹⁰.

Cette *Vie de Mahomed* est une nouvelle approche de la civilisation islamique. Boulainvilliers utilise pour la première fois dans la langue française l'orthographe la plus proche de

108. Il y a deux orthographes pour ce nom : l'une avec *s* l'autre sans. Renée Simon, éditrice de ses œuvres philosophiques, choisit Boulainvilliers. *La Vie de Mahomed* porte cependant le nom de Boulainvillier.

109. D. Venturino, « un prophète 'philosophe' ? », in *Dix-Huitième siècle*, n° 24, 1992, p. 321.

110. La chercheuse égyptienne R. El-Diwani, en se référant à l'édition anglaise, semble suivre l'avis de N. Daniel dans *L'Islam et l'Occident, op. cit.*, p. 366.

la prononciation arabe du nom du Prophète, et défend Mohammed contre les accusations occidentales héritées du temps des Croisades. Le désir d'établir la vérité des faits le pousse à une « minutieuse étude des légendes, traditions, récits de tout ordre laissés par l'antiquité, sacrée ou profane »¹¹¹. Il tire aussi profit de la *Bibliothèque orientale* de Barthélemy d'Herbelot (surtout l'article « Le Coran »¹¹²), et regrette qu'un aussi précieux ouvrage n'ait vu le jour qu'après la mort de son auteur. On pourrait, écrit-il, « augmenter nos connaissances, & donner aiguillons à la paresse de nos sentiments, par la traduction fidèle de tant de monuments qui nous restent de la vertu de ces Arabes, que l'éloignement & la différence de religion nous font regarder comme des barbares »¹¹³. Bien que les sources de Boulainvilliers ne soient pas des sources arabes, il a pu écrire « le premier texte franchement pro-islamique produit par la culture européenne », dit D. Venturino¹¹⁴.

L'effort de Boulainvilliers dans *La Vie de Mahomed*¹¹⁵ a contribué à changer la perspective selon laquelle étaient abordés les musulmans, car l'auteur admire la personnalité du Prophète, non pas en tant que prophète, mais en tant qu'homme politique et jalon important de l'histoire de la civilisation humaine. Henri de Boulainvilliers est progressiste par rapport à ses contemporains. Il a eu le courage de dire que Mohamed

111. El-Diwani, *op. cit.*, p. 61.

112. R. Pomeau, *La Religion de Voltaire*, *op. cit.*, p. 157.

113. *La vie de Mahomed*, *op. cit.*, p. 8.

114. *Op. cit.*, p. 322.

115. Pour les autres livres de Boulainvilliers, voir Renée Simon, *Henry de Boulainvilliers, Œuvres philosophiques*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1973, pp. XVII & XVIII. Notons aussi qu'on a attribué à tort à ce comte le *Traité des trois imposteurs*. Les idées anti-religieuses de cet ouvrage montrent qu'il est impossible que Boulainvilliers ait écrit un livre comme celui-ci parce que ce *Traité* va à l'encontre de ses idées déistes. Bien entendu, il y a une autre fausse attribution qui se répète dans quelques travaux, à savoir celle de l'ouvrage *Histoire des Arabes*, que Moënès Taha-Hussein attribue inexactement à ce comte, voir *Présence de l'Islam dans la littérature romantique en France*, Le Caire, Dar Al-Maaref, 1960, p. 27. Il est très probable que Moënès répète le point

était un grand homme, et ose ainsi écrire, avant l'épanouissement de la philosophie des Lumières qui affirmera la relativité religieuse : « pour porter la connaissance de l'Unité de Dieu depuis l'Inde jusqu'à l'Espagne, & y détruire tout autre culte que le sien. Effets prodigieux ! & qui se rapportent mal à l'idée que l'on nous donne du même Mahomed ; comme Imposteur haïssable & malin, également rempli de défauts dans le corps & dans l'esprit ; & tel que ses accès d'épilepsie, qui naturellement ne devoient servir qu'à redoubler l'honneur de sa personne, ont été ménagés & employés à augmenter son déguisement, & à tromper les témoins les plus proches de sa conduite »¹¹⁶. Il convient cependant d'ajouter que la troisième partie de ce livre adopte le regard de l'Europe chrétienne à l'égard du Prophète, et n'a ni le style ni l'ouverture des deux premières parties.

Voltaire a bien lu *La Vie de Mahomed* et l'a critiquée plus tard à deux reprises : dans le *Catalogue du Siècle de Louis XIV* et dans une lettre du 21 décembre 1740 adressée à Frédéric II : « M. le comte de Boulainvilliers écrivit il y a quelques années la vie de ce faux prophète. Il essaya de le faire passer pour un grand homme que la providence avoit choisi pour punir les chrétiens (sic), et pour changer la face du monde »¹¹⁷. Dans le *Supplément à l'Essai sur les mœurs*, il critique l'opinion de Boulainvilliers selon laquelle la Providence envoie « Mahomet pour punir les chrétiens d'Orient, qui souillaient la terre de leurs querelles de religion, qui poussaient le culte des images jusqu'à la plus honteuse idolâtrie, et qui adoraient réellement Marie mère de Jésus [...] »¹¹⁸.

de vue de Raymond Francis dans son livre *Aspects de la littérature arabe*, surtout si on tient compte du fait que ce professeur, qui a longtemps travaillé au Caire, était en contact avec le chercheur égyptien. A ma connaissance l'*Histoire des Arabes* est de Marigny (1750).

116. *La Vie de Mahomed*, Changuion, Amsterdam, 1731, pp. 178 et 179.

117. Voltaire, *Correspondance*, *op. cit.*, t. II, p. 417.

118. *Essai sur les mœurs*, *op. cit.*, t. II, p. 915.

Voltaire changera d'avis plus tard. En 1767, il s'inspire directement de la *Vie de Mahomed* lorsqu'il écrit, sous la forme d'un songe, *Le Dîner du Comte de Boulainvilliers* en reprenant les idées de ce dernier sur la personnalité du Prophète. « Du moins Mahomet a écrit et combattu ; et Jésus n'a su ni écrire ni se défendre, déclare-t-il. Mahomet avait le courage d'Alexandre avec l'esprit de Numa ; et votre Jésus a sué sang dès qu'il a été condamné par ses juges. Le Mahométisme n'a jamais changé, et vous autres vous avez changé vingt fois toute votre religion »¹¹⁹. Voltaire fait aussi l'éloge de la philosophie de ce comte dans *Le Siècle de Louis XIV*¹²⁰ et dans un autre passage du même livre, il dit que Boulainvilliers est « le plus savant gentilhomme dans l'histoire ... »¹²¹. Ce livre se trouvait d'ailleurs dans la bibliothèque de Voltaire à Ferney¹²².

Montesquieu, qui possédait également un exemplaire de l'œuvre de Boulainvilliers¹²³, doit aussi sa connaissance de plusieurs exemples de coutumes des pays musulmans à cette même *Vie de Mahomed*, par exemple la coutume suivant laquelle « on ne mangeait pas la chair de cochon dans les pays musulmans »¹²⁴. De même, dans *l'Esprit des Lois* : « Le cochon, dit M. de Boulainvilliers, doit être très rare en Arabie, où il n'y a presque point de bois, et presque rien de propre à la nourriture de ces animaux ; d'ailleurs, la salure des eaux et

119. *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1240. Dans ce livre, l'écrivain imagine un dialogue entre le comte, la comtesse Boulainvilliers, un abbé et N. Fréret. Il paraît en 1767 et fait assez de bruit parce qu'il contient des idées hostiles à la religion chrétienne. On y trouve en résumé presque toute la philosophie de Voltaire hostile au fanatisme religieux et à la théologie, complice de la superstition.

120. *Œuvres historiques*, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1957, p. 924.

121. *Ibid.*, p. 1142.

122. R. S. Ridgway, « Les propagandes dans les tragédies de Voltaire », in *S. O. V.*, n° XV, p. 122.

123. L. Desgraves, *op. cit.*, p. 226.

124. Dodds, *op. cit.*, p. 47.

des aliments rend le peuple très susceptible des maladies de la peau »¹²⁵.

Quels sont les motifs qui ont poussé Boulainvilliers à entamer ce travail ? Il est vraisemblable qu'on puisse les attribuer à son déisme et sa recherche de la religion naturelle. Cet ouvrage met d'ailleurs en évidence la question de l'unité de Dieu, principe le plus important dans l'islam. N. Fréret (1688-1749), un ami très proche de Boulainvilliers, est aussi déiste. Voltaire, malgré sa mauvaise entente avec cet érudit et orientaliste, nous parle de la tendance déiste de la coterie de Boulainvilliers. Voltaire dit dans les *Lettres à S.A. Mgr le prince de ***** sur Rabelais et sur d'autres écrivains français accusés d'avoir mal parlé de la religion chrétienne que « certainement Fréret va trop loin : il renverse l'édifice, au lieu de le réparer ; il conduit comme tant d'autres [il s'agit de Boulainvilliers] le lecteur à l'adoration d'un seul Dieu sans la médiation du Christ »¹²⁶. Et pourtant Voltaire ne manque jamais lui non plus de renverser le même édifice.

Jean Ehrard donne une autre hypothèse : la recherche de la religion naturelle. Selon lui, Boulainvilliers « présentait au contraire de la vision occidentale à l'égard de Mohammed le prophète comme un apôtre de la religion naturelle »¹²⁷. Il me semble que la crise de conscience à l'égard d'un christianisme figé est la raison pour laquelle il entame cette œuvre.

Les informations rapportées par Boulainvilliers concernant la biographie de Mohammed me paraissent exactes. On peut pourtant relever quelques inexactitudes : il écrit par exemple que Zeïd est le cousin germain de Mohammed¹²⁸ ; en fait il était son esclave, et ensuite son fils adoptif, avant que le Prophète ne lui accorde la liberté de rejoindre ses parents.

125. *Œuvres complètes*, 2 vol., Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1951, t. II, p. 733.

126. *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1253.

127. *L'Idée de la nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, 2 vol., S. E. V. P. E. N., Paris, 1963, t. I, p. 459.

128. *Op. cit.*, p. 273.

Il y a donc des esprits éclairés qui peuvent dépasser les entraves dogmatiques mises sur la voie de compréhension des civilisations différentes. Ils ont essayé de briser le paradigme médiéval à l'égard de cette civilisation arabo-musulmane. L'ouvrage de Boulainvilliers représente un jalon dans la vision occidentale sur le monde islamique, un regard plus ouvert, qui marquera, environ trente ans plus tard, l'*Essai sur les mœurs*. Il est regrettable que ce type de recherche soit resté sans lendemain. Au contraire, l'ethnocentrisme occidental étouffera cette ouverture vers l'autre, et la *Vie de Mahomed* ne sera pas réédité. Mais la découverte du monde extra-européen et extra-méditerranéen avait ébranlé l'Europe, mettant « en crise l'universalité du christianisme et avait donc provoqué des résistances [...]. Obscure menace provenant du fond même de la Méditerranée, la religion islamique et son prophète avaient été exposés, dès le haut Moyen-Age, à un lynchage culturel. Le rejet de cette civilisation, à vrai dire presque inconnue, étrangère mais si dangereusement proche, fut un des éléments constitutifs de l'identité occidentale, de Poitiers à Lépante¹²⁹. » Malgré le rejet occidental de cette religion, pour des raisons politiques et religieuses, l'identité occidentale se forme à travers cet autre « détesté ».

129. D. Venturino, *op. cit.*, p. 322-323.

V LES MILLE ET UNE NUITS

Cependant, il me reste à considérer deux types d'ouvrages, les *Mille et Une Nuits* et les récits de voyageurs qui ont popularisé l'Orient. Grâce à ces œuvres, l'Orient est devenu à la mode dans la première moitié du XVIII^e siècle.

Les *Mille et Une Nuits* ont eu une influence capitale sur les écrivains du XVIII^e siècle. Rappelons d'abord que ces contes sont une œuvre anonyme, traduite en français pendant les années 1704-1711¹³⁰ par le célèbre arabisant A. Galland (1646-1715), qui occupa la chaire de professeur d'arabe au Collège Royal jusqu'à sa mort en 1715, et fut l'élève et le successeur de Barthélemy d'Herbelot. « Bien préparé par sa carrière d'orientaliste à sentir le charme des contes arabes, Galland était particulièrement qualifié pour faire apprécier à ses compatriotes le recueil des *Mille et Une Nuits* »¹³¹. Il est difficile d'accepter le point de vue de Dufrenoy selon lequel ces contes sont arabes, puisqu'ils comprennent des récits arabes, persans et indiens. Et il ne me semble pas que toute la Morale des Musulmans y soit répandue. On y apprend une

130. Selon J-C. Berchet, entre 1704-1717. Voir article « Orient » dans le *Dictionnaire européen des Lumières*, *op. cit.*, p. 808. G. May mentionne la même date, *op. cit.*, p. 9. Cette confusion de dates est due au fait qu'on mélange la date de la traduction et celle de la publication. Le point de vue de J.-C. Berchet mentionné ci-dessus est celui de P. Hazard ; G. May, par contre, souligne que la date de la publication des tomes XI et XII est 1717, c'est-à-dire deux ans après la mort de Galland. Voir la biographie donnée par J. Gaulmier au début des *Mille et Une Nuits* publiées chez Garnier-Flammarion, 1965. Notons aussi que cette traduction n'est pas complète, la première traduction complète de ces contes est celle de Mardrus (1899-1906).

131. M-L. Dufrenoy, *L'Orient romanesque en France, 1704-1789*, Beauchemin, Montréal, 1946, p. 29.

partie de leur théologie ; de plus, « le traducteur y a joint une infinité de remarques curieuses »¹³². Ces contes relevaient de la tradition orale, populaire ; ils ne faisaient pas vraiment partie de la culture des lettrés, mais étaient nés du seul plaisir de conter. Ces récits montrent à leur lecteur un Orient où il n'existe que polygamie, harem, eunuques, autrement dit, un Orient qui n'existe guère, ou plutôt un Orient musulman inventé, qui passera pour réalité dans l'imaginaire occidental de la Régence.

Les *Mille et Une Nuits* ne représentent donc guère la morale musulmane. Bien sûr, on y trouve des textes théologiques et des principes islamiques, mais dans un contexte parfois libertin. La lecture des *Mille et Une Nuits* est un grand amusement qui nourrit l'imagination. Le coq qui annonce l'aube, Shéhérazade qui réussit à faire de Shahraïar, l'ennemi des femmes, un homme doux ; Kamar al-Zaman, Katr AI-Nada, Aladin et son tapis volant, Sindbad le marin, tous deviennent des personnages célèbres. Il est nécessaire pourtant de souligner que ces contes sont romanesques et non une étude sérieuse sur la nature de la société et des mœurs musulmanes. A la vérité, les contes offrent un cadre et un style oriental où l'exotisme est clair. On trouve les génies, et « fées et monstres évoluent dans leurs histoires comme dans leur propre élément. Ils accomplissent des prodiges par des opérations magiques. Grâce à leur pouvoir surnaturel, ils opèrent à leur gré enlèvements et métamorphoses et s'entourent comme d'un cortège fantastique de songes, de talismans, d'objets doués de propriétés magiques ou de vertus particulières, de tout un arsenal d'accessoires merveilleux »¹³³. Les héros présentent « des traits considérés alors comme distinctifs du caractère oriental : fatalisme, courage, générosité, mais aussi cruauté, despotisme, esprit vindicatif »¹³⁴. Mais ils ont été créés pour être racontés

132. *Ibid.*, p. 35.

133. *Ibid.*, loc. cit.

134. *Ibid.*, p. 53.

par des conteurs qui cherchent à charmer les oreilles de leurs auditeurs orientaux au café ou au souk.

D'Orient arrivaient donc les plus beaux contes. Quand Shéhérazade « commença ses récits nocturnes et se mit à déployer, infatigable, les ressources infinies de son imagination, nourrie de tous les songes de l'Arabie, de la Syrie, de l'immense Levant ; quand elle peignit les mœurs et coutumes des Orientaux, les cérémonies de leur religion, leurs habitudes domestiques, toute une vie éclatante et bizarre ; quand elle indiqua comment l'on pouvait retenir et captiver les hommes, non par de savantes déductions d'idées, non par des raisonnements, mais par l'éclat des couleurs et par les prestiges des fables : alors toute l'Europe fut avide de l'entendre [...] »¹³⁵.

Montesquieu tire profit de l'influence de la traduction de cet ouvrage dans les milieux littéraires, sur les esprits clairvoyants et aussi les classes populaires. Il « mobilise à son profit le prestige de l'Orient qui depuis les *Mille et Une Nuits* éveille dans les esprits européens des rêveries exotiques et érotiques »¹³⁶. Selon F. Weil, il les aurait lues seulement en 1749 ; mais il les connaissait au moins « de façon indirecte »¹³⁷.

Voltaire en était particulièrement friand : il les aurait lus quatorze fois avant de composer lui-même des contes, où l'on retrouve les souvenirs nombreux de ses lectures¹³⁸. Il en subit clairement l'influence, et le lecteur perçoit aisément la présence des faits et des personnages de ces contes orientaux. Dans une lettre écrite à La Popelinière le 15 février 1761, Voltaire exprime son admiration pour les romans orientaux : « J'aime autant les romans orientaux, Monsieur, que je détes-

135. P. Hazard, *op. cit.*, p. 340.

136. C. Rommeru, *De la Nature à l'histoire : 1685-1794*, Pierre Bordas, Paris, 1985, p. 138.

137. J. Geffriaud Rosso, *Montesquieu et la féminité*, Libreria Goliardica editrice, Pise, 1977, p. 313.

138. El-Mektad, *op. cit.*, p. 146.

te les romans suisses »¹³⁹. Voyons des exemples du rapport entre ces contes orientaux et quelques œuvres romanesques de ce philosophe. *Zadig* (1747) se donne comme « histoire orientale » et l'on y trouve mention de l'île de Serendib, déjà mentionnée dans les *Mille et Une Nuits*. Sans parler de toutes les figures de style, qui, comme le remarque Jacques Van den Heuvel, reprennent celles des *Mille et Une Nuits*, ce qui « révèle chez Voltaire, malgré tout ce qu'il a pu en dire, une connaissance très poussée de ce genre de littérature, très en vogue à l'époque »¹⁴⁰. On y note aussi la présence de l'inévitable despote oriental, qui donne l'ordre d'empoisonner sa femme et de pendre son ministre, despote dont je vais parler plus tard.

Dans l'*Homme aux quarante écus*, Voltaire mentionne ces contes arabo-persans en relevant leur valeur romanesque qui attire l'admiration des femmes. Plusieurs personnages et maints épisodes du *Taureau blanc* ressemblent « assez aux contes des *Mille et Une Nuits* »¹⁴¹. On y lit par exemple que « toutes les dames versaient sur Amaside expirante leurs flacons d'eau de rose, d'œillet, de myrte, de bejon, de baume de La Mecque, de cannelle, d'amamon, de girofle, de muscade, d'ambre gris »¹⁴². Il s'agit là non seulement de parfums mais aussi de remèdes orientaux mentionnés dans les *Mille et Une Nuits*. Ce passage prouve que Voltaire s'inspire ici de la traduction de Galland : la dame « entra chez un droguiste, où elle se fournit de toutes sortes d'eaux de senteur, de clous de girofle, de muscade, de gingembre, d'un gros morceau d'ambre gris et de plusieurs autres épicereries des Indes ; ce qui

139. *Correspondance, op. cit.*, t. VI, p. 275. Il est probable que Voltaire veuille signifier par « les romans suisses » le roman de J.-J. Rousseau *La Nouvelle Héloïse*, que Voltaire ne manque pas de critiquer, voire de ridiculiser. Lire par exemple les Lettres à M. de Voltaire sur *La Nouvelle Héloïse* (ou *Aloïsa*) de Jean-Jacques Rousseau, *Mélanges, op. cit.*, p. 395 ; et Rousseau, *Correspondance*, 51 vol., Institut et Musée Voltaire, Genève, 1969, t. VIII, p. 222.

140. Voltaire, *Romans et contes, op. cit.*, p. 751.

141. *Mémoires secrets*, à la date du 11 mai 1774, Londres, 1780, t. VII, p. 171, cité par F. Beloffore ; Voltaire, *Romans et contes, op. cit.*, p. 1152.

142. *Romans et contes, op. cit.*, p. 539.

acheva de remplir le panier du porteur, auquel elle dit encore de la suivre »¹⁴³. Voltaire écrit ailleurs dans *Le Taureau blanc* qu'on « but beaucoup de vin d'Engaddi, de Tadmor et de Chiraz »¹⁴⁴. Or le vin de Chiraz apparaît plusieurs fois dans les *Mille et Une Nuits*. *Le Taureau blanc* représente l'exotisme oriental dans ses deux côtés, antique et moderne. Malgré le cadre de l'Orient antique de Babylone et de Memphis, il y a des éléments de l'Orient moderne, comme nous l'avons vu précédemment. Le serpent qui charme la belle Amaside ne ressemble-t-il pas aux conteurs des *Mille et Une Nuits* ?

Les œuvres romanesques ne sont pas seule à témoigner de l'influence de ces contes. Voltaire se sert également des *Mille et Une Nuits* dans ses écrits philosophiques. Dans l'article « Genèse » du *Dictionnaire philosophique*, Voltaire évoque un sujet tiré des *Mille et Une Nuits*, ce qui prouve bien l'influence de ces récits imaginaires sur lui :

On sait à quel point les incrédules triomphent de toutes ces histoires ; avec quel sourire dédaigneux ils en parlent ; comme ils mettent fort au dessus des *Mille et Une Nuits* l'histoire d'un Abi mélech amoureux de cette même Sara [...].

Voltaire reste conscient que ces contes sont des récits fictifs qui ne représentent pas réellement la société islamique. Il lit les *Mille et Une Nuits* avec l'esprit philosophique qui en mesure bien le contenu et qui cherche consciemment les limites entre l'imaginaire et le réel. Le philosophe écrit : « plus je relis les *Actes des Martyrs*, plus je les trouve semblables aux *Mille et Une Nuits*, je suis tenté de croire qu'il n'y a jamais que les chrétiens qui avaient été persécuteurs, pour la seule cause de la religion ». Il ne manque pas de faire appel à l'expression péjorative de « contes de *Mille et Une Nuits* »

143. Voir l'histoire des trois calandres fils de roi, et de cinq dames de Bagdad des *Mille et Une Nuits*. Les *Mille et Une Nuits*, 2 vol., éd. de G. Picard, Garnier, Paris, 1988, t. I, p. 76.

144. *Romans et contes, op. cit.*, p. 116.

lorsqu'il veut dénoncer quelque monstrueuse absurdité¹⁴⁵, ou se moquer de l'absurdité d'événements concernant la vie de Moïse dans le *Pentateuque*, comme dans l'*Examen de Milord Bolingbroke ou le Tombeau du fanatisme*¹⁴⁶.

Rousseau, lui aussi, a dévoré les *Mille et Une Nuits*. On trouve quelques allusions à ces récits dans *La Nouvelle Héloïse*. Dans la lettre II de la cinquième partie, on lit que Saint Preux évoque l'histoire de Sindbad le marin à propos de la vie paisible des campagnards en disant que « si quelqu'un de ces gens simples, honnêtes contents de leur sort récite à table les événements de sa vie, ce ne sont point les aventures merveilleuses du riche Sindbad racontant au sein de la mollesse orientale comment il a gagné ses trésors... » ; et dans la lettre V de la sixième partie du même roman : « Assurément la petite personne avoit lû les aventures des mille-et-une nuits ! ». L'influence de ces récits sur Rousseau est pourtant partielle et limitée à quelques expressions et termes appartenant à la culture orientale.

Diderot dans *Les Bijoux indiscrets*, mentionne les *Mille et Une nuits* au chapitre 33, « Seizième essai de l'anneau ». Le roman emprunte aux *Mille et Une nuits* un cadre oriental et traite un thème proche de celui de ces récits orientaux, surtout en ce qui concerne le fantasme sexuel. L. Versini note que ce roman a été écrit sur la proposition de Mme de Puisieux de Brocher en quinze jours comme une féerie érotico-exotique à la manière des *Mille et Une Nuits*¹⁴⁷. *L'Oiseau blanc*, conte bleu, est une sorte de conte de fées, où la couleur orientale est assurée par la présence d'eunuques, d'émirs et de la pittoresque chatouilleuse. Les *Mille et Une Nuits* dans la conception de Diderot est une œuvre d'imagination qui ne représente pas les mœurs orientales.

145. J. Van den Heuvel, *Voltaire dans ses contes*, Arman Colin, Paris, 1967, p. 181.

146. *Mélanges*, op. cit., p. 1029.

147. *Œuvres complètes*, 5 vol., Robert Laffont, 1996, t. II, p. 19.

VI VOYAGEURS DU LEVANT

Les voyages ont provoqué une double révolution qui allait ébranler le monde dans le tournant des XV^e et XVI^e siècles. Une révolution structurelle, les voyageurs rapportant alors dans leurs coffres les épices et l'or, et dans leur mémoire le récit de mœurs et institutions qui renversent toutes les vérités reçues¹⁴⁸.

Voyageurs diplomates

C'est au XVI^e siècle que commença en France la vogue du voyage en Orient, avec ceux de Jean Chesneau en 1549 en Egypte, à Jérusalem, et à Constantinople, ou du géographe français André Thevet en Egypte en 1552, dont il tirera les matériaux de sa *Cosmographie universelle* publiée à Paris en 1575. Thevet œuvre en faveur de l'alliance de la France avec l'Empire ottoman et par conséquent du prestige de l'islam.

En 1604, F. Savary (1560-1628), seigneur de Brèves, a fait un voyage en Orient et a consigné ses observations dans un livre intitulé *Voyage en Grèce, Terre sainte et Egypte, et aux royaumes de Tunis et Alger*, qui sera l'une des sources de Montesquieu¹⁴⁹. Ce diplomate au service d'Henri IV et de Louis XIII, se distingua surtout comme négociateur à Constantinople pour le renouvellement des capitulations. Il rapporta de ses missions en Orient de nombreux manuscrits

148. L. Althusser, *Montesquieu la politique et l'histoire*, P.U.F., Paris, 1959, p. 7.

149. Ce philosophe possédait l'édition de 1628, L. Desgraves, op. cit., p. 194.

turcs, persans et arabes, et fit exécuter de magnifiques caractères arabes d'imprimerie qui furent surtout utilisés pendant et après la Révolution¹⁵⁰. Colbert (1619-1683), encourageait les voyageurs désirant visiter l'Orient pour d'éventuelles conquêtes, ainsi que le suggèrent les rapports stratégiques remis périodiquement à l'administration royale par les Consuls de France en Afrique du Nord¹⁵¹.

Un voyageur anglais nommé Sir Paul Ricaut (ou Rycault) écrit en 1670 un ouvrage qui deviendra une source importante des écrivains des Lumières concernant l'histoire et la situation de l'Empire ottoman. Il s'agit de son livre *Histoire de l'état présent de l'Empire Ottoman*¹⁵². Ricaut remplit pendant onze ans les fonctions de consul anglais à Smyrne. Il mourut en 1700. Ce voyageur exerce une influence sur P. Bayle en ce qui concerne les mœurs musulmanes. On lit dans *Réponse aux questions d'un provincial* quelques citations tirées de Ricaut se référant au despotisme oriental.

Mais Ricaut influence surtout Montesquieu, qui s'inspire de son livre dans sa description de la Turquie, particulièrement l'idée du despotisme oriental et la condition des femmes dans l'islam. Ricaut a été « la principale source de Montesquieu pour la Turquie »¹⁵³. Le philosophe cite Ricaut dans quelques pas-

150. Voir Daniel Reig, *Homo orientaliste, la langue arabe en France depuis le XIX^e siècle*, série Islam-Occident, volume V, Maisonneuve & Larose, Paris, 1988, p. 52.

151. Cf. F. Berriot, *op. cit.*, p. 68.

152. Le titre complet de ce livre est *Histoire de l'état présent de l'empire Ottoman : contenant les maximes politiques des Turcs, les principaux points de la religion Mahométane, ses sectes, ses hérésies, & les diverses sortes de Religieux ; leur discipline militaire...* Nous rapportons ce titre selon la traduction de P. Briot, éd. de Sebastien Mabre, Cramoisy, Paris, 1770. Le livre paraît pour la première fois à Londres en 1669. La traduction française est publiée un an plus tard à Amsterdam. Montesquieu a dû utiliser l'édition d'Amsterdam de 1670. Ricaut est aussi l'auteur des deux ouvrages suivants sur la Turquie : *Histoire des trois derniers empereurs turcs, depuis 1623 jusqu'en 1659*, Londres, 1680 et *Histoires des Turcs depuis 1579 jusqu'en 1699*, Amsterdam, 1709.

153. *Ibid.*, p. 41.

sages de *l'Esprit des lois*, comme dans le livre III, chapitre IX, quand il parle du prince du gouvernement despotique. Précisons les occurrences de ces emprunts. Ricaut fournit à Montesquieu quelques informations erronées concernant les femmes dans la société islamique, particulièrement l'idée que l'islam considère les femmes comme étant dépourvues d'âme ; cette idée inexacte vient directement de ce voyageur qui écrit : « ... qu'elles n'ont point de principes de religion qui leur fasse espérer en l'autre vie des récompenses pour leurs bonnes actions, & qui leur fasse appréhender des châtimens pour les mauvaises, elles sont, à ce qu'on dit, les plus lascives femmes du monde, & les plus subtiles à inventer les moyens de contenter leur passion »¹⁵⁴. L'idée de l'enfermement des femmes chez Montesquieu vient des récits de Ricaut, surtout le chapitre IX, « Des Eunuques, des Eunuques noirs : de l'appartement des femmes ». Il est très probable que le point de vue de Montesquieu à propos de la polygamie et des concubines, qu'on lit dans les *Lettres persanes*, sont dues à Ricaut dans le chapitre XXI, « Des mariages, des divorces, & jusqu'où le concubinage est souffert parmi les Turcs ». Par rapport à l'idée du despotisme oriental, remarquons que l'opinion de Montesquieu selon laquelle le sultan dans les pays musulmans est « au-dessus de toutes les lois »¹⁵⁵, vient de Ricaut¹⁵⁶. L'image du despote oriental dans les *Lettres persanes* et dans *De l'Esprit des lois* est la même que l'image du sultan qu'on trouve dans *l'Histoire de l'état présent de l'Empire ottoman*, lorsque Ricaut dit que ce sultan est un homme « sans raison, sans vertu & sans mérite, dont les commandemens quelques injustes qu'ils soient, sont des loix ; les actions, quoiqu'irrégulières, des exemples ; &

154. Ricaut, *op. cit.*, p. 276.

155. Pour plus de détail sur ce sujet, voir le chapitre consacré à l'état politique du monde islamique vu par les philosophes où j'aborde le sujet du despotisme oriental.

156. *Op. cit.*, p. 279.

les jugements, surtout dans les affaires d'Etat, des résolutions auxquelles, on ne se peut opposer »¹⁵⁷.

A côté de ces deux idées à propos des femmes orientales et du despotisme, il y a un point de vue que Montesquieu reprend aussi de Ricaut selon lequel Mohammed « vint au monde circoncis afin de se mettre en parallèle avec Moïse, & quelques autres Patriarches dont les Juifs disent la même chose »¹⁵⁸. Comme Ricaut, Montesquieu, dans les *Lettres persanes* et *De l'Esprit des lois*, écrit Hali (pour Ali), Ramazan (pour Ramadan, mois du jeûne musulman).

Ces informations empruntées à Ricaut affaiblissent, me semble-t-il, les analyses de Montesquieu par rapport au monde islamique. Quoique l'*Histoire de l'état présent de l'Empire ottoman* contienne des informations importantes sur la société islamique, ce livre fait montre d'un esprit chrétien n'éprouvant que haine à l'égard de cette société islamique, comme on le constate dès les premières pages.

Rousseau trouve dans l'*Histoire de l'état présent de l'Empire ottoman*, un chapitre consacré aux « muets », chapitre VIII, « Des Muets et des Nains », auquel il se réfère en parlant des muets du sérail du Grand Seigneur dans le premier chapitre de l'*Essai sur l'origine des langues*.

Pèlerins et commerçants voyageurs

Mais ce sont surtout les voyages de Thévenot, Tavernier, Chardin et Bernier, qui, à côté de la traduction des récits des *Mille et Une Nuits*, renouvelleront l'image de l'islam héritée du Moyen Age, même si leurs récits sont des conséquences indirectes de leurs voyages, entrepris pour des raisons de commerce ou de pèlerinage en Terre Sainte.

157. *Op. cit.*, p. 2

158. *Ibid.*, p. 282.

On a depuis longtemps souligné le rapport entre ce goût des voyages, si remarquablement attesté dans la transition du XVII^e au XVIII^e siècle, et la formation de l'esprit philosophique. On y a vu l'action d'une causalité aussi simple qu'évidente, la philosophie serait issue notamment des idées répandues par les voyageurs¹⁵⁹. Les voyageurs en Turquie, en Perse et au Maroc rapportent en outre l'histoire du harem, des sérails de sultans, thème qui se répand dans quelques écrits du XVIII^e siècle.

Jean Thévenot publie en 1664 un livre dont le titre est *Voyage du Levant*. Ce voyageur curieux semble avoir été un auteur bien connu au XVIII^e siècle, car les écrivains de cette époque le citent souvent. Montesquieu « s'est servi du *Voyage du Levant*, dans la description qu'il donne de la prière des Mahométans »¹⁶⁰. Il est très probable que ce soit de lui que Montesquieu tienne l'évocation des prières des musulmans mentionnées dans les *Lettres persanes*.

Les deux voyageurs commerçants les plus importants sont Jean-Baptiste Tavernier (1605-1689) et Jean Chardin (1643-1713), qui avaient reçu une instruction plus vaste que celle des premiers voyageurs, malgré leurs intérêts commerciaux. J.-B. Tavernier, qui écrivit les *Six Voyages de Turquie et de Perse*, fut, d'après Voltaire, l'un des plus « grands voyageurs de son siècle », comme l'écrit S. Yerasimos dans l'introduction du récit de Tavernier. Ce voyageur est une des sources principales de Montesquieu, qui dit que Tavernier « explora l'Asie occidentale et l'Inde »¹⁶¹. Le voyage d'Usbek est celui de

159. Pour la relation entre les récits de voyageurs du levant et l'esprit philosophique, voir R. Pomeau, « Voyage et Lumières dans la littérature française du XVIII^e siècle », in *S. O. V.*, Institut et musée Voltaire, Genève, 1967, Volume LVII, p. 127.

160. M. Dodds, *Les Récits de voyages sources de l'Esprit des lois de Montesquieu*, *op. cit.*, p. 48.

161. Voir l'introduction de S. Yerasimos pour les *Six voyages de Turquie & de Perse*, François Maspero, Paris, 1981, p. 7.

Tavernier d'Ispahan à Smyrne par Erivan, et « la quasi-totalité des éléments puisés chez Tavernier se trouve dans des *Lettres persanes* »¹⁶². D'autre part Tavernier est une des références de Diderot dans *Les Bijoux indiscrets*, où on lit au chapitre 41, « Histoire des voyages de Sélim » : « C'est une mauvaise habitude que j'ai contractée en lisant Tavernier et les autres »¹⁶³.

Cependant, les récits des voyageurs les plus consultés par les philosophes du XVIII^e siècle sont ceux de Chardin, l'auteur d'un *Voyage de Paris à Ispahan* paru en 1686. Ce livre décrit d'une manière remarquable les milieux cultivés européens et devint une source importante concernant la civilisation musulmane. Reland l'affirme quand il dit que Chardin « a fort bien montré en quoi consistait la religion des Mahométans [...] »¹⁶⁴.

Montesquieu est redevable à l'ouvrage de Chardin en ce qui concerne sa pensée politique sur l'Orient : « J'ai trouvé dans Chardin ce développement de la singularité de détronement du dernier roi de Perse [...] »¹⁶⁵. C'est dans Chardin qu'il trouve la légende du tombeau « de la vierge qui a mis au monde douze prophètes » et la fameuse épée d'Ali à deux pointes »¹⁶⁶, et c'est aussi en grande partie à lui qu'il doit l'idée que l'islam est une religion charnelle¹⁶⁷. Le philosophe emprunte au récit du même voyageur quelques idées sur les concubines¹⁶⁸. M. Dodds souligne que Montesquieu s'était nourri de Chardin à l'époque de la composition des *Lettres persanes* et que ces idées sont devenues les siennes : depuis cette époque, le seul

162. Montesquieu, *Œuvres complètes*, op. cit., t. I, p. 1590.

163. *Œuvres complètes*, éd. L. Versini, op. cit., t. I, p. 684.

164. Reland, op. cit., p. XLIX.

165. *Œuvres complètes*, op. cit., t. I, p. 1360.

166. Martino, *L'Orient dans la littérature française du XVII^e et du XVIII^e siècle*, op. cit., p. 295.

167. J. Chardin, *Voyage de Paris à Ispahan*, 2 vol., La Découverte-Maspero, Paris, 1973, t. II, p. 57.

168. *Ibid.*, p. 58.

despotisme qui existât pour lui était le despotisme oriental¹⁶⁹. M. Dodds va plus loin à propos de l'influence de Chardin sur les idées de Montesquieu. Elle pense que Chardin, avant Montesquieu, avait réfléchi à l'influence de la religion sur l'esprit général d'un peuple et sur la prospérité d'un royaume. « [...] nous le voyons donc influencer la pensée du grand philosophe, non seulement par les faits qu'il rapporte, mais aussi par sa propre pensée. Je suis d'ailleurs persuadée que ce n'est pas par le seul endroit où Montesquieu a subi l'influence des idées de Chardin, et que la fameuse théorie de l'influence du climat sur les lois est en partie due à cet écrivain »¹⁷⁰. Les philosophes trouvèrent donc dans Chardin matière à réflexion et Montesquieu lui fit de nombreux emprunts. Précisons quelques idées prises de Chardin. Le chapitre II du deuxième volume du *Voyage* représente le contenu de la pensée de Montesquieu dans *De l'Esprit des lois* par rapport à la nature et au principe du gouvernement despotique : le gouvernement de Perse est « despotique et absolu, étant tout entier dans la main d'un seul homme, qui est le *Chef Souverain*, tant pour le Spirituel, que pour le Temporel, le Maître à pur & à plein de la vie & des biens de ses sujets »¹⁷¹ ? L'idée de Montesquieu concernant les appartements des femmes de sérail dans lesquels on enferme les « objets sexuels » qu'on lit dans les *Lettres persanes* vient de Chardin dans le chapitre XIV de la deuxième partie intitulée « des Eunuques », comme la haine des femmes envers les eunuques est empruntée au même chapitre. La persécution des Arméniens en Perse par Cha-Abas qui figure dans la lettre CXXI du même roman vient du chapitre II du deuxième volume.

169. Op. cit., p. 170.

170. *Ibid.*, p. 51.

171. *Voyages de Monsieur le chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient*, 3 vol., chez Jean Louis de Lorme, Amsterdam, 1711, t. II, p. 211. Signalons que cette édition est la première édition complète des récits de Chardin, dans laquelle les philosophes puisent leurs informations. Cette édition était très lue au XVIII^e siècle.

Quant à Voltaire, il ne doit à Chardin, selon G. Ascoli¹⁷², que sa connaissance de la poésie de Sadi grâce à la traduction donnée de quelques fragments de *Gulistan* et de *Bustan*. Chardin traduit quelques passages de ce poète dans le chapitre XII du deuxième volume intitulé « De la morale ». Mais Voltaire le romancier fait une erreur chronologique quand il écrit au début de *Zadig* que Sadi a vécu en 837 de l'hégire. Toutefois, Voltaire l'historien donne une date exacte de la période dans laquelle ce poète a vécu lorsqu'il écrit que Sadi est contemporain de Dante et qu'il est « le plus grand poète persan du XIII^e siècle »¹⁷³.

Chardin est aussi l'une des références de Rousseau, comme on le constate dans le *Dictionnaire de la Musique*, notamment dans l'article « Marche »¹⁷⁴. Rousseau « lut et copia pour sa protectrice [Mme Dupin] de nombreux récits de voyages et descriptions géographiques comme [...] de Chardin en Perse »¹⁷⁵. Les opinions de Rousseau concernant la richesse de la langue arabe dans l'*Essai sur l'origine des langues* sont dues aussi à ce voyageur. Rousseau utilise, en décrivant la nature de la langue arabe, les adjectifs que nous trouvons sous la plume de Chardin, et il écrit encore que les « livres qui parlent de cette langue, disent qu'elle a été si copieuse, qu'il y avait mille synonymes pour dire un *chameau*, ce qu'il faut entendre de tous les états, & de toutes les postures, où on le peut représenter. *Firousabad* Auteur persan, compte qu'il y a aussi mille mots arabes, pour dire épée [...]. » Chardin ajoutait en note qu'il y avait « de même cinq cens (sic) termes pour dire *lion*, quatre cens pour signifier la *calamité*, deux cens pour dire *du lait*, quatre vingt pour signifier le Miel »¹⁷⁶. Cette hyperbole sera reprise par Rousseau dans le chapitre IV

172. *Zadig*, op. cit., t. I, p. XXXVI.

173. *Essai sur les mœurs*, op. cit., t. II, p. 820.

174. *Œuvres complètes*, op. cit., t. V, p. 882.

175. *Ibid.*, t. I, p. 1413.

176. *Voyage de Monsieur le chevalier Chardin*, op. cit., t. II, p. 102.

« Des caractères distinctifs de la première langue et des changements qu'elle dut éprouver » et le chapitre V « De l'écriture ». Rousseau définit une langue type et applique ce modèle à l'arabe, qui, à côté de la richesse de vocabulaire, aurait peu de mots abstraits pour exprimer les rapports différents. Elle aurait beaucoup d'irrégularités et d'anomalies, elle négligerait l'analogie grammaticale pour s'attacher à l'euphonie, au nombre, à l'harmonie, et à la beauté des sons ; et au lieu d'arguments elle aurait des sentences, elle persuaderait sans convaincre et peindrait sans raisonner. A mon avis, cette idée, prise de la description de Chardin, pourrait plus tard, mal interprétée, devenir une des idées favorables à la colonisation des pays orientaux sous prétexte de civiliser les habitants de ces pays dont la langue, et par conséquent les gens qui la parlent, manquent de la possibilité de raisonnements et d'arguments. Les sources des voyageurs peuvent donc receler des pièges.

Rousseau choisit des extraits de ces récits pour Mme Dupin selon l'édition d'Amsterdam de 1711. Dans ses notes du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), il compare Chardin, en tant que voyageur, à Platon. Et dans *La Nouvelle Héloïse*, l'auteur mentionne dans la lettre III de la cinquième partie un proverbe tiré du livre de Chardin d'après l'édition d'Amsterdam de 1711. On lit une longue citation prise de Chardin dans *Emile ou l'Éducation*, livre IV¹⁷⁷. Dans le livre III, chapitre 8, du *Contrat Social*, en parlant du rapport entre le climat et la consommation des gens des pays chauds, Rousseau doit à Chardin un passage sur la manière de vivre des Persans et le lien entre la sobriété des peuples et la fertilité des terres. Il emprunte également à Chardin le sujet de Poul-Serrho¹⁷⁸

177. *Œuvres Complètes*, op. cit., t. I, p. 457.

178. L'origine arabe de ce mot est Serrhatte, qui signifie le chemin, et dans ce contexte il s'agit d'un chemin au milieu de l'enfer. Le mot rapporté par Chardin est Poul Serraha comme nous allons le montrer bientôt.

c'est-à-dire ce pont qui est sur le feu éternel, pont qu'on peut appeler, selon la tradition islamique, le troisième et dernier examen, et le vrai jugement dernier, parce que c'est là où se fera la séparation des bons d'avec les méchants. Rousseau reprend ce Poul-Serrho en deux endroits : dans le quatrième livre d'*Emile*, où il cite longuement Chardin comme sa référence¹⁷⁹, et dans le troisième dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques* où il écrit :

Leurs trames après le succès meurent avec leurs complices auxquels ils n'ont rien tant appris qu'à ne pas craindre dans l'autre vie ce Poul-Serrho des Persans objecté par J.J. à ceux qui disent que la Religion ne fait aucun bien¹⁸⁰.

Ce passage est tiré de Chardin : « Qu'après cet examen à la Balance, tous les corps iront passer sur un Pont qui est étendu sur le feu éternel : Pont qu'on peut appeler, disent-ils, le troisième & dernier examen, & le vrai Jugement final, parce que c'est-là où la séparation sera faite des Bons d'avec les Méchants (sic) ; ils appellent ce Pont Poul Serrha, mot qui signifie Pont sur le milieu du chemin »¹⁸¹.

Chardin exerce une influence importante sur Rousseau à propos de l'Orient, et il me semble que quelques informations de Rousseau concernant certaines habitudes et traditions orientales sont prises uniquement de la *Relation* de ce voyageur. Mais les autres sujets concernant les musulmans dans les œuvres de Rousseau sont tirés, à mon avis, des récits de son père qui travailla sept ans à Constantinople en tant qu'horloger au sérail de la Sublime Porte, d'après le livre I des *Confessions*. Il me paraît que les récits d'Isaac Rousseau sur les habitudes des musulmans restent dans la mémoire de Jean-Jacques jusqu'à l'*Essai sur l'origine des*

179. *Ibid.*, t. IV, note de Rousseau pp. 634 et 635.

180. *Ibid.*, T. I, p. 968.

181. *Op. cit.*, t. II, p. 325

langues où on lit le passage déjà cité qui témoigne de sympathie envers les musulmans et leur réaction à l'audition du Coran.

L'œuvre de Chardin montre un voyageur plus ouvert et plus savant que les autres voyageurs de son temps, mais à la recherche de ce qui peut nourrir son imagination sur l'Orient. Une imagination pleine de l'image horrible de ces « mahométans » ennemis de Jésus-Christ. Ce ne sont pas seulement les termes qu'il utilise pour désigner le Prophète comme « imposteur » ou « faux prophète » qui marquent une continuité avec l'image médiévale, mais aussi son interprétation de quelques expressions de manière négative, nourrissant cette image hideuse de l'Orient musulman. Il écrit par exemple que « Les Arabes, & les Turcs appellent les Persans, Agem, la Perse Agemeslaan, mot qui peut dire Etranger, & aussi Barbare »¹⁸². En fait, le mot arabe « Adjem el-essane » (et non pas Agemeslaan comme on le trouve dans le texte précédent) signifie seulement en arabe la langue étrangère. Ce mot désigne aussi les non-arabophones, sans la notion négative de « barbare » que Chardin invente.

Voyageurs missionnaires

Montesquieu, lors de sa préparation de l'*Esprit des lois*, fait par ailleurs des emprunts à un voyageur missionnaire, P. Ducerceau (1670-1730), qui écrit *Histoire de la dernière révolution de Perse* (1728). M. Dodds signale que le père Ducerceau n'alla jamais lui-même en Perse, mais qu'il travailla sur les mémoires du Père Jude Krusinski, jésuite polonais, qui y avait fait un long séjour. Ces mémoires embrassent les années 1694 à 1725¹⁸³. Dans *De l'Esprit des lois*, le

182. *Op. cit.*, t. II, p. 5.

183. *Op. cit.*, p. 37.

philosophe prend de cette relation l'idée de la crainte comme principe du gouvernement despotique et emprunte aussi le thème de la fantaisie du prince de ce gouvernement à propos de l'application des lois, comme on lit dans le livre III, chapitre 9.

La Relation du Voyage de Poncet devint la base de tout le troisième chapitre du vingt-quatrième livre de *l'Esprit des lois*. Ce voyageur exerça la médecine au Caire à la fin du XVII^e siècle, et voyagea en Ethiopie pour en soigner l'Empereur. Il n'était pas seulement médecin mais jésuite, le premier à entrer dans ce pays – les jésuites désiraient depuis longtemps entrer dans cette région¹⁸⁴. Les récits de ce missionnaire conduisent Montesquieu à exagérer le despotisme oriental.

Il reste un voyageur, moins souvent mentionné, dont le travail est pourtant une référence de Diderot dans quelques articles de *l'Encyclopédie* en ce qui concerne la civilisation islamique ; il s'agit de l'abbé Sevin, qui était membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Sevin arrive à Constantinople en 1728 pour y chercher des manuscrits arabes, latins, grecs, persans et turcs. Avec l'aide du marquis de Villeneuve, ambassadeur de France à Constantinople, l'abbé Sevin parvint à rassembler en moins de deux ans plus de six cents manuscrits qui furent destinés à la Bibliothèque du Roi. A la suite de ces acquisitions, on assiste à partir de 1728, à un grand mouvement de traduction de ces manuscrits arabes, persans et turcs en français¹⁸⁵.

184. M. Dodds, *op. cit.*, p. 61.

185. Voir l'article « Bibliothèque », t. II, de *l'Encyclopédie*.

Voyageurs plus instruits

Tournefort dans sa *Relation d'un voyage au Levant*, 1717, est une des sources de Montesquieu dans *De l'Esprit des lois*, bien qu'il n'emprunte à Tournefort qu'une seule citation dans le livre VI, chapitre 2. Les encyclopédistes, en parlant de l'Orient, se réfèrent à ce voyageur comme dans l'article « Serrail ». Ces récits sont aussi la seule source de l'article « Ramadan ou Ramazan », signé Jaucourt, qui transcrit ce qu'écrit Tournefort.

Pour sa part, Bernier, qui était philosophe et médecin, marque une étape importante de l'esprit clairvoyant des voyageurs. Il a reçu une bonne instruction, et écrit en 1655 un *Voyage au Cachemire*. Dans *De l'Esprit des lois*, il y a plusieurs citations prises de Bernier. Selon Ascoli¹⁸⁶, Voltaire doit aussi à Bernier le chapitre XI intitulé « Le Bûcher » de *Zadig*.

Malgré l'exagération des voyageurs du Levant, leurs descriptions ont contribué à ouvrir l'esprit européen à l'autre et ont pu dissiper beaucoup de préjugés sur l'Orient répandus en Europe. Grâce à eux, l'Orient est passé du dénigrement, pour des raisons historiques et culturelles, à l'engouement. R. Gérard constate une même « tendance dans les relations des grands voyageurs et dans les œuvres de leurs compilateurs. A mesure qu'on va du XVII^e au XVIII^e siècle, on passe du dénigrement à l'engouement. Tavernier et Bernier sont encore pleins de réticence »¹⁸⁷.

A côté de cette contribution à l'esprit d'ouverture sur l'Orient, les voyageurs enrichissent la langue française de nou-

186. *Zadig*, *op. cit.*, t. I, p. XXXVI.

187. R. Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Didier, Paris, 1963, p. 74.

veaux termes concernant les habitudes orientales. Le dictionnaire de Trévoux dans l'édition de 1762 ajoute quelques nouveaux mots dans ce domaine précisant que le mot *Muphti* est un « terme de relation » comme on lit dans l'article « Muphti ». Cet enrichissement est évident aussi dans la terminologie nouvelle de différentes plantes et pierres précieuses. Il est nécessaire de rappeler néanmoins que le but essentiel de ces voyageurs n'était pas la découverte et l'ouverture sur l'autre, mais qu'ils avaient des objectifs commerciaux et politiques. Tavernier était un commerçant protestant qui voyagea à Constantinople et en Palestine avec une mission en faveur du père Joseph du Tremiay. J. Chardin avait un but essentiel : le commerce ; il obtint le titre de « marchand du roi » auprès du Shah de Perse et fut agent de la compagnie orientale anglaise.

Les voyageurs dont j'ai parlé ne sont pas les seuls voyageurs du Levant au XVIII^e siècle, jusqu'au début de la deuxième moitié du siècle. J'ai laissé de côté ceux qui ne sont pas des références par rapport à la civilisation islamique pour les auteurs des Lumières, bien qu'il y en ait qui ont bien parlé de l'Orient comme l'abbé Le Mascrier dans son œuvre intitulée *Idee du gouvernement ancien et moderne de l'Egypte*¹⁸⁸ ; et le sieur Granger dans sa *Relation du voyage fait en Egypte en l'année 1730*, qui parut en 1745.

Critique des récits de voyageurs

Il est à remarquer que les écrivains puisent beaucoup d'informations sur l'Orient dans les écrits des voyageurs ; pourtant ils ne sont toujours d'accord avec les informations rapportées

188. Le titre original est *Description de l'Egypte contenant plusieurs remarques curieuses sur la géographie ancienne et moderne de ce païs (sic), sur ses monuments anciens, sur les mœurs, les coutumes & de la religion des Habitants, sur le gouvernement & le commerce, sur les animaux les arbres, les plantes...* Cette description est composée d'après les mémoires de Monsieur de Maillet, ancien consul de France au Caire, par l'abbé Le Mascrier. Ce titre suit l'édition de La Haye, chez Isaac Beaugard, 1740.

par les voyageurs. Montesquieu accepte sans hésitation les récits des voyageurs. Voltaire doute parce qu'il cherche les faits vraisemblables, ce qui l'amène à critiquer quelques avis de Montesquieu basés sur les récits de voyages comme dans son *Commentaire sur l'Esprit des Lois* ou dans le *Supplément du Siècle de Louis XIV*. Il considère que ces relations sont « fausses »¹⁸⁹. Ainsi il critique certains voyageurs qui prennent « quelques coutumes particulières au sérail de Constantinople pour les lois générales »¹⁹⁰. Ces réticences de Voltaire donnent plus d'authenticité à ses écrits par rapport à ceux de Montesquieu qui traitent de sujets orientaux. Voltaire critique les récits de voyageurs qui affirment qu'« il n'y a pas de propriété privée et d'héritage en Turquie et en Perse », en comparant leurs écrits à sa lecture du Coran¹⁹¹. Dans un autre passage, *Qu'il faut savoir douter, éclaircissements sur l'histoire de Charles XII*, il met en doute les relations d'Orient et considère que ce sont des sottises :

On imprime tous les jours cent sottises semblables sur les coutumes des Orientaux ; et pour un voyageur comme Chardin, que de voyageurs comme Paul Lucas, et comme Jean Struys, et comme le jésuite Avril, qui baptisait mille personnes par jour chez les Persans, dont il n'entendait pas la langue, et qui vous dit que les caravanes russes allaient à la Chine et revenaient en trois mois¹⁹² !

Voltaire est certain alors que si l'on « retranchait des énormes compilations de voyages ce qui n'est ni vrai, ni utile, ces ouvrages et le public y gagneraient »¹⁹³. La critique visant les récits des voyageurs devient évidente dans *La Défense de mon oncle*, un des derniers écrits de Voltaire.

189. *Œuvres historiques, op. cit.*, p. 1246.

190. *Ibid.*, loc. cit.

191. Ed. R. Pomeau, *op. cit.*, t. 1, p. 832.

192. *Œuvres historiques, op. cit.*, p. 315.

193. N. Broc, *La Géographie des philosophes, Géographes et voyageurs français au XVIII^e siècle*, Université de Lille III, Lille, 1972.

« Voilà comme les voyageurs prennent probablement tous les jours un abus de la loi pour la loi même, une grossière coutume du bas peuple pour un usage de la Cour. J'ai entendu souvent mon oncle parler sur ce grand sujet avec extrême édification. Il disait que sur mille quintaux pesant de relations et d'anciennes histoires, on ne tirerait pas dix onces de vérité ¹⁹⁴. » Rousseau a une opinion différente à l'égard de la relation de voyage. Il refuse les contes des voyageurs, simplement parce qu'ils exagèrent et ne donnent pas la vraie image de l'Orient. Il écrit dans *Emile*, livre V :

C'est trop d'avoir à percer à la fois les préjugés des auteurs et les nôtres pour arriver à la vérité. J'ai passé ma vie à lire des relations de voyages, et je n'en ai jamais trouvé deux qui m'aient donné la même idée du même peuple. En comparant le peu que je pouvais observer avec ce que j'avais lu, j'ai fini par laisser là les voyageurs et regretter le temps que j'avais donné pour m'instruire à leur lecture, bien convaincu qu'en fait d'observations de toute espèce il ne faut pas lire, il faut voir.

Rousseau n'était pas le seul à se plaindre que tant de livres fassent négliger « le livre du monde ». L'auteur de l'article « Voyageur » de l'*Encyclopédie* reproche aux relations d'être habituellement infidèles, à tel point qu'il croit nécessaire de désigner nommément les quelques voyageurs dignes, selon lui, d'être crus. On doit pourtant considérer les dates, et noter que la critique de Rousseau formulée en 1753 dans les notes du *Discours sur l'inégalité* ou en 1760 dans l'*Emile* « eût été moins justifiée une décennie plus tard » ¹⁹⁵. M. Duchet s'accorde avec R. Pomeau pour dire que Rousseau montre un mépris général pour les récits de voyageurs, à l'exception des relations de Chardin « qui a voyagé comme Platon » ¹⁹⁶. Ainsi les récits de

194. Ed. de J.-M. Moureaux, Librairie Slatkine-Champion, 1978, p. 186.

195. R. Pomeau, « Voyage et Lumières dans la littérature française du XVIII^e siècle », *op. cit.*, p. 1281.

196. *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, F. Maspero, Paris, 1971, p. 98.

voyageurs peuvent être vraiment instructifs s'ils sont écrits par un voyageur-philosophe. Rousseau imagine donc « un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de trempe, voyageant pour instruire leurs contemporains », dans une de ses notes sur le *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Notons aussi que Rousseau doit beaucoup à l'*Histoire générale des voyages*. Cependant, les idées de Rousseau tirées de ces relations de voyages concernent essentiellement les mœurs et les habitudes des habitants d'Amérique et d'Afrique noire, et non pas celles du monde musulman ¹⁹⁷.

On peut conclure, à la fin de ce chapitre, que la bibliothèque des écrivains des Lumières suit deux tendances : l'une dévote et pleine encore des préjugés du Moyen-Age envers le monde islamique ; l'autre est celle des protestants, voyageurs et écrivains anglais où l'héritage historique côtoie de nouvelles idées. Toutefois, on peut se demander comment il est possible de fonder, sur le témoignage des voyageurs, une science certaine du monde et des peuples qui l'habitent ¹⁹⁸.

Après ce parcours des sources des écrivains des Lumières sur la civilisation islamique, passons à quelques définitions de mots qui ont rapport avec cette culture et qu'on trouve sous leur plume.

197. Voir Jean Morel, « Recherches sur les sources du *Discours sur l'inégalité* », in les *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, t. V, p. 190.

198. *Dictionnaire européen des Lumières*, *op. cit.*, article « Voyages et Voyageurs ».

CHAPITRE II

REMARQUES LEXICOLOGIQUES

Abordons ici ce qu'on peut appeler l'*histoire de la langue française au XVIII^e siècle par rapport aux mots clés concernant l'Orient musulman*. Ce chapitre traite de l'histoire culturelle et linguistique de quelques termes concernant l'Orient, qui montre lexicalement la réception de la culture islamique dans la littérature française jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. La méthode suivie est alphabétique et basée sur la définition du mot selon les différents dictionnaires du XVIII^e siècle, illustrée d'exemples tirés de quelques auteurs des Lumières. Ce chapitre s'efforcera de préciser la définition des termes désignant les musulmans ou quelques notions fondamentales concernant le monde arabo-musulman à travers les perspectives occidentales au XVIII^e siècle.

Arabes

Ce mot est utilisé comme nom et adjectif. La langue française connaît l'adjectif *arabe* depuis 1680. Le nom revêt deux significations. L'une – on doit alors l'écrire avec une lettre majuscule – pour désigner une personne qui habite ou qui est née en Arabie. Selon cette définition, l'Arabe ne signifie pas au XVIII^e siècle l'arabophone, mais celui qui est de race arabe, cette définition excluant les Arabes qui ont adopté la langue arabe comme les Egyptiens, les habitants d'Afrique du Nord... Voltaire l'utilise, dans l'article « Arabes » de son *Dictionnaire philosophique*, pour désigner le peuple arabe d'origine sémite et originaire d'Arabie : « Les Arabes [...]

ont subjugué cent peuples, depuis l'Inde jusqu'à la Garonne ; et ayant ensuite perdu leurs conquêtes, ils se sont retirés dans leur pays sans s'être mêlés avec d'autres peuples. »

A côté de ce sens qui implique l'ethnie, il y a une connotation péjorative de ce mot quand il est utilisé comme adjectif signifiant un homme qui exige avec une extrême dureté ce qui lui est dû, selon le *Dictionnaire de l'Académie* (1762). A la fin du XVII^e siècle, le même mot signifiait l'homme avare, toujours selon le *Dictionnaire de l'Académie* (1694), et le dictionnaire de *Furetière* (1696), qui lui donne le sens d'avare, cruel, tyran. Notons que le *Dictionnaire de l'Académie* élimine l'avarice et met la dureté à sa place. Peut-on dire alors qu'il y a un changement de traitement du sujet arabe entre la fin du XVII^e siècle et la deuxième moitié du XVIII^e siècle ? Il est en tout cas rare de lire chez les philosophes une phrase où l'adjectif *arabe* est employé péjorativement. Il existe un autre adjectif, *arabique*, qui est relatif à l'Arabie ou aux Arabes. Le *Dictionnaire de l'Académie* (1694 et 1762) ne mentionne pas cet adjectif. *Furetière*, par contre, l'utilise en donnant les exemples suivants : la gomme arabique, la langue arabique. Les écrivains l'utilisent pour désigner tout ce qui appartient aux Arabes ou à l'Arabie, et on ne trouve pas l'adjectif *arabique* qui a dû laisser la place à *arabe*. Diderot parle, dans son article « Chiffre » de l'*Encyclopédie*, des « chiffres arabes » ; Voltaire écrit, dans l'article « Arabe » du *Dictionnaire philosophique*, que Moïse épousa une « fille arabe ».

Presque toutes les définitions de ce terme données au XVIII^e siècle distinguent les musulmans des Arabes en donnant une définition ethnique, comme déjà souligné. L'article « Persans (dynasties) », de l'*Encyclopédie*, attribué à Diderot, montre clairement cette distinction : « la race des Schekkans a produit trente-un rois, dont le dernier s'étant fait abhorrer de ses sujets par son gouvernement tyrannique, fournit aux Arabes & aux Mahométans le moyen de soumettre la Perse à leur domination ».

Il faut ajouter que les philosophes dépassent les différentes définitions qui ont en général un sens péjoratif. Prenons, à côté des définitions précédentes, celle du *Dictionnaire comique, satyrique, critique...* où arabe signifie « dur, inexorable, sans pitié, usurier, avare ; un homme sans miséricorde, charité, ni compassion ». Ce *Dictionnaire* cite les deux vers suivants des *Satyres* de Despreaux qui montrent clairement que le mot arabe est utilisé péjorativement dans le discours occidental :

Endurci toi le cœur, sois Arabe, corsaire.
Injuste, violent, sans foi, double faussaire.

Malheureusement, cette signification péjorative n'a pas complètement disparu de nos jours, et plus particulièrement dans ce moment de tension entre les mondes occidental et oriental.

La langue française du XVIII^e siècle ne connaît pas encore le mot *arabisant* qui paraît au milieu du XIX^e siècle pour désigner un spécialiste de sujets arabes comme Scaliger, Barthélemy d'Herbelot, A. Galland, Savary, Silvestre de Sacy. On utilisait le terme *érudit*. Le mot *arabisme* paraît aussi très tardivement, en 1863.

Aschariouns ou Aschariens

C'est une entrée qu'on trouve dans l'*Encyclopédie*. Cet article porte un astérisque, c'est-à-dire qu'il est écrit par Diderot ou plutôt, copié par lui de la *Bibliothèque orientale*, accompagné d'un petit commentaire. Il y évoque la doctrine et les disciples d'Achari, l'un des plus grands et célèbres docteurs musulmans. Diderot, suivant de façon évidente Barthélemy d'Herbelot, interprète les versets 284 et 286 de la deuxième sourate du Coran : « Il pardonne à qui il veut ; il punit qui il veut. Dieu est puissant sur toute chose », qui devient sous la plume de Barthélemy d'Herbelot et de Diderot : « Dieu pardonne à qui il lui plaît, et cela, parce qu'il est le tout-puissant, et peut disposer de toutes choses selon

son plaisir ». Comme le remarque R. Kempf, « ainsi le soupçon est-il jeté sur le Dieu de Mahomet, être de désir et de caprice »¹.

Coran (Le)

Dans la littérature française du XVIII^e siècle, ce mot a quatre transcriptions : *Alcoran*, *Le Koran*, *L'alkoran* et *Le Coran*. La première orthographe suit la tradition linguistique telle qu'on la trouve, par exemple, dans l'*Encyclopédie*, et la deuxième vient de l'anglais. Ces deux transcriptions se trouvent chez Voltaire. La troisième, *l'alkoran*, se lit parfois dans l'*Encyclopédie*, dans l'article « Sonna ». La dernière orthographe, *Le Coran*, qui survivra en français, se trouve très rarement dans cette littérature malgré l'existence de ce mot en français depuis la *Bibliothèque orientale*. Il me semble que l'usage de cette dernière graphie progresse lentement dans la littérature du XVIII^e siècle parce que l'utilisation traditionnelle *Alcoran* domine encore. Selon R. Kempf, la continuation de l'usage d'*Alcoran* ne serait pas « innocente »². Barthélemy d'Herbelot s'en est, le premier, justifié : « on pourrait renvoyer ce titre à celui de Coran : car la première syllabe de ce mot n'est qu'un article, et l'on pourrait aussi bien dire le Coran que l'Alcoran parce qu'il n'y a personne qui ne sache que l'Alcoran est le livre dans lequel la Religion des musulmans est comprise, et qui ne soit persuadé que Mahomet en est l'auteur. On en parlera ici sous le titre que le vulgaire lui donne »³. Kempf attribue cette désignation à l'usage traditionnel : « Voici donc, au lieu du livre (en arabe) un livre dont la désignation populaire offre l'avantage de sonner faux : l'*Alcoran*. Si l'orientaliste n'avait, en l'occurrence,

1. « Diderot aux prises de l'Orient », *op. cit.*, p. 37.

2. *Ibid.*, p. 38.

3. Article « Alcoran » de la *Bibliothèque Orientale*, cité par Kempf, *ibid.*, loc. cit.

baissé les bras, il aurait pu doctement déplorer que le redoublement de l'article mît en exergue l'unicité de la Révélation coranique ».

A mon avis cependant, l'orthographe *Alcoran* pourrait être la transcription la plus proche de la prononciation arabe, car un francophone ne se rend pas forcément compte que « al » est l'article défini en arabe, et qu'il y a donc un redoublement d'article. Remarquons aussi que le T.L.F donne la transcription suivante, *al-Qur'an*, pour ce mot, qui est la plus proche de la prononciation correcte de l'arabe.

Hagariens

Ce mot se dit pour désigner les Arabes avec une connotation péjorative car le terme fait allusion à Hagar, la femme d'Abraham, autrement dit la servante. Le *Dictionnaire de Trévoux* donne une définition plus détaillée selon laquelle ce mot a un sens ethnique. Les *Sarrasins* sont alors : « des peuples descendants d'Ismaïl, & par lui d'Agar & d'Abraham, servante de Sara femme d'Abraham, ils se sont appelés (sic) sarrasins, comme s'ils étaient fils de Sara & d'Abraham ».

Voltaire désigne les Arabes par le mot *Hagariens* dans la *Philosophie de l'Histoire*. On trouve sous sa plume le terme *Ismaélites* comme synonyme d'Arabes : « Si ces Ismaélites ressemblaient aux Juifs par l'enthousiasme et la soif du pillage, ils étaient prodigieusement supérieurs par le courage, par la grandeur de l'âme, par la magnanimité : leur histoire, ou vraie ou fabuleuse, avant Mahomet, est remplie d'exemples d'amitié tels que la Grèce en inventa dans les fables de Pylade et d'Oreste, de Thésée et de Pirithoüs »⁴. A l'acte I, scène II de sa tragédie *Mahomet*, il fait allusion à cette désignation lorsque Zopire dit à Phanor :

4. *Essai sur les mœurs*, *op. cit.*, t. I, pp. 260-261.

Protégiez d'Ismaël les généreux enfants.

Ce mot s'écrit quelquefois *Agar*, comme dans l'article qui porte le même nom dans les *Questions sur l'Encyclopédie* de Voltaire, où l'auteur soutient que les Arabes sont « les descendants en droite ligne d'Ismaël ».

Rousseau considère le Prophète Mohammed comme « l'enfant d'Ismaël ». Il écrit dans le livre II, chapitre 6 du *Contrat social* : « La loi judaïque toujours subsistante, celle de l'enfant d'Ismaël qui depuis dix siècles régit la moitié du monde, annoncent encore aujourd'hui les grands hommes qui les ont dictées [...] ».

Hali

C'est un nom propre qu'on trouve dans la littérature française du XVIII^e siècle, surtout sous la plume de Montesquieu, pour désigner Ali, le quatrième calife. Cette transcription est empruntée à Ricaut dans son *Histoire de l'état présent de l'Empire ottoman*, comme déjà mentionné au chapitre précédent. Les encyclopédistes utilisent tantôt la graphie Ali, tantôt la transcription Haly. Voltaire utilise l'orthographe étymologique et phonétique Ali, par exemple dans la scène III du deuxième acte de la tragédie *Mahomet*. Et depuis lors, Ali reste un nom stéréotypé de musulmans dans la culture occidentale moderne.

Islam

L'*islam*, ce mot qui exprime exactement la religion musulmane, n'existait pas en français avant l'aube de la pensée des Lumières. Avant la publication de la *Bibliothèque orientale*, la langue française ne connaissait que le *Mahométisme*, *Mahométanisme* et *Musulmanisme*, et quelquefois la *religion turque*. Le terme *islam* ne pénètre les différents genres litté-

raires du XVIII^e siècle que cinquante-cinq ans après la parution de l'ouvrage de Barthélemy d'Herbelot, dans l'édition 1752 du dictionnaire de Trévoux. Ce dictionnaire considère qu'*islam* est l'équivalent de Mahométisme : « *islamica religio*, Mahométisme et musulmanisme ». Trévoux cherche, à juste titre, l'origine arabe de ce mot : « du verbe *Salama*, qui est le propre nom de la religion de Mahomet, & celui de Moslem, pour signifier ceux qui la professent. Nous l'exprimons par celui de Musulmans. Ainsi *islam* est la même chose que musulmanisme. » Le même dictionnaire propose un autre terme pour désigner l'*islam*, l'*islamisme*. Mais ce dernier mot, comme l'*islam*, a deux acceptions, l'une équivalant à religion musulmane, l'autre « se prend pour le pays que possèdent les mahométans : Mahumetanorum ditio ». Le dictionnaire de l'Académie, qui répertorie ce mot pour la première fois dans l'édition de 1762, donne les deux mêmes acceptions que Trévoux.

On ne trouve nulle part le terme *islam* sous la plume de Montesquieu, qui utilise le terme *Mahométisme*. Bien que Voltaire et les encyclopédistes utilisent les deux termes *islam* et *islamisme*, ces termes désignent seulement la religion musulmane et non pas la terre où vivent les musulmans. Voltaire écrit dans son article « Alcoran ou Le koran » du *Dictionnaire philosophique* : « En effet les musulmans ont fait autant de prosélytes par la parole que par l'épée. Ils ont converti à leur religion les Indiens et jusqu'aux nègres. Les Turcs même leurs vainqueurs se sont soumis à l'islamisme »⁵. Il conviendrait de signaler ici que le mot *islamisme*, sous la plume de Voltaire, a le même sens qu'*islam*. Cet usage est très éloigné de la connotation moderne de la fin du XX^e siècle désignant l'appartenance à un groupe ou à une doctrine islamique. Voltaire l'utilise en calquant ce terme sur les mots judaïsme et christianisme.

5. *Œuvres complètes*, éd. Hachettes 1866-1869, Paris, t. XVI, p. 78.

L'*Encyclopédie* considère, dans l'article « islam » signé par le chevalier de Jaucourt, que ce mot est féminin, et donc l'article va à l'encontre de tous les dictionnaires du XVIII^e siècle. L'*islam* dans cet article devient synonyme de *islamisme*, du *Musulmanisme*, du *Mahométisme*, et Jaucourt recopie la définition du dictionnaire de Trévoux (1752), déjà mentionnée. Cette copie affaiblit, me semble-t-il, la valeur de l'*Encyclopédie* par rapport aux entrées concernant l'Orient musulman. Diderot utilise, dans son article « Sarrasins », *islamisme* pour dire *islam* : « Les Arabes avaient peut-être avant l'islamisme quelques teintures de poésie & d'Astrologie, telles qu'on peut les supposer à un peuple qui parle une langue fixée, mais qui ignore l'art d'écrire. »

Notons que le terme *Islam* est employé au XVIII^e siècle avec une initiale majuscule : religion des musulmans. On ne retrouve pas ce mot avec une initiale majuscule dans le sens d'*ensemble des peuples qui professent cette religion ; la civilisation qui les caractérise*. Le verbe *islamiser* n'existe pas encore au XVIII^e siècle (il paraîtra en 1862) selon le *Trésor de la langue française*. L'adjectif *islamique* non plus n'existait pas encore puisqu'il commence à paraître en français à partir de 1835, les écrivains des Lumières utilisent l'adjectif *mahométan* comme attribut de l'*islam*. On trouve pour la première fois en français, sous la plume de Diderot, l'adjectif *islamite* dans une lettre du 30 octobre 1759 à Sophie Volland⁶. Diderot l'utilise comme substantif pour signifier musulman. Il écrit dans cette lettre : « Un islamite intolérant avait attenté à la vie d'un philosophe dont il suspectait la croyance. » Ce néologisme créé par Diderot ne réussit guère. Il est très probable que Diderot ait lu le mot *islami* ajouté au dictionnaire de Trévoux (1752) et qu'il ait ajouté le suffixe *ite* qui exprime un état maladif, et pourtant Diderot connaît le mot *musulman*, comme on lit dans les *Pensées philosophiques*⁷ dix ans

6. *Correspondance*, 14 vol., les éditions de Minuit, Paris, 1970, t. II, p. 305.

7. *Œuvres complètes*, éd. L. Versini, *op. cit.*, t. I, p. 40.

avant la rédaction de cette lettre. Le dictionnaire de Trévoux définit *islami* comme suit : « terme de relation, qui signifie, uni & pacifique. C'est un nom que les Turcs se donnent entre eux *Amicus pacificus* ». Cependant, le terme tel qu'il est rapporté par ce dictionnaire n'existe pas chez les philosophes.

Ismaélites, voir Hagariens

Mohammed (Mahomet), Mahométan, et Mahométanisme

Sous cet article, il faut examiner trois entrées : *Mahomet*, *Mahométan* et *Mahométanisme*. D'où vient l'orthographe *Mahomet* ? Cette graphie suit en français moderne plusieurs étapes, car le français médiéval connaît différentes orthographes. La *Chanson de Roland* utilise *Mahumet*, *Mahum* et *Mhummet*. A travers les seize occurrences, l'auteur anonyme varie l'usage de cette graphie, ce qui montre que la langue d'oïl, dans laquelle la *Chanson de Roland* est écrite, ne connaissait pas une orthographe fixe pour ce nom. Le neuvième vers utilise d'abord la graphie *Mahumet* qui est la plus proche du français moderne :

Mahumet sert e Apollin reclimet
(il sert Mahomet et invoque Apollin)

La transcription *Mahum* est au vers 416 :

E dist al rei : « Salvez sieiz de Mahum
(et dit au roi : « Salut par Mahomet »)

La troisième graphie *Mahummet* apparaît au vers 1667 :

Tere Majore, Mahummet te maladie !
(Terre des Aieux, que Mahomet te maudisse)

Dans le *Roman de Mahom* (1258)⁸, Alexandre du Pont utilise une transcription très proche du français moderne *Mahomet*. On y lit aussi l'orthographe *Mahon*, ainsi, dans le dixième vers :

Mahom de tout laissié avoit

Ou au vers 151 :

Mahom, chou dist li sains hermites

Le titre même de cet ouvrage témoigne d'une troisième transcription, *Mahon*, répétée au vers 1738 :

sont assamblé homme Mahon

Ainsi, à côté de ces trois orthographes *Mahumet*, *Mahom* et *Mhummet*, l'ancien français connaissait aussi deux autres transcriptions pour le nom de Mohammed : *Mahon*, *Mahom*. *Mahon* était, selon le dictionnaire de Trévoux, l'ancien nom pour dire *Mohammed* et aussi pour dire musulman. Le français médiéval connaissait aussi *Mahom*, et le *Dictionnaire comique, satirique, critique, burlesque...* mentionne un jurement *Par Mahom*, pour dire « par Mahomet grand prophète des Turcs, jurement burlesque ». Ce dictionnaire cite le vers suivant de Scaron dans *Virgile travesti* :

Par Mahom, c'est grand pitié d'elle

Le *Dictionnaire* de Trévoux rapporte un autre jurement qui utilise le nom *Mahom* pour signifier Mohammed, « mort-mahom, par la mort de Mahomet, qui était un jurement, auquel les croisades avaient donné cours ». Les deux noms, *Mahon* et *Mahom*, doivent remonter à la basse latinité. On peut supposer que le français moderne a gardé la prononcia-

8. Alexandre du Pont, *Le Roman de Mahom*, éd. de Yvan O. Lepage, Klincksieck, Paris, 1977.

tion donnée par la latinité et ajoute le suffixe *et* pour que le mot se rapproche de la prononciation arabe. Il y a une autre hypothèse sur cette orthographe : la prononciation dialectale du mot Mohammed dans quelques régions du Proche-Orient où les gens prononcent Mahameh, et il se peut que pendant les Croisades, les Francs aient entendu cette prononciation dialectale.

R. Pomeau, quant à lui, pense que *Mahomet* est une transcription du turc Méhémet⁹. Hypothèse difficile à soutenir, puisque ce mot existait, dans son étymologie (*Mahom*), en français médiéval avant l'hégémonie turque aux XV^e et XVI^e siècles.

Le français médiéval n'utilisait pas *Mahom* uniquement pour désigner Mohammed, mais ce mot était aussi employé pour signifier une « idole adorée par les musulmans », comme dans la chanson de geste. Le mot *Mahomet* signifie à partir de la fin du XII^e siècle une « idole et un fétiche ». L'ancien français connaissait, selon les différents dictionnaires de français médiéval, *Mahémie* comme un nom féminin signifiant « mosquée, pratique de mécréant et méchanceté ». Il existait aussi *Mahomerie* (nom féminin) signifiant une mosquée : « temple païen en général, islam, foi musulmane, pays de l'islam et une idole ». Le terme *Mahomerie* ne disparaît pas des dictionnaires du XVIII^e siècle dans son acception de « mosquée temple chez les Turcs », mais le dictionnaire de Trévoux (1751) le qualifie d'archaïque. L'histoire du mot *Mahomet* montre qu'il était utilisé pour exprimer tout ce qui concerne la civilisation islamique : Mohammed, mosquée, islam, pays musulman, musulman, et qu'il était également employé péjorativement, au sens d'idole, méchanceté, païen, mécréance.

9. « L'image de l'islam dans la littérature française du XVIII^e siècle » in *Journée Diderot, op. cit.*, p. 9.

Pendant la période de transition du français médiéval au français moderne, la langue française connaît la graphie *Mahumetans* pour dire musulmans. Ainsi sous la plume de Montaigne, nous pouvons lire : « Les Assassins, nation dépendante de la Phaenicie, sont estimés (sic) entre les Mahumetans d'une souveraine dévotion et pureté de mœurs » (*Essais*, II, 29). Ce mot dans le texte de Montaigne est très proche du mot *Mahumet* de la *Chanson de Roland*.

Notons que le français moderne du XVIII^e siècle, de même que le français du XX^e siècle, ne connaissait que la transcription *Mahomet*, héritée des siècles passés. Une question subsiste : Pourquoi les lettres *a* et *t* au lieu de *o* et *d*, qui correspondent à la prononciation arabe de ce nom ? En ce qui concerne la lettre *a* remplaçant le *o*, la réponse vient de Walter V. Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*¹⁰, qui soutient qu'à partir de « la prononciation particulière nord-africaine : Mahummad. Il y a renversement de voyelles et on ne connaît pas l'origine, mais il nous paraît que ce renversement a lieu peut-être pour distinguer le Prophète d'autres noms propres ». Le *a* viendrait alors d'Afrique du nord. Le *t* de la fin est une règle de passage du français médiéval au français moderne, surtout le *ed*¹¹, c'est pourquoi on trouve d'autres noms arabes se terminant par *ed* devenir *et* comme Ahmed qu'on lit Ahmet au début du XVIII^e siècle¹². Bien que la langue française aurait pu adopter une transcription plus proche de la prononciation arabe, le français d'aujourd'hui garde la graphie héritée du passage du français médiéval au français moderne.

10. Ce dictionnaire encyclopédique se compose de 20 vol., Zbinden Druck und Verlag, Basel (Bâle), 1967, article « Mahomet », Band 19 Orientalia.

11. E. et J. Bourciez, *Phonétique française, étude historique*, Klincksieck, 1967, Paris, p. 158.

12. En 1703, dans sa traduction de l'arabe du *Livre des témoignages des mystères de l'unité (Kitab al-Machahed ou Al-asrar el-Taouhidia)* de l'écrivain libanais druze Hamza ben Ahmed, Petis de la Croix a choisi la transcription Ahmet au lieu de Ahmed pour respecter les règles d'orthographe moderne.

Maures

Ce mot appartient au réseau sémantique des termes désignant à la fois l'ethnique et le religieux. C'est l'un des termes désignant les musulmans dans la littérature française du XVIII^e siècle : les *Maures* ou les *Mores*, car ce mot a deux orthographes. Le français moderne conserve la transcription du français médiéval. Ce mot vient du latin *Maurus*, et apparaît en français sous la forme de *More*, qui plus tard s'écrit *Maure* en rapprochement avec le latin. Dès lors on trouve les deux orthographes : l'ancienne graphie *mor* a été évincée, d'abord par *more* puis par *maure*, suite à un rapprochement avec le latin *maurus*. Ajoutons qu'il est très probable que la graphie *more* vienne de l'espagnol *moro*. Aujourd'hui vieillie, la graphie *more* est encore utilisée dans les écrits du XVIII^e siècle.

Avant de chercher l'utilisation de ce terme en tant que nom propre, et c'est là ce qui m'intéresse surtout, mentionnons qu'il est utilisé aussi comme nom commun signifiant, selon le dictionnaire étymologique de la langue française (1762), « homme noir, ou noirâtre ». Le dictionnaire de l'Académie française dit : « On appelle *gris de more*, une couleur grise tirant sur le noir ». C'est dans ce sens, c'est-à-dire de couleur noire, que Rousseau l'utilise dans *La Nouvelle Héloïse*. En parlant de St Preux, Mme de Wolmar écrit à Mme d'Orbe dans la lettre VII de la quatrième partie : « A trente ans passés, son visage est celui de l'homme dans sa perfection et joint au feu de la jeunesse la majesté de l'âge mûr. Son teint n'est pas reconnaissable, il est noir comme un more, et plus fort marqué de la petite vérole. » Retenons l'orthographe que Rousseau utilise pour le mot *more*, qui est la même que dans l'ancien français. Il est vrai que le mot existait en français moderne du XVIII^e siècle mais il était déjà démodé.

Le terme *maure* est utilisé péjorativement, mais uniquement dans cette phrase proverbiale : *Traiter quelqu'un d'un Turc à Maure*, pour dire, selon le dictionnaire de l'Académie

(1694-1762) : « traiter quelqu'un avec toute sorte de dureté & sans aucun égard ». On dit encore proverbialement, en parlant d'un homme que l'on a voulu inutilement persuader sans y pouvoir réussir, « qu'à laver la tête d'un More, on y perd sa lessive », toujours selon le même dictionnaire. L'usage de ce mot se réfère donc à la couleur et en même temps a le sens de dureté, donc une connotation péjorative. Il ne me semble pas que les écrits des philosophes contiennent de phrases dans lesquelles on puisse lire le terme *maure* comme synonyme de dureté.

L'utilisation de ce terme comme nom propre concerne une nation. On l'écrit *More* ou *Maure*, comme dans l'usage du nom commun. Si on excepte Rousseau, les autres philosophes écrivent *Maure*. Ils n'utilisent pas le mot dans son sens actuel désignant uniquement un habitant du Sahara occidental vivant principalement en Mauritanie. Le terme de *Maures* désigne aussi les Arabes qui soumièrent l'Espagne et désigne quelquefois les musulmans. Il y a ainsi trois significations de ce terme. Montesquieu l'utilise dans les trois significations. La première, c'est-à-dire l'usage actuel, apparaît au livre XXII, chapitre 1 de *l'Esprit des lois* :

Ainsi les caravanes de Maures qui vont à Tombouctou, dans le fond de l'Afrique, troquer du sel contre de l'or, n'ont pas besoin de monnaie, le Maure met son sel dans un monceau ; le Nègre, sa poudre dans un autre : s'il n'y a pas assez d'or, le Maure retranche de son sel, ou le Nègre ajoute de son or, jusqu'à ce que les parties conviennent.

Montesquieu distingue ainsi les Nègres des Maures, en rupture par rapport au langage du seizième siècle qui mélange les deux, selon *Le Trésor de la langue française*, où le More signifie le Nègre. Les *Lettres persanes* témoignent du deuxième usage, où les *Maures* sont les Arabes de l'Andalousie, ainsi dans la lettre CXXI : « L'expulsion des Maures d'Espagne se fait encore sentir comme le premier

jour : bien loin que ce vide se remplisse, il devient tous les jours plus grand. » Dans ses *Pensées*, Montesquieu emploie ce terme dans un sens plus large, pour désigner cette fois tous les musulmans, dès lors apparaît le troisième usage : « Ce furent les Mahométans [Maures d'Espagne] qui portèrent les sciences en Occident. Depuis ce temps-là, ils n'ont jamais voulu reprendre ce qu'ils nous avoient donné¹³. » Mais cet usage est rare dans la littérature française du XVIII^e siècle.

Les trois emplois se retrouvent dans *l'Encyclopédie*. Après avoir montré que le mot a une origine latine, *mauri*, l'article « Maures », non signé mais attribué à Diderot, distingue entre son sens historique et sa signification ethnique. L'un correspond à son sens actuel, l'autre désigne les Arabes d'Espagne. Chez Diderot, le terme est équivalent de *Sarrasins*. En parlant des Arabes qui avaient soumis les côtes de l'Afrique, le long de la Méditerranée, et qui furent appelés en Espagne par le comte Julien, il écrit : « On les [Maures] nomme également Sarrasins à cause de leur origine, & maures, parce qu'ils étaient établis dans les trois Mauritanie » (article « Sarrasins »). Dans l'article « Saragosse » de *l'Encyclopédie*, signé Jaucourt, les Maures sont les musulmans conquérants d'Espagne : « C'est cette même année 1110 qu'Alphonse surnommé le *batailleur*, roi d'Aragon & de Navarre, prit sur les Maures *Saragosse*, qui devient la capitale de l'Aragon, & qui ne retourna plus au pouvoir des musulmans. » Les *Maures* sont aussi, selon l'article « Séville », écrit par Jaucourt, les Arabes d'Andalousie : « Un aqueduc de six lieues de long, ouvrage des Maures qui subsiste encore, fournit de l'eau à tous ses habitants. » Il me semble que ce dernier usage survit jusqu'à nos jours.

A part dans l'article « Séville » dont je viens de parler, l'usage de ce terme comme nom propre désigne toujours les Arabes en général, et non pas seulement ceux d'Andalousie chez les philosophes du XVIII^e siècle. Cet usage est aussi celui

13. *Œuvres complètes, op. cit.*, t. 1, p. 1569.

qu'on lit dans *Le Cid* (1636) de P. Corneille (1606-1684). Il y a donc à ce stade une *continuité* de la pensée française du XVII^e au XVIII^e siècle.

Musulman

Le seul terme qui puisse désigner un adepte de l'islam est celui de *Musulman*. Ce mot est utilisé pour signifier la personne qui se réclame de la religion islamique, qui professe cette religion. Ce terme apparaît tardivement en français par rapport à d'autres termes signifiant adepte de l'islam. Le français médiéval connaissait le terme *Mahommés* pour désigner les musulmans, ainsi dans le *Roman de Mahon* d'Alexandre du Pont :

Que Mahommés fist en sa vie
(vers 11)

Et on lit aussi :

Mahommés, por savoir la somme
(vers 135)

Ce *Roman* utilise une autre transcription de ce terme, ainsi on trouve le mot *Mahons* :

Mahons le sert comme devant
(vers 360)

Musulman commence à apparaître dans la seconde moitié du XVI^e siècle, s'écrivant d'abord *Montssolimans* puis cette transcription se change en *Mussulman*. C'est en 1697, dans la *Bibliothèque orientale*, qu'apparaît son dérivé, le substantif *musulmanisme*, pour dire *islam*. Les dictionnaires français ne répertorient ce mot qu'à la fin de la première moitié du XVIII^e siècle, c'est pourquoi il n'apparaît que rarement dans la littérature française du XVIII^e siècle, bien que Voltaire l'utilise en 1732. Dans l'édition de 1762 du dictionnaire de l'Académie

démie française, on trouve *musulman* comme équivalent de *Mahométan*.

Malgré l'existence du terme *musulman*, les philosophes ne s'en servent que très rarement, si on excepte Voltaire, qui l'utilise ainsi dans *Zaïre* :

La coutume, la loi, plia mes premiers ans
A la religion des heureux musulmans

Acte I, scène 1

Le même terme se trouve aussi dans la même scène, lorsque Orsmane dit à Zaïre :

J'ai cru, sur mes projets, sur vous, sur mon amour
devoir en musulman vous parler sans détour

Toujours dans la même scène, le terme est mis en opposition à chrétien, lorsque Zaïre dit :

J'eusse été près du Gange esclave de faux dieux
Chrétienne dans Paris, musulmane en ces lieux

On aura noté que le mot *musulman* est accompagné ici de l'adjectif qualificatif *heureux*, alors que dans le *Dictionnaire philosophique*, le mot *musulman* est accompagné de *bon*, mais associé à *sottise*, comme dans l'article « Gloire » : « Un bon musulman a-t-il fait blanchir son salon, il grave cette sottise sur sa porte ; un saka ¹⁴ porte de l'eau pour grande gloire de Dieu. C'est un usage impie qui est pieusement mis en usage. » Voltaire n'attaque pas ici l'islam, mais tout rituel de religion révélée.

Quoique *Zaïre* soit écrit seize ans avant *De l'Esprit des lois*, le terme *musulman* n'apparaît pas dans le texte de Montesquieu qui n'emploie que *mahométan*, dans cet ouvrage comme dans ses autres textes, que ce soient les *Lettres per-*

14. C'est un mot arabe qui signifie l'homme qui a pour métier la livraison de l'eau aux maisons.

sanés ou les *Considérations sur les Romains*. On trouve le mot *musulman* sous la plume de Diderot dans ses *Pensées philosophiques* : « Chinois, quelle religion serait la meilleure si ce n'était la vôtre ? – La religion naturelle. – Musulman, quel culte embrasseriez-vous si vous abjuriez Mahomet ? – Le naturalisme. – Chrétien [...] ¹⁵. »

A partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle, ce terme devient plus fréquent en français. En 1760, Ch. Barth Fagan donne une comédie intitulée *Le Musulman*.

Orient

L'Orient n'a pas au XVIII^e siècle de définition précise. Tout ce qui est à l'est de l'Europe est en Orient. Le dictionnaire de l'Académie française (1694) donne seulement une définition géographique du mot Orient : « Le point du ciel, la partie du ciel où le soleil se lève sur l'horizon », de même que l'adjectif oriental : « qui est du côté de l'Orient ». Même sens géographique dans le dictionnaire de Furetière de 1690 où l'Orient désigne « des provinces qui sont situées à notre égard vers les lieux où nous voyons lever le soleil ».

L'Oriental est celui qui est né en Orient, qui vient d'Orient. Dans les écrits des philosophes sont qualifiés d'*Orientaux* les pays du Levant, soit les pays arabes, soit les pays du Moyen-Orient, soit les pays de l'Extrême-Orient, comme la Chine, le Japon et l'Inde... Le terme *Orientaux*, qu'on lit dans la littérature française du XVIII^e siècle, ne désigne pas seulement les Arabes et les musulmans, mais tous les peuples situés depuis le détroit des Dardanelles jusqu'à la Chine et les îles de l'Indonésie. Dans ce sens large, on peut lire dans l'*Essai sur les mœurs* : « Les Orientaux n'ont point de délicatesse, parce que les femmes ne sont point admises dans la société ¹⁶. » Ceux qui

15. *Œuvres complètes*, éd. L. Versini, *op. cit.*, t. I, p. 40.

16. Ed. sociales, p. 144.

manquent de délicatesse à l'égard des femmes, ce ne sont pas les musulmans ou les Arabes seulement, mais aussi les Chinois, les Japonais, les Indiens.

Jean-Jacques, celui qui est jugé par Rousseau, est comme les Orientaux puisqu'il écrit « c'est ce qui arrive très fréquemment aux Orientaux ; c'est qui est arrivé à J.-J. qui leur ressemble à bien des égards » ¹⁷. Ce qui arrive à Jean-Jacques, c'est qu'il est souvent plongé dans des méditations purement abstraites. Dans ses petites confessions, *Lettres à M. de Malesherbes*, Rousseau utilise le même terme dans le même sens :

« Chez nous c'est le corps qui marche, chez les Orientaux c'est l'imagination ; nos promenades viennent du besoin d'agiter nos fibres trop roides, et d'aller chercher de nouveaux objets. Chez eux, le mouvement du cerveau supplée à celui de la personne, ils restent immobiles et l'univers se promène devant eux ¹⁸. »

Ce sens large des deux mots *Orient* et *Orientaux*, reste le même dans l'*Encyclopédie* où l'on trouve cinq entrées pour le mot *Orient* : « Orient » (astronomie et géographie), « Orient » (critique sacrée), « Orient » (empire d'Orient – histoire), « Orient » (Commerce) et « Orient » (port d'Orient – géographie). Quant au mot *Oriental*, il y a trois entrées : « Oriental » (adj. astronomie et géographie), « Oriental » (philosophie – histoire de la philosophie orientale) et « Oriental » (commerce et histoire naturelle). Malgré la variété d'entrées, les rédacteurs et les auteurs (Jaucourt, d'Alembert et Diderot) ne donnent une définition précise ni au mot *Orient* ni à l'adjectif *Oriental*. L'article « Philosophie orientale » traite de celle des Hébreux, des Chaldéens, des Zoroastriens, des Egyptiens, mais ne fait pas mention de la philosophie islamique. L'empire d'Orient est l'empire romain dont Byzance est la capitale. L'Orient est encore imprécis dans l'*Encyclopédie*, puisque les

17. *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, p. 816.

18. *Ibid.*, p. 1678.

encyclopédistes ne font pas de différences entre les Orientaux des civilisations antiques et ceux qui leur sont contemporains. Il est très possible qu'il ne s'agisse pas de confusion, mais d'une extension variable du concept « Orient » dans le discours de l'*Encyclopédie*, du fait des différents auteurs et de la façon de rédaction des articles écrits par Jaucourt, connue pour être une compilation plus qu'une création.

L'*Orient* est l'ensemble des pays situés à l'est de l'Europe et aussi les pays du bassin méditerranéen ou du sud de l'Europe Centrale. Cependant, on ne peut pas dire que cette extension variable de la notion d'*Orient* apparaisse seulement dans l'*Encyclopédie*. Les dictionnaires du XVIII^e siècle témoignent de cette confusion. Quand ils définissent ce qui appartient à l'*Orient*, ils mettent ensemble l'arabe, le chaldéen, le chinois, l'hébreu, le persan, l'indien, le syriaque. Cette confusion de l'*Encyclopédie* et des dictionnaires n'est pas seulement géographique mais aussi historique, comme on vient de le voir.

Dans le discours de Montesquieu, l'*Orient* est tout ce qui est à l'*Orient* de l'Europe occidentale. Dans les *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence* (1734), l'Empire d'*Orient* est celui dont la capitale est Byzance. Dans l'*Esprit des lois*, l'*Orient* englobe aussi la Chine, le Japon, la Perse, les pays arabes, l'Inde, ou plutôt les pays de climat chaud. Les Orientaux sont les gens qui vivent sous un régime despotique. On lit dans le chapitre 15, livre XXV : « Tous les peuples d'*Orient*, excepté les mahométans, croient toutes les religions en elles-mêmes indifférentes ».

Si la définition reste imprécise dans les dictionnaires, particulièrement en ce qui concerne la définition géographique, la précision concernant l'histoire des Orientaux commence à être plus fixe. Quant à la géographie, l'*Orient* désigne, dans quelques livres des auteurs des Lumières, la région qu'on appelle aujourd'hui *Proche-Orient*. Rousseau, se référant à

l'*Histoire naturelle* de Buffon, utilise ce mot dans le sens actuel de Proche-Orient. Il écrit, dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité* : « ... il s'ensuit que la couche de terre végétale d'un pays habité doit toujours diminuer et devenir enfin comme le terrain de l'Arabie Pétrée, et comme celui de tant d'autres provinces de l'*Orient*, qui est en effet le Climat le plus anciennement habité... »¹⁹.

Cependant, cette précision du mot *Orient* chez Rousseau est due à Buffon, puisque Jean-Jacques va utiliser plus loin, dans le même discours, le même mot dans un sens large : « On admire la magnificence de quelques curieux qui ont fait ou fait faire à grands frais des voyages en Orient avec des Savants et des peintures... Le Joaillier Chardin qui a voyagé comme Platon, n'a rien laissé à dire sur la Perse ; la Chine paraît avoir été bien observée par les Jésuites. Kempfer donne une idée passable du peu qu'il a vu au Japon »²⁰. L'*Orient* désigne ici la Perse, la Chine, le Japon... Plus tard, Rousseau l'utilise aussi dans *La Nouvelle Héloïse* sans précision. St Preux écrit, dans la lettre VI, partie 4, à Milord Edouard : « ... l'air des Alpes si salubre et si pur, le doux air de la Patrie, plus suave que les parfums de l'*Orient*... ».

Quant au mot *oriental* chez Rousseau, il est utilisé précisément pour désigner les Arabes lorsque St Preux écrit à Milord Edouard, si « quelqu'un récite à table les événements de sa vie, ce ne sont point les aventures merveilleuses du riche Sindbad racontant au sein de la mollesse orientale comment il a gagné ses trésors » (lettre II de la cinquième partie de *La Nouvelle Héloïse*). Il me semble que le mot *oriental* dans ce texte désigne le peuple arabe parce que l'auteur fait allusion aux récits des *Mille et Une Nuits* qui sont traduits comme contes arabes.

19. *Œuvres complètes, op. cit.*, t. III, p. 198.

20. *Ibid.*, p. 213.

Voltaire considère, dans sa tragédie *Mahomet* (1741), que le monde arabe est une partie de l'Orient :

Des peuples d'Orient la Mecque est la patrie ;
Acte III, Scène VI

Plus tard, Voltaire donnera au mot *Orient* une précision géopolitique assez proche du sens actuel. En parlant de la première Croisade jusqu'à la prise de Jérusalem, il met « l'Occident contre l'Orient »²¹. Il est à noter dans ce domaine que l'historien-philosophe n'utilise pas l'Europe, comme c'était l'usage de son temps, mais il choisit l'Occident en tant qu'unité politique et non pas unité religieuse. Il s'agit donc d'un langage politique détaché de la religion dominante, soit en Occident soit en Orient. Voltaire écrit aussi : « Ce Picard parti d'Amiens pour aller en pèlerinage vers l'Arabie, fut cause que l'Occident s'arma contre l'Orient, et que des millions d'Européens périrent en Asie »²². Il y a plusieurs citations qui montrent la précision de ce terme dans le discours de Voltaire comme : « L'Occident s'arma contre l'Orient » et « l'Orient a décidé cette question dans tous les siècles, et la nature est d'accord avec les peuples orientaux [...]. Les lois de l'Occident semblent plus favorables aux femmes ; celles de l'Orient, aux hommes et à l'Etat [...] »²³.

Il est difficile d'affirmer que Voltaire désigne par le mot *oriental* tout ce qui se situe au Moyen-Orient, car il écrit dans le chapitre CXLII de l'*Essai sur les mœurs* que toutes les nations qui se trouvent depuis les Dardanelles jusqu'au fond de la Corée sont orientales. Quoique le mot *Orient* soit indéterminable au XVIII^e siècle, les philosophes, particulièrement Voltaire, donnent une définition assez précise de la conception de l'*Orient*. Les efforts intellectuels des écrivains des

21. *Essai sur les mœurs*, op. cit., t. I p. 563.

22. *Ibid.*, loc. cit.

23. *Ibid.*, pp. 269 et 270.

Lumières seront au service d'une science qui naîtra à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle : l'*Orientalisme*. Ces philosophes ne connaissent pas encore cette science, mais parlent par contre des mœurs, des langues, des traditions orientales. Notons encore que la langue française ne connaissait pas encore le terme *orientaliste*, qui apparaît à partir de la dernière année du XVIII^e siècle, et le mot *orientalisme* en 1830, comme résultat naturel de l'épanouissement des études orientalistes et de l'expansion de la colonisation française pendant la Restauration et sous le règne de Louis Philippe. (Comme le mot *souk*, par exemple, qui entre dans la langue française en 1848, c'est-à-dire à la même époque.) Cette analyse se centre sur le thème de l'Orient musulman dans la littérature du XVIII^e siècle, mais une question retient néanmoins mon attention : est-ce que par hasard la date de l'apparition du mot *Orientalisme* serait la même que celle de l'occupation de l'Algérie ?

Sarrasins

Au Moyen-Age, ce mot est l'un des nombreux noms que l'Occident chrétien donne aux musulmans, emprunté au latin médiéval *Saraceni* comme appellation générale des Arabes ; en grec tardif, il désigne une population nomade d'Arabie, mentionnée au douzième siècle av. J.-C. par Ptolémée. Quelques textes en français médiéval, comme la *Chanson de Roland*²⁴, donnent ce nom aux Arabes musulmans d'Andalousie, avec une transcription peu différente : *Sarazin* ou *Sarrazin*. Les vers suivants illustrent cette signification ethno-religieuse et cette confusion d'orthographe :

24. Les exemples et leurs traductions que je rapporte de cette *Chanson* suivent l'édition de Jean Dufournet, chez Garnier-Flammarion, Paris, 1993. Il convient de souligner que la *Chanson de Roland* est écrite en langue d'oïl.

E jo irai al Sarazin espan
vers 269

dont la traduction est :

Et j'irai chez le Sarrasin d'Espagne

L'autre orthographe apparaît pour signifier aussi les Arabes d'Espagne :

Tut entur lui vint milie Sarrazins
vers 410

qui se traduit comme suit :

tout autour de lui vingt mille Sarrasins

Le terme *Sarrasins* en Occitan (langue d'oc) est présenté sous trois graphies, les deux premières sont substantifs, la troisième est un adjectif ; tout d'abord *Sarrÿan* comme on lit dans le *Roland Occitan : Roland à Saragosse ; Ronsasvals*²⁵ :

On se deportan la sarraÿna jant
vers 415

Dont la traduction est :

auxquels se divertissent les Sarrasins

La deuxième graphie est *Sarrazins*, la même que celle de la langue d'oïl (comme nous venons de le remarquer avec les exemples de la *Chanson de Roland*). Nous lisons au vers 424 :

Centz Sarrazins trobares combatans

qui se traduit :

Vous trouverez cent combattants Sarrasins

25. Je m'y réfère selon l'édition et traduction de Gérard Gouran et Robert Lafont, série « Bibliothèque médiévale » dirigée par Paul Zumthor, Christian Bourgeois éditeur, Paris, 1991.

La troisième (l'adjectif) est *Sarrazina* :

Senher, merce, dizon li mercadant,
si ho sabian la sarrazina jant,
tot nos tolrian so que nos aportam.
vers 430-432

Ces vers se traduisent comme suit :

Seigneur, merci, disent les marchands,
si les Sarrasins le savaient,
ils nous enlèveraient tout ce que nous portons.

Avant de chercher la graphie et la signification de ce terme en français moderne du XVIII^e siècle, notons que l'un des premiers textes faisant de *Sarrasin* un synonyme de musulman est un texte arabe qui remonte au huitième siècle, celui de Jean Damascène, qui, vers 750, est l'auteur d'une *Disceptio* où « il fait dialoguer un Chrétien et un Sarrasin, [et] semble surtout relever le fait que l'islam, refusant tout caractère divin au Christ, ne voit en lui que le "Verbe de Dieu"²⁶. Ce texte est passé en Occident, où l'on trouve la même confusion entre les musulmans et les Sarrasins, à travers deux étapes : l'une pendant la première Renaissance, où Pierre Alphonse, Juif arragonais converti au catholicisme en 1106, écrit *Dialogi* dont il consacre le livre V à *De lege Sarraceni*²⁷ ; il me semble que ce mot était la seule désignation des musulmans pendant cette Renaissance, comme l'indiquent les titres des textes de cette époque²⁸. L'autre étape est celle de la deuxième Renaissance où on trouve le mot *Sarrasins* pour désigner les Arabes musulmans originaires d'Arabie. Cette signification se trouve chez Machiavel (*Histoires florentines*) : « Les

26. F. Berriot, *op. cit.*, p. 54.

27. *Liber Petri Alfonsi de lege Sarraceni*, Manuscrit latin 10.722 de la B. N., cité par F. Berriot, *ibid.*, p. 55.

28. Bernard de Clairvaux compose, sur le conseil de Pierre le Vénérable, en 1143, son traité *Contra sectam sive haeresim Sarracenorū* ; vers 1200 Alain de Lille écrit son *Contra Sarracenos*.

autres parties de l'Empire romain d'Orient furent assaillies d'abord par les Persans, ensuite par les Sarrasins, sortis d'Arabie sous les ordres de Mahomet, et enfin par les Turcs²⁹. » Dans les dictionnaires du XVIII^e siècle, le mot *Sarrasins* (ou *Sarasins* selon le Grand dictionnaire historique de L. Moréri) est à la fois adjectif et substantif : blé sarrasin, qui se dit d'une espèce de blé qu'on appelle autrement... blé noir. Il est quelquefois substantif : « cette terre n'est propre qu'à porter du sarrasin », selon le dictionnaire de l'Académie française (de l'édition de 1694 à celle de 1762). Dès lors le sarrasin a le sens de couleur : noire ou grise. Si le dictionnaire de l'Académie considère que ce mot est substantif et adjectif en même temps, le dictionnaire de Furetière (1690) désigne *Sarrasin* comme substantif masculin seulement.

Le dictionnaire de Trévoux donne une définition plus détaillée selon laquelle ce mot a un sens ethnique. Les *Sarrasins* sont « des peuples descendants d'Ismaïl, & par lui d'Agar & d'Abraham, servante de Sara femme d'Abraham » ; Trévoux ajoute : « ils se sont appelés sarrasins, comme s'ils étaient fils de Sara & d'Abraham ». Ce mot équivaut alors à celui d'Arabes qui essayent de fuir l'infamie d'être descendants de Hagar, la servante, et cherchent une origine plus noble, si on interprète la définition de Trévoux. Il faudrait rappeler ici que ce dictionnaire est édité par les jésuites qui conservent sans doute l'esprit de l'Occident latin contre le monde arabo-musulman. Le dictionnaire donne une autre origine pour expliquer ce terme, mais pour la deuxième fois, il mentionne une origine péjorative en se référant à Scaliger : « Sarrasin vient de l'arabe *Saric*, d'où vient *saracenus*, & qui signifie, un voleur, un brigand... ». Le dictionnaire ne se contente pas de cette deuxième étymologique, il est écrit aussi que le mot *Sarrasins* signifie « d'une religion appelée Saraca ». D'autres disent, toujours selon Trévoux, que ce mot

29. *Œuvres complètes*, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1952, p. 962.

« hébreu *Sarak*, signifie désert & pauvreté : ce qui convient aux brigands qui vivent dans le désert ». Moréri dit presque la même chose que Trévoux, mais il ajoute qu'il y a une possibilité que ce peuple était issu de Cham (la Syrie) ou qu'il habitait une ville d'Arabie du nom de Saraca.

Voltaire ironise sur cette étymologie faisant de *Sarac* l'origine du terme *Sarrasins* et soutient que ce mot vient de Sara, dans les *Questions sur l'Encyclopédie* :

On prétend que le mot Sarrasin vient de *Sarac*, voleur. Je ne crois pas qu'aucun peuple se soit jamais appelé voleur ; ils l'ont presque tous été, mais on prétend à cette qualité rarement. Sarrasin descendant de Sara me paraît plus doux à l'oreille³⁰.

Ce terme ne se réfère pas seulement aux Arabes avant l'islam, mais il désigne aussi les Arabes musulmans, car le dictionnaire exclut les Turcs et les Persans musulmans du terme de *Sarrasins* : « Les Sarrasins habitoient l'Arabie heureuse. Ils étoient aux confins de la Pétrée, & Jattrippa Yathrib, la Médine après l'hégire, aujourd'hui Médine, étoit leur capitale. Ils furent les premiers disciples de Mahomet, & ils conquièrent une partie de l'Asie & de l'Afrique, l'Espagne, la partie méridionale de l'Italie, avec les îles de Candie, de Sicile & de Sardaigne. Ils soutinrent lon-temps (sic) la guerre dans la Terre sainte contre les chrétiens Occidentaux, & ils les en chassèrent entièrement. L'Empire du Turc en Asie & en Afrique, & le royaume de Perse se formèrent des débris de l'empire des Sarrasins, dont le nom a été aboli. »

Je pense que cette dernière définition, selon laquelle ce mot désigne les Arabes musulmans, s'accorde avec l'usage des philosophes. Montesquieu utilise le mot *Sarrasins* pour désigner les Arabes qui ont conquis l'Andalousie et le sud de la France :

30. *Dictionnaire de la pensée de Voltaire*, op. cit. art. « Agar ».

« Quand Pépin et Charles-Martel en chassèrent les Sarrasins, les villes et les provinces qui se soumirent à ces princes demandèrent à conserver leur loi, et l'obtinrent...³¹ ». Plus tard, dans le même livre chapitre 7 et dans le livre XXXI, chapitre 30, le philosophe emploie ce terme dans le même sens. Pour Montesquieu donc les *Sarrasins* sont synonymes de *Maures* ; autrement dit Montesquieu garde la signification du mot donnée par les textes littéraires médiévaux. Rien n'a changé entre les citations précédentes et les vers de la *Chanson de Roland* et *Roland l'Occitan : Roland à Saragosse ; Ronsavals*.

Dans *Zaïre* (1732), Voltaire l'utilise dans le sens d'Arabes musulmans en général :

Pour éclairer ta foi te prêtait son flambeau :
Pour moi, des Sarrasins esclave en mon berceau
Acte I, Scène 1

L'article « Maures » de l'*Encyclopédie*, attribué à Diderot, utilise aussi ce terme pour signifier les Arabes musulmans : « Avec les temps, les califes de Bagdad ayant fait de grandes conquêtes le long de la Méditerranée en Afrique, les Sarrasins qui s'y étendirent, portèrent le Musulmanisme. » Quant à l'article « Sarrasins », il y a deux entrées, l'une rédigée par Jaucourt, l'autre écrite par Diderot. La première traite de l'origine de ce peuple, la seconde est consacrée à l'histoire de la philosophie des Arabes. C'est l'un des textes fondamentaux du XVIII^e siècle qui se penche sur la civilisation islamique tant par son érudition que par son analyse philosophique, comme nous le verrons dans les différents chapitres suivants. Les deux entrées utilisent trois orthographes : *Sarrasins*, *Sarasins* et *Sarazins*. Les deux entrées de cet article font de *Sarrasins* un synonyme d'Arabes, comme le fait Diderot, et des Arabes et des Maures, comme

31. Livre XXVIII, chapitre 4 de l'*Esprit des lois*.

le choisit ou plutôt le recopie Jaucourt, d'après Simon Ockelez dans son livre *Histoire des Sarrasins*³².

L'usage de ce mot dans la littérature française du XVIII^e siècle ressemble, si on excepte l'usage qu'en fait Montesquieu, à celui de l'historiographie moderne qui l'a réservé à ceux des musulmans qui, une fois achevée la grande poussée islamique, dès les VII^e et VIII^e siècles, combattirent contre les chrétiens dans les divers pays du bassin occidental de la Méditerranée, sans y former d'établissement durable. Répétons-le, cet usage témoigne d'une *continuité* de la pensée occidentale au sujet de la civilisation islamique de la Renaissance jusqu'aux temps modernes.

Sunnah

L'histoire de ce mot, qui signifie les paroles et les faits du Prophète de l'islam, remonte à la fin du XVI^e siècle, lorsque J.-A. Maure l'utilise dans son livre *Confusio Sectae Mahometanae*, en l'écrivant « Zuna ». Cependant l'utilisation plus générale de ce terme, qui permet de remplir une lacune de savoir concernant l'islam car il exprime exactement la deuxième source de la Loi islamique, n'existait pas avant le siècle des Lumières, comme par exemple dans le dictionnaire de Furetière (1690). On le retrouve au XVIII^e siècle, orthographié assez différemment *Sonna*, ainsi dans l'entrée « Sonna » de l'*Encyclopédie*. Dans cet article, non signé, retenons la définition suivante : « C'est le nom que les Mahométans donnent à un recueil de traditions contenant les faits & les paroles remarquables de Mahomet leur prophète. » Quoique cette définition soit très proche de la définition arabe, l'auteur de l'article parle des *Sonnites* et *Shutes* comme de deux sectes qui « s'anathématisent réciproquement », les « *Sonnites* assurent

32. Pour plus de détails sur ce livre, voir le premier chapitre, « Sources des écrits français », où j'ai évoqué les sources de l'autre côté de la Manche.

qu'au jour du jugement dernier leurs adversaires seront montés sur les épaules des Juifs qui les conduiront au grand trou en enfer ». Le verbe « assurer », qu'on lit dans la citation précédente, ne laisse aucun doute chez le lecteur sur le fait que les *Sonnites* ne croient pas à un salut des *Shutes*, bien que cette affirmation n'existe que dans l'imagination de l'auteur, qui projette les souvenirs de la guerre de religion entre les protestants et les catholiques sur une *différence* de doctrine de l'islam. Cette projection est appliquée à l'islam comme un essai de rapprocher le lecteur de cette religion, bien que cet essai pousse à une fausse interprétation de l'islam. L'exemple le plus clair est que ce rapprochement entraîne à donner une interprétation inexacte, et à faire des théologiens musulmans des prêtres. Bien entendu, il y a une grande *différence* entre les deux, car les théologiens musulmans ne sont que des interprètes du Coran et des Hadiths et jamais des représentants de Dieu sur terre, comme le sont les prêtres. A côté de cette *projection*, l'auteur ne rate pas l'occasion de noircir le recueil contenant les faits et les paroles de Mohammed, disant que « Quoique ce recueil soit rempli de rêveries les plus absurdes & les plus destituées de vraisemblance, ils [les musulmans] l'ont en très grande vénération ».

Néanmoins, ce mot met l'accent sur l'*accumulation* de savoir concernant la civilisation islamique au XVIII^e siècle, ce qui peut nous aider à comprendre l'épanouissement des études orientalistes à la fin du siècle. De même, on ne le trouve pas dans des dictionnaires importants comme ceux de L. Moréri et de Trévoux. Cependant, cette transcription disparaît, et les dictionnaires français du XX^e siècle connaissent pour ce mot l'orthographe *Sunna*.

Turcs

Ce terme est l'un des plus utilisés pour désigner les musulmans dans la littérature française des XVI^e et XVII^e siècles, et dans plusieurs écrits du XVIII^e siècle. L'origine de ce mot vient du grec de Byzance *Tourto*, et a deux sens dans la littérature du XVIII^e siècle, le premier ethnique, l'autre religieux. Avant de chercher son étymologie, il convient de noter que ce mot n'a au Moyen-Age qu'un sens ethnique. La *Chanson de Roland* souligne cette signification, dans le vers 3240 :

L'altre est de Turcs e la terce de Pers
(La seconde est faite de Turcs, la troisième de Persans)

Le même sens apparaît aussi dans ce vers :

Turcs e Enfruns, Arabiz e Jaianz.
(Turcs et Enfruns, Arabes et Géants)

Il me semble que le changement de signification ethnique en signification religieuse, pour désigner les musulmans, commence à entrer dans l'usage après l'expansion gigantesque de l'Empire ottoman au XVI^e et au XVII^e siècle, tant en Europe de l'Est que dans la plupart des pays arabes. Selon le *Dictionnaire de l'Académie* (édition de 1696)³³, *Turc* se dit pour exprimer la force et la dureté, et s'emploie proverbialement, on dit qu'*un homme est fort comme un turc*, pour dire qu'il est extrêmement robuste ; et que c'est un vrai turc, pour dire qu'il est rude, inexorable, qu'il n'a aucune pitié. Rappelons l'expression proverbiale déjà citée *traiter quelqu'un de Turc à More*, signifiant avec toute force de rigueur.

Le Dictionnaire de Trévoux note l'usage du mot dans un autre sens péjoratif, outre celui de force et de dureté : « quand on veut injurier un homme, le taxer de barbarie, de cruauté,

33. Furetière (1690) donne la même définition que le dictionnaire de l'Académie.

d'irréligion, on dit que *c'est un Turc, un vrai Turc* ». La littérature française connaissait depuis longtemps l'usage de ce mot dans ce sens, comme on lit dans *Dom Juan ou le Festin de Pierre* de Molière. Décrivant son maître Dom Juan, en son absence, Sganarelle dit à Gusman. « [...] je t'apprends, inter nos, que tu vois en Dom Juan, mon maître, le plus grand scélérat que la terre ait jamais porté, un enragé, un chien, un Diable, un Turc, un Hérétique, qui ne croit ni Ciel, ni saint, ni Dieu, ni loup-garou, qui passe cette vie en véritable bête brute, en pourceau d'Epicure, en vrai Sardanapale [...] »³⁴. Le contexte du mot *Turc* entre les deux mots *Diable* et *Hérétique* met en évidence la connotation religieuse de ce mot et comment il est passé dans l'usage comme synonyme de mécréant et méchant, ainsi que voluptueux, charnel. Une telle utilisation n'est pas loin de l'image du musulman donnée chez Montesquieu, comme nous verrons dans le chapitre consacré à l'image des femmes orientales.

Avant d'aborder la signification religieuse, intéressons-nous encore à la désignation ethnique. Trévoux dit que *Turcs* est un nom propre « de peuples originaires de la Sythie. On croit qu'ils habitaient dans les montagnes du Caucase, entre la mer noire & la Caspienne. Ils sont les fondateurs et les maîtres du plus grand Empire que nous connaissons, & ils sont répandus dans toutes les provinces de ce vaste Empire. Ils se donnent le nom de Musulman, qui signifie des véritables croyants ». Le même dictionnaire dit aussi que les *Turcs* viennent originellement du Turkestan, ou Turcomanie, puis il donne un aperçu historique de ce peuple, disant que les « Turcs en l'an 625 ravagèrent la Perse. Ils reparurent sous l'Empire de Léon VI surnommé le Sage ou le Philosophe, qui s'en servoit utilement contre les Bulgares, au commencement du x^e siècle. Ils tournèrent ensuite leurs armes contre les sar-

34. Ce passage est tiré de la première scène, acte premier, selon l'édition de La Bibliothèque de La Pléiade des *Œuvres complètes*, t. II, p. 33.

rasins d'Orient, & leur enlevèrent la Perse en 1042. Ils se jetèrent de-là sur les provinces de l'Empire Grec, le conquièrent enfin tout entier, & en prirent Constantinople, dont ils firent leur capitale en y établissant le siège de leurs Sultans ».

Dans son sens religieux, *Turc* se dit d'un sujet du Sultan ottoman, à condition qu'il soit musulman, quelle que soit sa langue, arabe, turque, berbère, nubienne, kurde... De même, la langue française utilise l'expression la *religion turque* pour dire l'*islam*. Ce terme devient, à partir de la prise de Constantinople en 1453, un des synonymes de « musulman ». Cet usage demeure dans le discours des Lumières. Coexistent alors les deux sens, ethnique et religieux. C'est dans la première signification que Voltaire utilise ce terme dans *l'Essai sur les mœurs*, chapitre LIV : « De la première croisade jusqu'à la prise de Jérusalem » où il écrit : « Les Turcs et les Arabes ne soutinrent point dans ce commencement le choc de ces multitudes couvertes de fer, de leurs grands chevaux de bataille, et des forêts de lances auxquelles ils n'étaient point accoutumés³⁵. »

C'est dans ce même sens ethnique que Rousseau l'utilise dans le *Discours sur les arts et les sciences* : « Voyez l'Égypte, cette première école de l'Univers, ce climat si fertile sous un ciel d'airain, cette contrée célèbre, d'où Sesostris partit autrefois pour conquérir le Monde. Elle devint la mère de la Philosophie et des beaux Arts, et bientôt après la conquête de Cambise, puis celles des Grecs, des Romains, des Arabes, et enfin des Turcs³⁶. » Alors que les *Turcs d'Emile* sont les musulmans : « Pourquoi les Turcs sont-ils généralement plus humains, plus hospitaliers que nous ?³⁷ »

35. *Op. cit.*, t. I, p. 566.

36. *Œuvres complètes, op. cit.*, t. III., p. 10.

37. *Ibid.*, t. IV, p. 507.

Montesquieu l'utilise dans le sens de musulmans, c'est-à-dire dans son sens religieux : « Chez les Turcs, où ces trois pouvoirs sont réunis, sur la tête du sultan, il règne un affreux despotisme³⁸. » Ailleurs, il se sert de ce terme en opposition à chrétiens : « Les Turcs, qui n'ont à cet égard aucune police, voient les chrétiens dans la même ville échapper au danger, et eux seuls périr³⁹. » Le langage de Montesquieu reste alors celui de l'Europe chrétienne à propos du monde islamique. Les *Turcs* n'ont qu'une seule signification religieuse dans les œuvres de ce philosophe, même quand il parle des musulmans vivant hors de l'Empire ottoman : « Les Abyssins ont un carême de cinquante jours très rude, et qui les affaiblit tellement, que de longtemps ils ne peuvent agir : les Turcs ne manquent pas de les attaquer après leur carême⁴⁰. » Les « Turcs » dans le texte précédent sont en réalité les musulmans du royaume de Senar, dans la région connue sous le nom de la corne africaine. Les *Turcs* signifient quelquefois chez Montesquieu les turcophones et les musulmans en même temps :

Comme aujourd'hui les turcs, dans leurs guerres civiles, regardent la première victoire comme un jugement de Dieu qui décide ; ainsi les peuples germains, dans leurs affaires particulières, prenaient l'événement du combat pour arrêt de la Providence, toujours attentive à punir le criminel ou l'usurpateur⁴¹.

Si ce terme ne se trouve sous la plume de Montesquieu que dans son acception de musulmans, qu'utilise-t-il pour désigner les turcophones ? Usbek le Persan emploie le mot *Osmanlins* dans la lettre VI des *Lettres persanes*, et quel-

38. *Esprit des lois*, livre XI, chapitre 6.

39. *Ibid.*, livre XIV, chapitre 11.

40. *Ibid.*, livre XXVI, chapitre 7.

41. *Ibid.*, livre XXVIII, chapitre 17.

quefois *Ottomans*, comme dans la lettre XIX du même roman.

On voit clairement dans l'*Encyclopédie* une confusion à l'égard de ce terme, bien qu'il n'y ait pas d'entrée du mot *Turc*, sauf l'article « Turcs, mois des... », signé Jaucourt, dans lequel ce terme a plusieurs sens : musulman, arabe, car l'article relate les mois lunaires. L'article « Ramadan » ou « Ramazan », signé aussi Jaucourt, utilise ce terme pour désigner les musulmans. Néanmoins, il me paraît difficile de soutenir que l'*Encyclopédie* utilise toujours *Turcs* pour dire musulmans, parce que la variété des auteurs fait que le discours encyclopédique manque d'harmonie linguistique. Mais les articles écrits par le chevalier Jaucourt concernant la civilisation islamique prennent *Turcs* comme synonymes de musulmans pour la raison déjà soulignée : cet encyclopédiste est compilateur et non pas créateur. Il recopie ce qui concerne le monde islamique sans discerner ce qui est écrit par esprit de dévotion et ce qui est écrit de manière objective. Bien sûr, on doit excepter son article « Mahométisme », parce qu'il recopie ce que dit Voltaire des musulmans dans l'*Essai sur les mœurs*. L'importance de l'*Encyclopédie* n'est pas dans le fait de l'accumulation de savoir par quelques érudits, mais il me semble que son importance réside dans l'esprit philosophique de quelques philosophes qui ont participé à ce travail gigantesque. On ne peut hasarder que tous les articles qui se penchent sur ce sujet ne font que reproduire l'héritage de l'Occident chrétien ou les récits de voyageurs à propos de l'islam, mais il est nécessaire de connaître l'auteur de l'article pour juger de son contenu et *individualiser* les différents articles.

En bref, la culture française des Lumières confond l'islam d'une part et la Turquie et la Perse d'autre part. Mais, il est difficile de soutenir qu'il y a une confusion complète, comme l'affirme Moënis Taha-Hussein, et que cette confu-

sion persiste jusqu'aux « abords du préromantisme »⁴². Nous avons déjà vu comment Voltaire distingue clairement les Turcs des musulmans.

*Des noms propres aux noms communs
(antonomase)*

Comme nous l'avons précédemment observé, certains mots désignant l'ethnie acquièrent une signification religieuse, tels *Turcs, Maures, Arabes*. Maintenant voyons comment quelques noms propres arabes se changent en noms communs. On peut ainsi constater qu'il y a plusieurs noms propres appartenant à la culture arabo-musulmane qui deviennent communs au XIX^e et au XX^e siècles, comme Fatma qui signifie en français « domestique arabe », le Coran devient « livre de chevet »... Cependant, je me bornerai à un seul mot qui est passé du sens propre au sens commun au début du XIX^e siècle mais dont l'origine remonte à la première moitié du XVIII^e siècle, précisément en 1741, date de la première représentation de la tragédie de Voltaire *Mahomet*. Il s'agit du nom Séide. Mentionnons tout d'abord que Séide est la forme francisée de l'arabe Zaïd. Ce terme passe en français comme nom commun signifiant « adepte fanatique des doctrines et exécutant aveugle des volontés (d'un maître, d'un chef) » selon le *Petit Robert*. Ce vocable devient, d'après le dictionnaire *Trésor de la langue française*, synonyme de fanatique, partisan, sectateur. Le séide est la personne qui manifeste un dévouement aveugle et fana-

42. Voir la thèse de Doctorat de Moënis Taha-Hussein, *Présence de l'Islam dans la littérature romantique en France*, éditée par Dar Al-Maaref, Le Caire, 1960, p. 20.

tique. Le personnage de la pièce de Voltaire est inspiré d'une personnalité réelle, Zaïd ibn Haritha, affranchi et fils adoptif du Prophète avant l'interdiction islamique de l'adoption. Mais dans cette pièce, ce personnage est l'instrument du fanatisme religieux, aveuglé par la religion et par l'amour de Palmire :

L'amour, le fanatisme, aveuglent sa jeunesse
Il sera furieux par excès de faiblesse.

Acte III, scène 4

L'évolution de la langue ne se contente pas de faire d'un personnage un nom commun signifiant l'aveuglement et le fanatisme doctrinaire, mais ce génie linguistique en fait dériver un néologisme : *Séidisme* qui désigne « l'attachement aveugle et fanatique à quelqu'un, à un parti, une idéologie », selon le *Trésor de la langue française*. Le paradoxe de l'invention de ce mot *Séidisme*, est qu'il est créé et adopté par les écrivains de la première moitié du XIX^e siècle, qui ne montrent que mépris à l'égard de Voltaire, et pour qui l'adjectif *voltairien* n'a qu'un sens péjoratif. Stendhal et Vigny sont les premiers créateurs de ce mot⁴³.

Sur le plan linguistique, il me semble que le XVIII^e siècle est une période de transition quant à l'utilisation péjorative de termes concernant l'Orient musulman et l'usage moderne des

43. Stendhal utilise le mot séidisme en 1819 pendant sa période romantique, voir le chapitre III de son livre *Racine et Shakespeare*, dans ses *Ceuvres complètes*, 37 vol., éd. de P. Martino, Genève, 1970, t. 37, p. 39. C'est également Stendhal qui n'éprouve pour Voltaire « aucune estime », voir R. Mercier : « Le siècle des Lumières » in *Revue des sciences humaines* n°161, 1976-1, Lille III, Lille, p. 115. Cette génération romantique ne voit en Voltaire qu'un « destructeur » ; avec cette génération, l'adjectif « voltairien » « ne cesse d'être péjoratif que chez Nerval », *ibid.*, p. 116. Mais malgré ce manque d'estime, la génération romantique ne cesse de se nourrir des romans et du théâtre du grand philosophe, même si elle est opposée au discours de Voltaire.

mêmes termes. L'histoire de ces termes explique l'histoire de la relation entre l'Europe médiévale et le monde islamique jusqu'à l'épanouissement de la philosophie des Lumières.

La révolution est faite par Barthélemy d'Herbelot, une révolution linguistique qui concerne les termes désignant l'islam et sa civilisation. Avant lui, la langue française était pauvre dans sa terminologie sur le monde arabe, persan et oriental, et grâce à l'ouverture du XVIII^e siècle dans l'usage littéraire et philosophique des termes ayant rapport à l'Orient, ceux-ci se dégagent petit à petit de leur signification médiévale défavorable, autrement dit les Lumières marquent une ouverture dans l'histoire culturelle de la relation entre les deux mondes.

DEUXIÈME PARTIE

NOUVELLES PERSPECTIVES

CHAPITRE I

L'ÉTERNELLE ROXANE OU LES FEMMES MUSULMANES SELON LA PENSÉE DES LUMIÈRES

L'image de la femme dans la société islamique est un des sujets qui retient l'attention de Montesquieu, Voltaire et Diderot. Rousseau, quant à lui, ne s'y intéresse que rarement. Diderot ne lui consacre que quelques lignes dans son article « Sarrasins » de l'*Encyclopédie*, ainsi que dans une lettre envoyée à Sophie Volland, qui n'apporte rien de nouveau par rapport à l'article de l'*Encyclopédie* qu'elle ne fait que résumer.

Aux yeux des Occidentaux du XVIII^e siècle, les femmes orientales sont des objets sexuels enfermés dans un sérail. Quand ces écrivains mentionnent ces femmes, ils évoquent l'image des concubines, des favorites et des chambres fermées du harem. Le thème est associé à une sorte d'érotisme, allant même parfois jusqu'à la littérature pornographique, ou alors à une représentation du despotisme oriental. Il y a un lien établi entre la servitude domestique et le despotisme politique, particulièrement dans la pensée de Montesquieu. Néanmoins, pour comprendre la représentation de la femme musulmane dans la littérature et la pensée française du XVIII^e siècle, il faut la situer dans sa conception générale de la femme, car c'est dans la perspective sociale du XVIII^e siècle

qu'on peut comprendre qu'une grande partie de l'image de la femme musulmane est fictive dans cette littérature, en particulier chez Montesquieu.

Les rapports entre homme et femme, la polygamie, la liberté des femmes et le divorce sont les sujets qui éveillèrent la curiosité des écrivains qui se sont penchés sur le monde islamique. Pourtant les deux sujets qui dominent la littérature française du XVIII^e siècle concernant la représentation de la femme musulmane sont l'enfermement dans les chambres du harem et le rapport femme-eunuque dans le sérail. Ces deux sujets commencent à intéresser le public occidental dès le début du siècle des Lumières. Deux éléments sont à la base de cet intérêt : d'un côté la publication de plusieurs récits de voyageurs en Orient comme Tavernier, Ricaut, Chardin..., de l'autre, la publication de la première traduction en français des contes des *Mille et Une Nuits* par Galland. Ni les récits de voyageurs ni les *Mille et Une Nuits* ne donnent une conception exacte de la condition des femmes dans la société islamique, dont l'image devient négative aux yeux des occidentaux à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle. Mais ces deux éléments ont réussi à éveiller la curiosité européenne sur les pratiques sexuelles en Orient, et l'image des femmes orientales devient la suivante : « Le harem est une prison, les femmes y sont esclaves, amoureuses éperdues de leur homme, et gardées par des eunuques qu'elles haïssent »¹.

Selon quelques écrivains des Lumières, la femme est prisonnière dans la maison paternelle ou dans celle de son époux. On imagine qu'elle ne sort que deux fois : l'une à l'occasion de son mariage, l'autre lors de son décès. Aussi ne peut-elle, selon eux, jouir des droits humains. Bref, une image obscure, résumée dans le mot harem, qui évoque jusqu'à nos jours tentations et séductions pour les hommes d'Occident. Le harem résume de manière concise les représentations

1. Alain Grosrichard, *Structure du sérail*, op. cit., p. 73.

sociales que se font les Occidentaux de la femme orientale. Il montre d'un côté la puissance sexuelle de l'Orient exotique, l'érotisme, et de l'autre, de manière péjorative, la servitude sociale et politique.

Voltaire refuse le plus souvent cette vision occidentale de la femme musulmane, surtout dans son article « Alcoran » du *Dictionnaire philosophique*. Il plaide parfois pour la polygamie, en tant que tradition orientale née à cause de la sexualité masculine, pense que les femmes musulmanes ont leur entrée au Paradis, et se montre alors favorable à leur condition dans la société islamique.

Sérail ou Couvent ?

Trois éléments du sérail apparaissent dans la littérature française du XVIII^e siècle, de Montesquieu au Marquis de Sade : le maître, les femmes et les eunuques. Sérail et harem deviennent alors synonymes, comme chez l'abbé Prévost dans son roman *Histoire d'une grecque moderne*².

Chez Montesquieu, il devient le symbole de la relation entre un seigneur et ses femmes, prisonnières, à la disposition de son plaisir. La vie des femmes du sérail d'Usbek est « décrite avec un grand luxe de détails, [de même que] l'isolement des Persanes, condamnées à ne pas connaître leurs époux avant de leur appartenir et à ne voir nul autre homme après le mariage. [...] ». Toutes les coutumes imposées par l'institution du sérail sont évoquées de façon à suggérer des « lieux terribles », des « redoutables lieux » : « Ton affreux sérail », dit Roxane à Usbek dans la dernière lettre des *Lettres persanes*.

2. On lit dans l'avertissement de son ouvrage : « Ainsi l'on a mis serrail au lieu de harem, qu'on n'ignore point que harem est le nom des serrails particuliers [...] », éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1999, p. 52.

Le sérail, dans la littérature du XVIII^e siècle, devient le lieu de la séduction, un lieu érotique où il y a des « sensations mélodieuses ou exquises, car le sérail est aussi un palais partout parfumé dont les parois rutilent de pierres précieuses, aident à la séduction, et l'émotion esthétique accompagnée toujours ou précédée des plaisirs plus charnels »³. Le sérail est aussi un lieu où règne la jalousie. Dans les *Lettres persanes*, le motif de la jalousie est omniprésent dans la correspondance, frivole et tragique, entre Usbek, exilé en Europe (9 ans), ses épouses et ses eunuques : « à la place de l'amour, on ne rencontre que rivalités, frustrations, punitions, satisfactions dérobées ». Est-ce par froideur ? Peut-être. Mais pour Montesquieu, il s'agit plutôt de « l'exigence de l'universel ». La passion nous éloigne ; elle nous attache à un être particulier. Notre horizon s'arrête alors à notre « intérêt propre », comme l'a indiqué J. Starobinski. Montesquieu choisit un cadre oriental, le sérail, afin de développer ses idées philosophiques sur l'amour, le seul amour légitime étant à ses yeux « l'amour "philanthropique" que notre cœur voue à l'humanité entière : amour abstrait »⁴, et non la passion particulière.

Six ans après les *Lettres persanes*, dans la lettre XI des *Lettres philosophiques*, Voltaire évoque ce sujet en parlant de l'existence de la petite vérole chez les Circassiens, les Turcs et les Arabes. « Les Circassiens, qui sont pauvres et dont les filles sont belles, fournissent en beautés les harems du Grand Seigneur, du sopher de Perse et de ceux qui sont assez riches pour acheter et pour entretenir cette marchandise précieuse »⁵.

Un sérail, dans l'imaginaire occidental du XVIII^e siècle, c'est donc le lieu de l'enfermement des femmes, de la séduc-

3. Jacques Duprilot, « Les fantasmes orientaux d'un fermier général : la Zaïrette de la Pouplinière », in *Dix-huitième siècle*, n° 28, 1996, p. 176.

4. J. Starobinski, *Montesquieu*, Seuil, Paris, 1994, p. 37.

5. *Œuvres complètes*, op. cit., t. XXIII, p. 69.

tion et de la jalousie. Cet enfermement est associé à l'horreur, la nuit et l'épouvante qui y règnent. Avant d'analyser les trois éléments du sérail, il convient de souligner qu'il s'agit dans les *Lettres persanes* d'un sérail de haramlek (appartement des femmes) seulement, et qu'il n'y a pas de salamlek (appartement des hommes), ce qui montre bien l'obsession de Montesquieu pour l'image féminine orientale. L'intrigue se déroule entre le maître et les habitants des appartements du haramlek. Le seul homme représenté est le maître et ses esclaves castrés. Montesquieu consacre quarante-cinq lettres sur cent soixante et une au sérail. L'intrigue dans ces lettres est centrée sur la femme comme objet sexuel. Essayons d'analyser maintenant ces trois personnages du sérail.

Le maître

Pour Montesquieu, le maître du sérail est un despote, un tyran. Il est aussi un jaloux trompé, un homme charnel et passionnel : « Viens adoucir des passions désespérées ; viens ôter tout prétexte de faillir ; viens apaiser l'amour qui murmure [...] » dit le premier eunuque à Usbek dans la lettre XCVI des *Lettres persanes*.

Dans son rapport despotique à la femme, le maître cherche seulement la satisfaction de ses caprices parce qu'il est « insensible à l'amour »⁶. Il s'intéresse aux désirs sensuels et non pas à une émotion noble et à un sentiment amoureux à l'égard de sa femme ou plutôt de ses femmes. Ce maître éprouve des sentiments agressifs comme un despote égoïste, indifférent à l'amour de son peuple. Mais en même temps, c'est un maître trompé. La dernière lettre de Roxane à Usbek

6. J. G. Rosso, *Montesquieu et la féminité*, Liberia Goliardica Editrice, Pise, 1977, p. 279.

met en relief la relation entre le harem du sérail et le maître : crainte et mensonge. « Oui, je t'ai trompé : j'ai séduit tes eunuques, je me suis jouée de ta jalousie [...] » (Lettre CLXI). Ainsi son caractère tyrannique fait de lui un homme trompé, et son rapport aux femmes est uniquement artificiel. Le tyran exerce la violence contre son harem et ses eunuques, mais à distance, en terre étrangère, où il jouit d'une souveraine liberté. En étudiant le comportement d'Usbek, le maître, à l'égard de son sérail, il convient de mettre en lumière « la prédominance chez Usbek des motivations d'ordre intellectuel sur la satisfaction sensuelle : bien que sa présence soit nécessaire dans un sérail aussi rebelle, il s'attarde en Occident ; c'est donc que la femme ne lui est pas essentielle »⁷.

Ce maître ne représente pourtant pas le despote oriental uniquement, au contraire, il semble figurer un monarque européen plus qu'un despote oriental, lui qui suspend pendant tant d'années les châtements que son bras finit par lâcher ! « Est-il alors absurde de prétendre qu'entre ses eunuques et ses femmes, il est assez exactement dans le cas du monarque occidental entre ses ministres et ses sujets ? », demande J. Goldzink en remarquant que la logique machiavélique de la raison d'Etat s'accorde évidemment mal avec le *système* despotique tel que Montesquieu le décrit. Mais elle convient à l'*esprit* despotique tel qu'il s'incarne chez un Richelieu, un Louvois, un baron de Goetz, un Law, chez Solim et le Grand Eunuque⁸.

Peut-être ce maître n'est-il qu'une image pour les hommes de l'Europe du XVIII^e siècle, qui se sentent frustrés à cause de l'éducation sexuelle héritée du christianisme faisant de la femme la cause du péché originel. A travers cette

7. *Ibid.*, p. 274.

8. Charles-Louis de Montesquieu, *Lettres persanes*, P.U.F., 1989, p. 74.

frustration masculine cachée, les écrits traitant de la pratique sexuelle orientale reflètent le désir refoulé de satisfaire la passion du corps et l'aspiration vers un lieu de rêve. Ainsi ce serait par envie que quelques auteurs ridiculiserait cet homme qui satisfait facilement sa sexualité, dans une attitude ambivalente à l'égard d'une figure fantasmatique d'homme pouvant assouvir tous ses désirs sexuels sans retenue.

Les femmes

Les harems privés fournissent une matière abondante à Montesquieu, Crébillon fils, et le Marquis de Sade mais aussi à d'autres auteurs, dont certains romanciers érotiques. Montesquieu exploite le thème riche qu'offre cette surveillance continuelle d'un troupeau de femmes très blanches, gardées par des esclaves très noirs. Dans le chapitre IV, « De Tabriz à Ispahan », Chardin donne une description très sombre de la situation des femmes de sérail. Elles vivent derrière trois portes fermées, et l'accès est interdit à tout autre homme que le souverain.

La première porte du sérail est gardée par des huissiers du roi ; quiconque a affaire du palais et les gens de qualité y passent librement. La seconde porte est gardée par le capitaine de la porte, avec plusieurs domestiques et plusieurs gardes, et il n'y a que les officiers de la maison du roi qui puissent passer, à moins d'être mandés exprès. La troisième est gardée par des eunuques, et de celle-ci il n'est pas permis d'en approcher à vue. Véritablement il faut être tout dessus pour la voir [...].

Les femmes de sérail sont des objets soumis à la volonté d'un maître absolu. Pourtant, elles se révoltent contre la ser-

vitute imposée par le maître. Roxane *, modèle des femmes de sérail, et en même temps leur représentante dans l'ouvrage de Montesquieu, refuse de rester une femme opprimée. Elle décide donc de se révolter, et sa révolte prend deux formes : l'infidélité et le suicide⁹.

Laissons une de ces femmes s'exprimer : Zélis dit à Usbek dans la lettre LXII :

Dans la prison même où tu me retiens, je suis plus libre que toi : tu ne saurois redoubler tes attentions pour me faire garder, que je ne jouisse de tes inquiétudes ; et tes soupçons, ta jalousie, tes chagrins sont autant de marques de ta dépendance.

Continue, cher Usbek : fais veiller sur moi nuit et jour ; ne te fie pas même aux précautions ordinaires ; augmente mon bonheur en assurant le tien ; et sache que je ne redoute rien que ton indifférence.

L'amour de Zélis est ainsi très clairement indissociable de sa souffrance d'enfermement : masochisme avant la lettre.

Les femmes ne sont pas un *objet* seulement, mais elles souffrent de frustration. L'homme mâle est absent, les eunuques sont des fantômes en raison de leur castration. Le langage de Zachi dans la première lettre féminine (lettre III) montre cette frustration. Elle rappelle à Usbek ses plaisirs passés dans le langage érotique à la mode au début du XVIII^e siècle. Dans la même lettre, elle laisse éclater son amour : « Comment aurais-je pu vivre, cher Usbek, dans ton sérail d'Ispahan, dans ces lieux qui me rappelant sans cesse mes

* A mon avis, le nom de Roxane n'est pas une invention de Montesquieu. Il a, me semble-t-il, trouvé ce nom à travers ses lectures sur l'histoire du sérail ottoman. Dans ce sérail, il y avait une femme, qui s'appelait Roxalana, une esclave d'Ukraine, concubine puis femme de Soliman le Magnifique (1494-1566). Ce sultan était très amoureux de cette femme qui était charmante et belle. Voir Abdel-Aziz El-Shinawy, *L'Empire ottoman, un Etat calomnié*, en arabe, Le Caire, 1980, p. 604. Rappelons aussi que le personnage principal de *Bajazet* de Racine s'appelle Roxane.

9. Montesquieu, *op. cit.*, p. 66.

plaisirs passés irritaient tous les jours mes désirs avec une nouvelle violence ? J'errais d'appartements en appartements, te cherchant toujours, et ne te trouvant jamais ; mais rencontrant partout un cruel souvenir de ma félicité passée... Heureux Usbek, que de charmes furent étalés à tes yeux. » Mais le temps et les mauvais traitements auront raison de cet amour : « J'ai soutenu ton absence, et j'ai conservé mon amour par la force de mon amour. Les nuits, les jours, les moments, tout a été pour toi. J'étais superbe de mon amour même, et le tien me faisait respecter ici. Mais, à présent... Non ! je ne puis plus soutenir l'humiliation où je suis descendue. », écrit la même Zachi, neuf ans plus tard (lettre CLVII). Une conclusion logique de ses sentiments amoureux à l'égard d'Usbek : le temps guérit les souffrances sentimentales et le chagrin d'amour. Une autre femme, Zéphis, se plaint aussi, dans la lettre IV, de la tyrannie et des calomnies du Grand Eunuque. Comme celui de Zachi, son amour pour Usbek s'éteindra (lettre CLVIII). Zachi et Zélis renoncent le même jour à leur amour, et le mois suivant, Roxane révélera sa trahison. Entre ce renoncement et cette trahison, Usbek perd donc tout l'amour à cause de sa dureté. La conclusion de Montesquieu est que l'enfermement des femmes et le châtimement corporel ou psychique les poussent à renoncer à l'amour et à être infidèles.

Or, il semble que cette femme *objet* ne soit qu'un symbole de l'état de la femme française et occidentale au XVIII^e siècle. A travers les femmes du sérail, Montesquieu critique les pratiques sexuelles de son temps¹⁰.

10. Pauline Kra indique que « The harem letters play a major role in Montesquieu's criticism of irrational moral ideals and criticism of purity. », « Religion in Montesquieu's *Lettres persanes*, in SVCC, Volume LXXII, Institut et Musée Voltaire, Genève, 1970, p. 197.

Eunuques ou Prêtres ?

Le sérail témoigne de la haine qu'éprouvent les femmes pour les eunuques. Cette hostilité peut se percevoir dans le *Dossier des lettres persanes* fragment n° 121, où le Grand Eunuque dit : « Nous sommes tous haïs des femmes, et haïs jusqu'à la fureur. Crois-tu que cette rage implacable soit l'effet de la sévérité avec laquelle nous les traitons ?¹¹ ». Starobinski affirme que « les eunuques, réduits au rôle d'instruments, mais désireux de sauvegarder un reste de volonté propre, n'ont guère que la possibilité de se faire bourreaux à leur tour. Le maître leur demande de garantir ses droits de possession par la violence et la terreur. Ils sont ses ministres. S'ils ne peuvent, sauf exception, prétendre aux plaisirs du corps, ils ont du moins le pouvoir de pénétrer par la peur dans la conscience des captives ou subalternes. »

L'intrigue du sérail d'Ispahan suggère aussi une analogie entre ces eunuques et les prêtres, d'une part, le Régent et la noblesse d'autre part. Il y a donc deux portées à la représentation du rôle des eunuques : l'une religieuse, l'autre politique. Notons, avant de développer ces deux interprétations, que de Montesquieu à Sade, de nombreux textes de la littérature française ridiculisent le célibat des prêtres comme un état contre nature qui va à l'encontre de la croissance démographique¹². On peut donc faire le rapprochement entre le célibat des prêtres et la castration des eunuques. P. Kra détaille ce rapprochement :

11. *Œuvres complètes*, op. cit., t. I, p. 380.

12. Diderot et les encyclopédistes critiquent le célibat des prêtres. On lit cette critique de Diderot dans son *Supplément au voyage de Bougainville*, dans un dialogue entre A et B. : « A.- Ou l'homme éborgné expire sous le couteau d'un prêtre; ou l'on a recours à la castration des mâles

B.- A l'infibulation des femelles, et de là tant d'usage d'une cruauté nécessaire et bizarre dont la cause s'est perdue dans la nuit des temps et met les philosophes à

Montesquieu étend l'analogie entre les eunuques et les prêtres au-delà du seul célibat pour inclure leur fonction commune. L'eunuque est présenté par Usbek comme un directeur spirituel, un gardien de la vertu (lettre 2). Son rôle est de faire respecter la loi du harem ; de prêcher et d'encourager la chasteté, mais il doit exercer son autorité avec une extrême humilité. Délégué par le maître pour lutter contre la corruption, sa gloire repose néanmoins dans un rôle humble. Il est le dépositaire d'un trésor sacré : la vertu des femmes. Pour définir le rôle de l'eunuque, Usbek se sert d'images associées à la mission et à l'autorité du clergé. Les clés, privilèges de la puissance de l'eunuque, symbolisent les prérogatives spirituelles dans les textes sacrés, ainsi que le pouvoir ecclésiastique¹³.

La portée religieuse de la représentation des eunuques est soutenable pour deux raisons. L'une est que Montesquieu attaque, ainsi que les autres philosophes des Lumières, le célibat des prêtres¹⁴. De même, dans ses *Pensées*, il s'oppose au célibat qui dépeuple la terre et soutient que le législateur doit favoriser le mariage¹⁵. La deuxième raison est que sa femme était protestante¹⁶, et que les pasteurs peuvent se marier au contraire des prêtres.

Quant à la portée politique sous-entendue de la représentation des eunuques, P. Kra considère que le grand eunuque représente le régent Philippe d'Orléans, tandis que les eunuques blancs représenteraient la noblesse d'épée et l'aris-

la torture », *Œuvres complètes*, éd. L. Versini, t. II, p. 544 ; et dans sa contribution à l'*Histoire des deux Indes* où il critique aussi le célibat : « Le vœu de chasteté répugne à la nature et nuit à la population ; le vœu de pauvreté n'est que d'un inepte ou d'un paresseux... », voir *Œuvres complètes*, éd. L. Versini, op. cit., t. III, p. 616. L'article « célibat » de l'*Encyclopédie* attaque aussi cette règle.

13. *Op. cit.*, pp. 190 et 191. J'ai traduit librement ce passage de l'anglais.

14. Par exemple dans l'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*.

15. *Œuvres complètes*, op. cit., t. I, p. 1485.

16. M. Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, 3 vols, Gallimard, 1946, t. I, p. 202.

toxicologie de la Cour et les eunuques noirs la magistrature¹⁷. Si le grand eunuque symbolise le Régent, chaque eunuque serait un courtisan de la cour de Louis XIV¹⁸. « Cette castration de l'eunuque fait qu'il se trouve au centre d'une dialectique du pouvoir et de l'impuissance, l'impuissance sexuelle représentant aussi une impuissance politique, celle du peuple face au pouvoir absolu »¹⁹. L'*Encyclopédie* renferme l'article « castration », écrit par Louis²⁰, mais celui-ci traite le sujet selon une perspective médicale et mentionne seulement qu'on trouve cette pratique chez les Turcs et chez les Italiens (pour des raisons différentes). Ajoutons un autre aspect de la représentation des eunuques : la dimension économique. En effet, « l'eunuque est un personnage tout à fait rentable économiquement, plus que l'esclave, car il travaille à la suprématie du maître sans jamais mettre en péril la chasteté de son harem ni lui ravir ses filles ; dès lors il ne faut pas s'étonner si, entre l'esclave non châtré et l'eunuque, ce dernier l'emporte facilement dans une vente ouverte ». L'eunuque « correspond parfaitement au mécanisme de la société féodale »²¹, qui convient sans doute à Montesquieu, dont l'œuvre comprend nombre de « résonances féodales », selon l'expression de C. Spector²².

C'est dans ce sens qu'on peut lire la lettre CXVII qui met en question la valeur de la continence. Cette continence des prêtres a anéanti plus d'hommes que n'ont jamais fait les pestes et les guerres les plus sanglantes. « Les pays protestants doivent être et sont réellement plus peuplés que les

17. *Ibid.*, p. 188.

18. C. Spector, *Montesquieu, Les « Lettres persanes »*, P.U.F., 1997, p. 77.

19. J. Goldzink, *op. cit.*, p. 73.

20. Cet encyclopédiste était un médecin chirurgien, chargé des articles chirurgicaux de l'*Encyclopédie*.

21. M. Chebel, *La Féminisation du monde, Essai sur les Mille et Une Nuits*, Payot & Rivages, Paris, 1996, p. 164.

22. Montesquieu, *Les « Lettres Persanes »*, P.U.F., 1997, p. 5.

catholiques », écrit Usbek dans la même lettre. C'est pourquoi également le protestantisme l'emporte sur le catholicisme. Dans la religion protestante, écrit Usbek dans la même lettre : « tout le monde est en droit de faire des enfants : elle ne souffre ni prêtres ni dervis ». Cette lettre met en évidence son refus du célibat des prêtres, opposé qu'il est à cette continence, vertu de laquelle « ne résulte rien ». Et le mot *dervis* ajouté après celui de *prêtre* ne joue qu'un rôle secondaire ou est là plutôt pour faire illusion, soit pour détourner la censure, soit pour donner une teinte exotique très à la mode à l'époque de la Régence.

Revenons à l'aspect politique de la représentation des eunuques dans la littérature de ce siècle. Dans *La Bible enfin expliquée*, Voltaire suppose que le terme eunuque désignait quelquefois, dans les monarchies orientales, les grands officiers de l'Etat. Cette opinion nous permet de déduire que le symbole sous la plume de Montesquieu deviendra une idée évidente chez Voltaire. Cependant, l'originalité des *Lettres persanes* ne tient pas seulement à la valeur sociale de la femme et à la nécessité de lui accorder ses droits humains, mais à « l'isolement du thème du sérail traité en soi et pour soi, en même temps que dans ses implications morales, individuelles et sociales »²³.

Montesquieu fait dire à Rica que la femme, selon la conception islamique, n'entrera pas au paradis, et que, dans l'islam, elle est une créature inférieure. Dans la lettre XXIV, on lit que Rica dit à Ibben : « [...] il faut qu'il ait été instruit des principes de notre Sainte Loi. Car, puisque les femmes sont d'une création inférieure à la nôtre, et que nos prophètes nous disent qu'elles n'entreront point dans le paradis, pourquoi faut-il qu'elles se mêlent de lire un livre qui n'est fait que pour apprendre le chemin du paradis ? » Montesquieu a-t-il puisé cette fausse information chez Chardin, négligeant celle

23. M-L. Dufrenoy, *L'Orient romanesque en France 1704-1789*, *op. cit.*, p. 163.

de Pierre Bayle, qui constate, dans l'article « Mahomet » de son *Dictionnaire historique et critique*, que l'islam ne dit pas que « les femmes seront exclues du Paradis » ? Le Coran affirme, par exemple dans le verset n° 35 de la sourate « les coalisés », que la femme est comme l'homme en ce qui concerne la récompense de l'autre vie²⁴. Cette idée concernant les femmes et le paradis constitue un stéréotype qui va de la Renaissance au XVI^e siècle, et jusqu'au XVIII^e siècle. Les récits des voyageurs du Levant du XVI^e siècle contiennent beaucoup de sottises sur ce sujet²⁵.

Pour Voltaire, il n'est pas vrai que l'islam exclue du paradis les femmes. « Il n'y a pas d'apparence qu'un homme aussi habile ait voulu se brouiller avec cette moitié du genre humain qui conduit l'autre. Abulfeda rapporte qu'une vieille l'importunant un jour, en lui demandant ce qu'il fallait faire pour aller en paradis : "M'amie, lui dit-il, le paradis n'est pas pour les vieilles." La bonne femme se mit à pleurer, et le prophète, pour la consoler, lui dit : "Il n'y aura point de vieilles, parce qu'elles rajeuniront." Cette doctrine consolante est confirmée dans le cinquante-quatrième chapitre de *Koran* », écrit Voltaire dans le même article du *Dictionnaire philosophique*.

L'article « Femme » de l'*Encyclopédie*, signé Jaucourt, s'appuie sur le verset 30 de la sourate XXXIII du Coran pour critiquer Montesquieu. Dans *Aline et Valcour* du marquis de Sade, Déterville reproche à Valcour de faire la même erreur grossière, dans la lettre XXXV : « Mahomet ne damne point les femmes ; je suis étonné qu'avec l'érudition que tu nous étales, tu ne saches pas mieux l'Alcoran : "Quiconque croira, et sera de bonnes mœurs, soit homme, soit femme, entrera dans

24. Rappelons que Montesquieu aurait pu lire ce texte dans la traduction de du Ryer.

25. F. Tinguely, *L'Écriture du Levant à la Renaissance*, Genève, Droz, 2000, chapitre IV "Autopsies".

le Paradis", dit expressément le prophète, dans son soixantième chapitre ; et dans plusieurs autres, il établit positivement que l'on trouvera dans le Paradis, non seulement celles de ses femmes que l'on aura les mieux aimées sur la terre, mais de belles filles vierges, ce qui prouve qu'indépendamment de celles-ci ... Pardonnez-moi cette digression en faveur d'un sexe que tu méprises et que j'idolâtre, et continue tes intéressants récits²⁶. »

Mais retournons à Montesquieu, lorsqu'il compare la situation de la femme orientale et celle de la femme occidentale. Il constate que cette dernière jouit d'une liberté plus grande que l'autre parce que les femmes en Occident peuvent « voir les hommes à travers certaines fenêtres qu'on nomme jalousies ; elles peuvent sortir tous les jours avec quelques vieilles qui les accompagnent, elles n'ont qu'un voile... »²⁷. La privation de la liberté de sortie de la femme musulmane est mentionnée ailleurs dans les *Lettres persanes*, particulièrement dans la lettre envoyée par Fatimé à son époux Usbek. Elle lui dit qu'elle n'a pas vu d'autre homme de toute sa vie : « Quand je t'ai épousé, mes yeux n'avaient point encore vu le visage d'un homme ; tu es le seul encore dont la vue m'ait été permise²⁸. »

Prison parfumée

L'enfermement des femmes en Orient est contraire à la nature humaine, et la trahison des femmes est un résultat de cet enfermement, telle Roxane des *Lettres persanes*, la femme la plus proche du cœur d'Usbek, qui avoue sa trahison à son époux Usbek dans la lettre CLXI. Dans la même lettre, il est

26. Ed. établie, présentée et annotée par J.-M. Goulemont, Le livre de Poche classique, Paris, 1994, p. 250.

27. *Œuvres complètes, op. cit.*, t. I, p. 164.

28. *Ibid.*, p. 138

écrit que les femmes persanes sont beaucoup plus étroitement gardées que les femmes turques ou indiennes. La question de la fidélité des femmes orientales est également mentionnée dans la lettre XXXVIII, où la femme occidentale est jugée fidèle et l'autre infidèle.

La femme orientale vit, dans la conception de Montesquieu, enfermée dans les harems pour satisfaire les passions de son seigneur et maître. L'idée de l'enfermement de la femme orientale est répandue dans la littérature française du XVIII^e siècle quand elle touche le sujet de l'Orient. Ce n'est pas le sérail de la Perse seulement, mais aussi celui du Maroc où la femme est gardée pour la passion du roi²⁹. Les femmes vivent dans une « prison parfumée ». Cette prison « enferme des beautés rivales, dont les désirs souffrent de demeurer oisifs et s'égarer sur des voies interdites »³⁰.

Montesquieu donne trois raisons à l'enfermement des femmes en Orient : la jalousie, le climat et le système de gouvernement.

Concernant la première, il distingue deux sortes de jalousie, celle de passion et celle de coutume, de mœurs, de lois. L'une « est une fièvre ardente qui dévore ; l'autre, froide, mais quelquefois terrible, peut s'allier avec l'indifférence et le mépris. L'une, qui est un abus de l'amour, tire sa naissance de l'amour même. L'autre tient uniquement aux mœurs, aux manières de la nation, aux lois du pays, à la morale, et quelquefois même à la religion »³¹. La jalousie orientale appartient à la deuxième sorte. Montesquieu donne la note suivante en marge du chapitre XIII, livre XVI de *l'Esprit des lois* : « Mahomet recommanda à ses sectateurs de garder leurs femmes, un certain iman dit, en mourant, la même chose... »

29. *Œuvres Complètes, de l'Esprit de loix*, Société des Belles Lettres, Paris, 1955, p. 248

30. J. Starobinski, *Montesquieu, op. cit.*, p. 67.

31. *Œuvres Complètes, op. cit.*, t. II, p. 518.

La citation précédente nous montre que la traduction inexacte des sources de l'islam joue un rôle poussant à une interprétation erronée de la réalité de cette religion, parce qu'il n'y a pas, à ma connaissance, de hadiths ayant ce sens. Au contraire, il s'agit plutôt de respecter les droits des femmes, en particulier dans la société du VII^e siècle où la femme subissait une injustice sociale. Où Montesquieu a-t-il trouvé cette information ? Selon M. Dodds, c'est probablement chez Chardin : « Mahomet recommanda à ses sectateurs de garder leurs femmes »³². Il est probable que Chardin ait à son tour puisé cette information dans un livre de théologie des siècles de décadence du monde islamique qui interprète dogmatiquement les textes coraniques et les hadiths.

La deuxième raison serait le climat. Dans les climats chauds, l'enfermement des femmes est une chose naturelle parce que la passion est ardente, selon *De l'Esprit des lois*, en revanche il est inutile de garder les femmes dans les climats froids où « les mœurs sont naturellement bonnes ; où toutes leurs passions sont calmes, peu actives, peu raffinés ; où l'amour a sur le cœur un empire si réglé, que la moindre police suffit pour les conduire » (livre XVI, chapitre XI). L'influence du climat est donc tout chez Montesquieu, même l'amour platonique devient une particularité du climat froid alors que la passion domine dans le climat chaud : blanc ou noir, bon ou mauvais, telle est la théorie du climat, avec la réserve que de bonnes lois, pense-t-il, peuvent réformer les mœurs. Car sinon, que dire du pays de Magnon Layla (le Fou de Layla)³³, qui a influencé beaucoup de récits de Roméo et Juliette ? Mais Montesquieu fait une erreur grossière en disant que dans les pays chauds les mariages se feraient très tôt : « pour appuyer ses remarques, il prétend citer ainsi Prideaux : "Mahomet [a pu] épouser Cadhisja à cinq ans,

32. *Les Récits de voyages sources de l'"Esprit des lois"*, *op. cit.*, p. 50.

33. A. Chénier fait allusion à cette histoire d'amour, voir *Œuvres Complètes*, Bibliothèque de La Pléiade, 1986, p. 73.

coucher avec elle à huit. Dans les pays chauds d'Arabie et des Indes, les filles y sont nubiles à huit ans et accouchent l'année d'après" »³⁴. L'analyse de ce texte donne l'impression qu'on se trouve très loin de la pensée des Lumières. L'ouvrage de Prideaux fournit aux écrivains du XVIII^e siècle de fausses informations : affirmer que le Prophète se marie avec Khadidja à l'âge de cinq ans ! En réalité, elle avait quarante ans, et lui vingt-cinq. Peut-être veut-il parler du mariage de Mohammed avec Aïcha, mais là encore son information n'est pas exacte, puisqu'elle avait douze ans lors de son mariage, âge tout à fait conforme à l'usage du temps.

La troisième raison de l'enfermement des femmes en Orient serait l'esprit du gouvernement. Dans le chapitre XV livre XIX, Montesquieu établit un lien entre la liberté politique et la liberté des femmes. La servitude politique conduit à la soumission des femmes, les deux servitudes étant extrêmement liées, le sexuel croisant le politique.

La représentation des femmes du sérail ne suggère pas seulement une analogie politique, mais aussi une allusion religieuse, l'enfermement des femmes dans les couvents. J. Chocheyras constate qu'il y a un lien entre le sérail et le couvent, en se basant sur la citation suivante de la lettre LXII : « On ne sauroit de trop bonne heure priver une jeune personne de liberté de l'enfance et lui donner une éducation sainte dans les sacrés murs où la pudeur habite. » Nous sommes déjà bien loin du sérail et très près du couvent³⁵. Les deux types de femmes sont voués à un être supérieur, Jésus-Christ dans le Couvent, et Usbek dans le sérail.

Voltaire parle aussi de l'enfermement de la femme musulmane dans une lettre envoyée à Frédéric II le 1^{er} février 1773. Il aborde la question du sérail dans *Zaïre*, mais son sérail est différent de celui de Montesquieu. Le sérail de *Zaïre* n'est pas

34. M. Dodds, *op. cit.*, p. 51.

35. Cf. « Du sérail au couvent : lecture de la lettre persane LXII », in *Recherches et travaux*, Bulletin de l'université de Stendhal, Bulletin N° 44, Grenoble, 1993, p. 26.

un lieu de séduction, il est le cadre de l'amour noble et vertueux d'un sultan musulman. Voilà comment Orosmane, le maître du sérail de Syrie s'adresse à sa bien-aimée Zaïre, lui disant qu'il décide :

De ne choisir que vous pour maîtresse et pour femme,
De vivre votre ami, votre amant, votre époux,
De partager mon cœur entre la guerre et vous.
Ne croyez pas non plus [que] mon honneur confie
La vertu d'une épouse à ces monstres d'Asie,
Du sérail des soudans gardes injurieux,
Et des plaisirs d'un maître esclaves odieux.
Je sais vous estimer autant que je vous aime.

Acte I, scène II

Le dernier vers utilise un langage noble avec les deux verbes *estimer* et *aimer*. Cette noblesse d'Orosmane va à l'encontre du vocabulaire de domination et de frustration du sérail d'Ispahan où on n'entend que des mots comme *enfermement*, *jalousie*, *sévérité*, *châtiment*, *frustration*, *castration*, *eunuque*. Il y a une différence de langage entre les deux maîtres du sérail. Comment expliquer cette différence ? A mon avis, la source des deux œuvres peut l'expliquer en partie, comme déjà évoqué au chapitre des sources. On retiendra seulement ce traitement des mots qui reflète un langage de chair chez le premier et les mots de l'amour noble dans l'œuvre du second.

Diderot critique, dans sa contribution à l'*Histoire des deux Indes*, l'enfermement des femmes dans le couvent : cet enfermement fait obstacle à la croissance de la population³⁶, ce qui est contre la notion de progrès selon les écrivains du XVIII^e qui voient dans la civilisation un processus ascendant. Rousseau aborde aussi la question de l'enfermement de la femme en Orient et celle du harem. Mais il évoque ce thème en parlant de la langue des salams. Elles disent par leurs yeux et leurs

36. *Œuvres complètes*, éd. L. Versini, *op. cit.*, t. III, p. 710.

salutations ce qu'elles veulent, inventant une langue codée pour s'exprimer dans le sérail. Rousseau écrit dans *l'Essai sur l'origine des langues* : « La langue épistolaire des salams transmet sans crainte des jaloux les secrets de la galanterie orientale à travers les Harems les mieux gardés »³⁷. Le thème du sérail est mentionné aussi chez Rousseau dans *Les Confessions*. Ce sérail des *Confessions* n'est pas celui des femmes enfermées, mais un « serrail d'Houris »^{38*} (rappelons que les houris sont les femmes du paradis musulman). Il évoque aussi cette image du sérail dans son conte *La Reine Fantastique*³⁹.

Le thème de la femme orientale et du sérail existe aussi chez Diderot dans les trois entrées suivantes : « Houames », « Houris » et « Sarrasins » de *l'Encyclopédie* et dans sa lettre à Sophie Volland du 30 octobre 1759. Il reste modéré à l'égard de la situation de la femme en islam. Dans l'article « Sarrasins », il affirme que l'islam encourage les femmes à la vertu. Cette représentation de la situation de la femme dans la société islamique ne se trouve pas chez Montesquieu et est différente de celle des autres écrivains de son temps : de femme passionnée chez Montesquieu, elle devient femme vertueuse chez Diderot, qui va plus loin en constatant que les principes de la Tradition à l'égard de la femme sont naturels. Le Prophète considère, selon Diderot, que la passion de la femme est naturelle et générale⁴⁰. Ce point de vue peut se comprendre dans l'ensemble de sa philosophie matérialiste et positiviste. Diderot ne tend pas à faire l'éloge de l'islam, mais il vise à condam-

37. *Œuvres complètes, op. cit.*, t. V, p. 378.

38. *Ibid.*, t. I, p. 417.

*Rousseau utilise l'orthographe « Serrail », différente de celle des autres auteurs de son temps (« Sérail »). Il est probable qu'il emprunte cette transcription à l'abbé Prévost dans *l'Histoire d'une Grecque moderne*, comme nous l'avons montré au début de ce chapitre.

39. *Ibid.*, t. II, p. 1187.

40. *Œuvres complètes, C. F. L., op. cit.*, p. 724.

ner la conception chrétienne de la femme vue comme la cause du péché originel. Le discours de Diderot donne une autre image des rapports entre hommes et femmes, où la femme est considérée comme un être humain et la passion des hommes, une chose naturelle. Il veut briser cette image qu'a l'Eglise de la femme en ouvrant l'horizon du public vers un autre monde. Cette perspective dans laquelle Diderot représente la femme orientale met l'accent sur la valeur philosophique de la présence de la civilisation islamique dans le discours des Lumières. Néanmoins, Diderot a le même avis que les autres écrivains concernant l'enfermement de la femme musulmane, comme dans l'article « Houris » de *l'Encyclopédie* où il constate avec justesse une mauvaise habitude exercée contre la femme dans la société musulmane de son époque : l'interdiction faite aux femmes d'entrer dans les mosquées. Toutefois, l'article ne distingue pas l'habitude injuste exercée contre les femmes orientales des préceptes islamiques.

Or cette idée de l'enfermement des femmes dans la société musulmane n'est pas une invention du XVIII^e siècle, elle remonte au XVI^e siècle, et se voit confirmée par les voyageurs du Levant à l'âge classique⁴¹. Ce n'est chez les philosophes, particulièrement Montesquieu, qu'une image stéréotypée des femmes musulmanes. Le discours du XVI^e siècle « anti-turc » trouve ainsi un écho dans les écrits des Lumières, mais utilisé pour satisfaire le goût de l'exotisme et faire des histoires de sérail une littérature érotique, et peut-être aussi pour conforter par contraste la condition féminine en Europe, la femme occidentale se sentant privilégiée face à son infortunée consœur musulmane.

41. Dans son ouvrage, F. Tinguely donne plusieurs exemples de cette séparation des femmes des hommes même dans la mosquée, voir *L'Écriture du Levant à la Renaissance*, chapitre IV, "Autopsies".

La polygamie

Traiter de la femme orientale, c'est évoquer nécessairement la question de la polygamie. Au XVIII^e siècle, cette question est au cœur d'un débat sur la natalité et la population. Notons d'abord que le musulman se marie, en général, avec une seule femme, mais s'il y a une nécessité urgente qui exige un autre mariage, il pourrait se remarier avec une deuxième, quelquefois avec une troisième et quatrième femme, à condition qu'il respecte le principe de l'égalité entre ses femmes : égalité de nuits (sans obligation de faire l'amour), et non pas de sentiments. La polygamie n'est pas autorisée seulement pour le plaisir, mais pour résoudre des problèmes sociaux, tels les orphelins, la stérilité, et pour combattre la prostitution, l'esclavage et l'infidélité.

La pensée des Lumières, si l'on excepte Montesquieu, donne une opinion bien différente de la pensée occidentale antérieure sur la polygamie parce que « l'Occident chrétien a longtemps débattu de la polygamie pour finir par la condamner sans appel »⁴². Le débat sur la polygamie n'a pas commencé avec les penseurs des Lumières. En 1674 le pasteur allemand Johann Leyser se risqua à publier (sous le pseudonyme de Theophilus Aletheus), sous forme de pamphlet, une justification de la polygamie, s'attirant ainsi du milieu luthérien fribourgeois une réprobation telle qu'il dut fuir au Danemark, puis en Suède, Christian V l'ayant chassé lui aussi. Ces tribulations ne l'empêchèrent pas, pourtant, de faire paraître en 1682 son imposante *Polygamia triumphatrix* qui connaîtra de nombreuses rééditions, jusqu'en 1703. C'est qu'en abordant la question de la polygamie en des termes nouveaux, il alimentait un débat plus vaste, ouvert en 1685 par Isaac Vossius qui soutenait la thèse de la dépopu-

42. A. Grosrichard, *op. cit.*, p. 144.

lation de la Terre depuis l'antiquité⁴³. *Polygamia triumphatrix*, comme le dit l'article « Polygamie » de l'*Encyclopédie*, écrit par Jaucourt, prouve que la polygamie était non seulement permise mais nécessaire. La question était déjà discutée au temps d'Aristote, et plus tard, elle fut un sujet de discussion dans l'œuvre de Saint-Augustin⁴⁴. Mais l'Eglise n'a pas toléré cette idée, qui va à l'encontre de l'orthodoxie religieuse chrétienne, et l'a réfutée. Brusmannus, ministre de Copenhague, a pris la peine de le faire dans son livre intitulé *Monogamia triumphatrix*, par opposition au titre de *Polygamia triumphatrix*, que porte celui de Lyserus.

Montesquieu est l'écrivain des Lumières dont l'œuvre développe le plus cette question de la polygamie dans l'islam, parce que la religion, dans sa pensée, a un rôle social important et influence l'esprit des peuples. Il en traite dans les *Lettres persanes* et *De l'Esprit des lois*. Ce qui attire l'attention, c'est qu'y coexistent deux jugements contradictoires : l'un qui accepte cette pluralité de femmes et l'autre qui met en doute la valeur sociale de cet usage. Dans *De l'Esprit des lois*, on trouve un point de vue favorable à la polygamie, dont l'usage est explicable : « Je ne justifie pas l'usage, dit l'auteur, mais, j'en rends les raisons. » L'opinion de Montesquieu se fonde sur sa théorie du climat, le climat chaud pouvant justifier la polygamie. Il y a ainsi « des circonstances qui peuvent la faire un peu tolérer »⁴⁵. La phrase précédente laisse entendre une autre dimension de la pensée de Montesquieu, le mot « des circonstances » montrant qu'il veut dire explicitement qu'il y a d'autres raisons qui peuvent, à côté du climat, justifier cet usage, à savoir des raisons

43. Cf. A. Grosrichard, *op. cit.*, p. 145.

44. Cf. Pucci, Suzanne Rodin, « Lettres from the Harem : Veiled Figures of Writing in Montesquieu's *Lettres persanes* », in *Writing The Female Voice, Essays on Epistolary literature*, Northeastern University Press, Boston, 1989, p. 122.

45. *De l'Esprit des lois*, *op. cit.*, t. II, p. 247.

sociales. Mais il est prudent d'éviter d'entrer en conflit avec l'Eglise catholique qui interdit définitivement cet usage. Cette expression montre la pensée « à mi-chemin » de ce philosophe, entre conservatisme et ouverture des Lumières.

Si Montesquieu accepte la polygamie pour des raisons climatiques, il la refuse pour la vie familiale, et n'a pas retenu les diverses causes, ne gardant que le climat. Usbek, ce musulman et par conséquent polygame d'après la conception de Montesquieu, souffre de problèmes familiaux à cause de cette pluralité des femmes, qui ne le laissent jamais en paix. Il écrit à Rhédi dans la lettre CXIV : « Je ne trouve rien de si contradictoire que la pluralité des femmes par le saint Alcoran [...]. Voilà un précepte qui rend la vie d'un véritable Musulman bien laborieuse. » Cette phrase, et tout particulièrement l'expression « d'un véritable Musulman », laisse entendre que, dans le discours de cet écrivain, la polygamie en islam est obligatoire. Pour lui, chaque musulman est polygame, et à côté de ses épouses, il aurait encore des concubines !

Mais il refuse aussi la polygamie pour des raisons psychologiques en rapport avec l'amour paternel : « La polygamie est déraisonnable en cela que le père et la mère n'ont pas la même affection pour leurs enfants : étant impossible qu'un père aime cinquante enfants comme une mère deux⁴⁶. » L'histoire du harem des *Lettres persanes* pourrait être intitulée : « l'influence de la polygamie sur le caractère de ceux qui la pratiquent et sur la société à laquelle cette institution sert de base »⁴⁷.

En comparant le Turc polygame et le Grec monogame, dans les *Causes qui peuvent affecter les esprits*, Montesquieu trouve que ce dernier est plus heureux dans sa vie familiale⁴⁸, et préfère donc le mariage monogame pour ce qui est de la vie

46. *Cœuvres complètes*, op. cit., XIX, « Mariage », t. I, p. 1465.

47. Voir Dufrenoy, op. cit., p. 163.

48. *Cœuvres complètes*, op. cit., t. II, p. 59.

sociale. Montesquieu est âgé de 32 ans lorsqu'il écrit, en 1721, l'opinion précédente. Il écrira en 1748 que la polygamie a moralement d'assez bonnes conséquences, la documentation pour l'*Esprit des Lois* ayant fait évoluer sa pensée et nuancer certains jugements. Par ailleurs, Montesquieu compare l'islam et le christianisme en ce qui concerne la pluralité des femmes, et naturellement, il est favorable à sa religion. Il écrit dans les *Lettres persanes* que dans la religion chrétienne, la « polygamie était défendue, et en cela, elle [la religion chrétienne] avait un avantage sur la religion mahométaine ».

Il est nécessaire de dire ici que dans les *Lettres persanes*, la comparaison entre l'Orient et l'Occident tourne rarement à l'avantage de ce dernier⁴⁹ ; cependant, dans l'ensemble du discours de Montesquieu, son jugement à l'égard de l'islam est en définitive défavorable. Il y a donc une ambiguïté dans sa pensée, qui est à mi-chemin entre l'universalité du classicisme et la relativité des Lumières, faisant de l'être humain un être unique et attribuant les différences dans le genre humain à l'éducation. Cette ambiguïté explique pourquoi Montesquieu remarque que la polygamie orientale suppose une volonté délibérée en l'homme de ne considérer dans la femme que ce dont elle n'est pas responsable, de faire d'elle « un être en qui la sensibilité et l'intelligence seraient comme monstrueusement absentes. L'injustice éclate d'une telle oppression qui méconnaît les résonances spirituelles de l'amour, comme si l'autonomie du cœur était, chez la femme, le premier crime contre l'orgueil de l'homme ! »⁵⁰.

Montesquieu affirme que dans les « Etats mahométans, on est non seulement maître de la vie et des biens des femmes esclaves, mais encore de ce qu'on appelle leur vertu ou leur

49. E. Cassirer, op. cit., p. 73.

50. P. Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, Ophrys, Paris, 1977, p. 335.

honneur. C'est un des malheurs de ces pays que la plus grande partie de la nation n'y soit faite que pour servir à la volupté de l'autre [...] » (livre XV, chapitre 12). Ce texte nous rappelle le discours médiéval en Occident sur la question sociale en islam, et nous sommes loin de la pensée des Lumières, non seulement par les accusations très exagérées concernant l'esclavage des femmes dans les sociétés musulmanes, mais également par la théorie du climat qui fait de l'homme oriental un personnage voluptueux simplement parce que cet homme vit dans un climat chaud et sous des lois favorables à la polygamie, alors que l'Occidental est vertueux grâce au climat froid ! – on sait que ce regard de Montesquieu n'a pas disparu d'Europe. Il se contredit lorsqu'il écrit dans *Les causes qui peuvent affecter les esprits* que « Les causes morales forment plus le caractère général d'une nation et décident plus de la qualité de son esprit que les causes physiques »⁵¹. La question qui se pose est de savoir si le climat est une cause physique ou morale. Cette ambiguïté de la pensée de Montesquieu est évidente dans l'ensemble de son œuvre. Lorsqu'il analyse l'état social du monde islamique, on remarque des traces de la conception occidentale médiévale sur l'Orient, malgré le goût exotique à la mode de son temps et malgré l'esprit d'ouverture de plusieurs penseurs contemporains de son siècle philosophique.

Revenons à la polygamie et les Lumières. Après la parution de *l'Esprit des lois*, Montesquieu est accusé de justifier la polygamie dans une société attachée étroitement au catholicisme qui interdit toute forme de polygamie, quelles que soient les circonstances civiles. Il répond dans la *Défense de l'Esprit des lois* : introduire la théologie en histoire, c'est confondre les ordres, et mêler les sciences. La religion ne peut donc tenir lieu de science pour l'histoire, la morale non plus. Montesquieu prévient, avec de grandes précautions, dès le

51. *Œuvres complètes, op. cit.*, t. II, p. 60.

début, qu'il ne faut pas entendre *morale* quand il dit *politique*. Ainsi pour la *vertu*. Nous objectons, avec L. Althusser, que les vertus humaines ne sont pas les vertus chrétiennes quand Montesquieu s'exerce à comprendre les « usages scandaleux des Chinois et des Turcs ! »⁵².

De même, dans la *Défense de l'esprit des lois*, Montesquieu distingue fondamentalement entre la polygamie et ses effets : « celle-là mauvaise en elle-même, ceux-ci pouvant être moins néfastes dans certains pays que dans d'autres. Paradoxalement, la polygamie, à la fois, relève de la compétence du "philosophe" et lui échappe »⁵³. La polygamie apparaît alors comme une institution conforme aux données du climat de l'Asie, et « qui contribue même à rétablir un certain équilibre dans le rapport entre les sexes », selon les mots de A. Grosrichard résumant le point de vue de Montesquieu. Selon lui, il y aurait une conformité de la Loi musulmane avec la nécessité du climat, expliquant pourquoi l'islam a réussi à s'établir en Asie tout en ayant tant de difficulté « à s'étendre en Europe ; que le christianisme s'est maintenu en Europe et a été détruit en Asie ; et qu'enfin les mahométans font tant de progrès à la Chine, et les chrétiens si peu » (Livre XVI, chapitre 2). Voltaire, dans l'article « Alcoran » du *Dictionnaire philosophique*, est favorable à cet usage et s'oppose à Montesquieu sur cette opinion que la permission de la pluralité des femmes en islam a aidé cette religion à s'établir en Asie, et que le succès de l'islam au VII^e et au VIII^e siècles s'expliquerait par le fait que cette religion favorise la sensualité et l'amour charnel. En fait, en permettant quatre épouses, l'islam impose une restriction à une polygamie avant lui illimitée, et la religion musulmane serait, selon Voltaire, « austère et simple ».

52. *Montesquieu la politique et l'histoire, op. cit.*, p. 12.

53. Hoffmann, *op. cit.*, p. 334.

La question de la polygamie est aussi traitée dans l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, surtout dans le chapitre VII. Sa connaissance historique profonde lui permet de comprendre l'usage des nations orientales dans ce domaine. La permission de la polygamie et de la pluralité des femmes en cas de nécessité lui paraît logique, étant donné que l'Orient connaissait la polygamie avant l'islam, une polygamie sans limite.

Selon lui, il est naturel que l'islam permette la polygamie : toutes les anciennes religions ont admis la pluralité des femmes et l'islam en a réduit à quatre le nombre illimité jusqu'alors. Il faut ajouter que cet usage n'existait pas seulement chez les nations orientales mais qu'il était connu dans l'Occident jusqu'à l'époque de Charlemagne (742-814). Il y eut des prêtres polygames. L'histoire du christianisme témoigne que la chasteté fut imposée au clergé sous Grégoire VII (1020-1085), c'est-à-dire quatre siècles après l'apparition de l'islam. Voltaire arrive à un point de vue opposé à la conception générale des penseurs du XVIII^e siècle sur ce sujet dans l'islam : « [...] la religion juive était voluptueuse, et celle de Mahomet était sévère. » L'article « Alcoran » affirme que la permission de la pluralité d'épouses se conforme à l'usage immémorial des Orientaux.

A côté de cette raison historique, Voltaire justifie cet usage social pour des raisons naturelles en affirmant que dans presque toute l'espèce animale, plusieurs femelles n'ont qu'un mâle. Le climat lui sert aussi d'argument, dans les pays chauds, les femmes cessant de bonne heure « d'être belles et fécondes »⁵⁴. Cette dernière raison rejoint en partie celle de Montesquieu, mentionnée dans *De l'Esprit des lois*. Mais Voltaire va plus loin lorsqu'il ajoute une autre raison : l'usage des nations orientales tout au long de l'histoire. L'historien-philosophe justifie alors cet usage, et le dramaturge aussi,

54. *Ibid.*, p. 165.

puisque dans *Zaïre*, Voltaire met en scène un musulman qui n'a ni concubines, ni quatre femmes, et qui demande la main de la femme qu'il aime comme unique épouse :

J'atteste ici la gloire, et Zaïre, et ma flamme,
De ne choisir que vous pour maîtresse et pour femme,
De vivre votre ami, votre amant, votre époux,
De partager mon cœur entre la guerre et vous

Acte I, Scène 2

Orosmane, ce sultan tolérant et vertueux, n'est pas un homme charnel. Cette pièce donne donc une image bien différente de l'amour oriental que celle des *Lettres persanes*.

A son tour Diderot nuance, dans sa contribution à l'*Histoire des deux Indes*, la thèse de l'*Esprit des lois* selon laquelle Montesquieu affirme que la polygamie est plus naturelle aux pays chauds qu'aux pays froids. En effet, les circonstances du temps dérogeant à la loi du climat, elles peuvent ordonner la monogamie dans une île d'Afrique, et permettre la polygamie au Kamtchatka, si l'une est un moyen d'en arrêter les progrès sur les côtes de la mer glaciale. Diderot ne localise plus la polygamie dans les pays chauds comme Montesquieu, ni pour des raisons historiques comme Voltaire, mais il est favorable à la polygamie si elle est au service du progrès humain. Cette opinion est plus universelle que celle de Montesquieu et de Voltaire, et cette philosophie repose donc sur le facteur du progrès de la civilisation humaine, une idée fondatrice dans le discours des Lumières. Dans ce sens, on peut comprendre pourquoi Diderot est hostile au célibat des prêtres comme déjà évoqué. Le législateur devrait autoriser cette habitude sociale (la polygamie) dans les pays qui la permettent⁵⁵. Cette thèse rejoint ici celle de Montesquieu.

55. Voir sa contribution à l'*Histoire des deux Indes*, in *Œuvres complètes*, C.F.L., op. cit., t. 15, p. 411.

On conclura que pour les philosophes des Lumières, la polygamie est un usage social connu depuis l'antiquité et qui peut se justifier par des raisons climatiques, historiques et de croissance démographique. On pourrait leur rétorquer que la polygamie orientale inscrit dans la loi ce que l'Occident n'a cessé de pratiquer sans l'avouer.

Le divorce

Au début du XVIII^e siècle, cet usage de la société islamique fournit à la scène française un sujet de comédie. La pièce *Arlequin Hula ou la femme répudiée* de Lesage (1668-1747) met en scène un effet secondaire du divorce, à savoir le « hula », un mot qui dérive de l'arabe « Muhalil » (licitateur), et qui désigne l'homme qui accepte d'épouser une femme répudiée afin que l'ex-mari de cette dernière puisse l'épouser à nouveau. A l'aube des Lumières, la question du divorce dans le monde islamique fait rire les spectateurs de la Foire de Saint Laurent, les écrits sérieux du siècle font réfléchir autour de la même question. Abordons maintenant cette querelle philosophique sur le divorce.

Bien que l'islam n'encourage pas le divorce, sa conception du mariage est basée sur la notion d'un contrat entre deux personnes. Chacune a le droit de rompre ce contrat d'après des règles précises. Quand la vie conduit la femme et l'homme sur un chemin fermé, il vaut mieux pour chacun de chercher son bonheur ailleurs. Montesquieu distingue entre le divorce et la répudiation. Il aborde cette question dans le livre XVI, chapitre 15 de *l'Esprit des lois*. Le divorce, pour lui, suppose le consentement mutuel, alors que la répudiation dépend de la volonté d'un seul qui la décide à son seul avantage. Il est favorable à la répudiation qui est quelquefois nécessaire aux femmes, mais leur est toujours fâcheuse. Montesquieu condamne l'injustice qui accorde à l'homme le droit de répu-

dier sa femme, et la refuse à cette dernière : « que la loi est dure, qui donne ce droit aux hommes sans le donner aux femmes. Un mari est le maître de la maison ; il a mille moyens de tenir ou remettre ses femmes dans le devoir ; il semble que, dans ses mains, la répudiation ne soit qu'un nouvel abus de sa puissance. » La justice voudrait donc qu'une femme ait le droit de répudier un homme. Mais ce serait peut-être pire pour elle : « Une femme qui répudie, n'exerce qu'un triste remède. C'est toujours un grand malheur pour elle d'être contrainte d'aller chercher un second mari, lorsqu'elle a perdu la plupart de ses arguments chez un autre. »

Dans le climat chaud où « les femmes vivent sous un esclavage domestique, il semble que la loi doive permettre aux femmes la répudiation, et aux maris seulement le divorce ». Ceci nous révèle un point de faiblesse dans *De l'Esprit des lois* car le manque de connaissance suffisante des principes de l'islam en ce qui concerne le statut personnel conduit l'auteur à formuler un jugement bien éloigné de la réalité. La femme a le droit de répudier à condition d'abandonner les droits matériels que le mari lui accorde au moment de la signature du contrat de mariage. Le mari a le droit de divorce seulement. Montesquieu est favorable au divorce, car il a deux utilités, politique et civile. Le divorce est établi pour « le mari et pour la femme, et n'est pas toujours favorable aux enfants » (livre XVI, chapitre 15). Avant cela, les *Lettres persanes* touchaient déjà cette question. On se souvient dans quel contexte : la lettre qu'Usbek adresse à Rhédi sur ce sujet appartient à toute une série de lettres (CXII à CXXII) où Montesquieu étudie les causes de la population du globe. Comme le remarque J.G. Rosso, Montesquieu établit un lien entre le divorce et la fécondité dans les *Lettres persanes* et dans *De l'Esprit des lois*⁵⁶. Et il se montre alors nettement partisan du divorce.

56. *Op. cit.*, p. 497.

La lettre CXVII des *Lettres persanes* nous révèle pourquoi Montesquieu conteste l'interdiction chrétienne du divorce : pour des raisons de natalité, la dépopulation étant l'une des raisons de la décadence des nations. Le divorce, permis dans la religion païenne, est défendu aux chrétiens. Ce changement, qui paraît au premier abord de si petite conséquence, a insensiblement des suites terribles. Il écrit dans la même lettre :

Il ne faut donc pas s'étonner si l'on voit chez les Chrétiens tant de mariages mal assortis qui ne se raccommoient plus ; les femmes ne passent plus, comme chez les Romains, successivement dans les mains de plusieurs maris, qui en tiroient, dans le chemin, le meilleur parti qu'il étoit possible.

Il refuse, dans la même lettre, l'interdiction du divorce chez les chrétiens parce que le mariage, chez tant de nations, est un contrat susceptible de toutes les conventions. Cet interdit, joint au célibat religieux, engendre chez les chrétiens les mêmes inconvénients que la polygamie chez les musulmans.

Montesquieu n'est pas le seul partisan du divorce, Diderot le soutient aussi. Il considère que celui qui condamne les époux séparés au célibat est détestable⁵⁷. Notons que cet avis s'insère dans la pensée de Diderot hostile à l'Eglise catholique qui interdit le divorce. Rousseau est à la fois pour et contre le divorce. Il est contre s'il y a des enfants qui « forment un nœud vraiment indissoluble entre ceux qui leur ont donné l'être, et une raison naturelle et invincible contre le divorce », écrit-il dans *Sophie et Emile*. Malgré la trahison de Sophie, Emile reste hostile au divorce, même si l'enfant est d'un autre homme avec qui Sophie trahit son mari. Le lien du mariage est pour Rousseau une « foi conjugale ».

57. M. Tourneux, *op. cit.*, p. 196.

La femme et le gouvernement

Montesquieu établit un rapport entre le type de gouvernement et le système de vie sociale ; autrement dit, il y a un lien entre la soumission domestique et la servitude politique. Plus le régime politique est ouvert, plus la femme est libre. L'asservissement de la femme, par contre, résulte d'un régime despotique. Pour Montesquieu, la femme musulmane est esclave parce que le régime dominant est despotique, car tout appartient à l'esprit du gouvernement. Il y a une distribution hiérarchique de la terreur. Dans les Etats despotiques, les femmes sont un objet de luxe et doivent être extrêmement asservies, comme on peut lire dans le livre VII, chapitre 9, de *l'Esprit des Loix* :

Chacun suit l'esprit du gouvernement, et porte chez soi ce qu'il voit établi ailleurs. Comme les lois y sont sévères et exécutées sur-le-champ, on a peur que la liberté des femmes n'y fasse des affaires. Leurs brouilleries, leurs indiscretions, leurs répugnances, leurs penchants, leurs jalousies, leurs piques, cet art qu'ont les petites âmes d'intéresser les grandes, n'y sauroient être sans conséquence.

P. Hoffmann signale que la servitude des femmes dans la pensée de Montesquieu est à l'image de la servitude générale, mais en même temps elle est une compensation dérisoire offerte à l'homme sur le plan de la sensualité, pour son propre asservissement, qu'empêche en lui la conscience de son indignité et qui le détourne de la revendication de la liberté⁵⁸. Le problème de la condition de la femme orientale, telle que la conçoit Montesquieu, accompagne le système politique despotique régnant en Orient. Ce régime conteste à la femme d'être libre comme il dénie à la société sa liberté. Ce lien établi entre le système politique en Orient et la condition des femmes se

58. *Op. cit.*, p. 339.

retrouve aussi chez Diderot, mais ce philosophe individualise son point de vue. La femme orientale qui vit sous « le despotisme de son mari »⁵⁹, c'est la femme indienne subissant la coutume affreuse qui la pousse à se brûler à la mort de son mari.

Il est nécessaire de signaler que cette critique des conditions dans lesquelles vivent les femmes en Orient vise indirectement la condition des femmes occidentales au XVIII^e siècle. Montesquieu apparaît comme un défenseur des droits des femmes en Occident. La lettre XXXVIII refuse l'autorité des hommes sur les femmes, l'auteur s'opposant à cette théorie selon laquelle c'est la Loi naturelle qui soumet les femmes aux hommes. Il s'imagine qu'un philosophe très galant doit refuser l'idée de l'autorité masculine. Cette autorité devient une véritable tyrannie dans la conception de Montesquieu. La femme, selon lui, a plus de raison et d'humanité que l'homme, parce qu'elle a plus de douceur que lui, et ces avantages devraient lui donner une certaine supériorité. Montesquieu affirme que les femmes ont toujours eu de l'autorité sur leurs maris chez les peuples les plus civilisés comme chez les Egyptiens en l'honneur d'Isis, ou chez les Babyloniens en l'honneur de Sémiramis. A la fin de cette lettre, l'auteur exprime son admiration pour le verset coranique n° 228 de la sou-rate « la Vache », où il est écrit : « Les femmes doivent honorer leurs maris ; leurs maris les doivent honorer : mais ils ont l'avantage d'un degré sur elles. » Il constate que ce verset règle la question entre les hommes et les femmes et définit les droits de l'un et de l'autre sexe⁶⁰.

59. Voir sa contribution à l'*Histoire des deux Indes*, *Œuvres complètes*, C.F.L., op. cit., t. XV, p. 412.

60. Pour plus de détails sur le rapport entre la condition des femmes et le gouvernement, les espaces privés et publics, les droits naturels et les rapports sociaux, dans la perspective des Lumières, consulter l'article de Catherine Larrère, « Le Sexe ou le rang ? Condition des femmes selon la philosophie des Lumières » in *Encyclopédie politique et historique des femmes, Europe, Amérique du Nord*, publiée sous la direction de Christine Fauré, P.U.F., 1996, pp. 169-201.

Concluons ce chapitre par l'avis de Voltaire qui met les points sur les i. Il écrit dans l'article « Alcoran » du *Dictionnaire philosophique* : « Nos auteurs, qui sont en beaucoup plus grand nombre que les janissaires, n'eurent pas beaucoup de peine à mettre nos femmes dans leur partie : ils leur persuadèrent que Mahomet ne les regardait pas comme des animaux intelligents ; qu'elles étaient toutes esclaves par les lois de l'Alcoran ; qu'elles ne possédaient aucun bien dans ce monde, et que dans l'autre qu'elles n'avaient aucune part au paradis. Tout cela est d'une fausseté évidente ; et tout cela a été cru fermement. » Puis Voltaire cite quelques versets coraniques qui traitent du statut des femmes en islam, et conclut : « En voilà suffisamment pour réconcilier les femmes avec Mahomet, qui ne les a pas traitées si durement qu'on le dit. » D'après Voltaire, toutes les opinions répandues en Occident sur la femme musulmane ne sont pas vraies.

Le débat des écrivains du XVIII^e siècle concernant le rapport entre l'islam et les femmes, cherchant à décider si cette religion est favorable ou non au sexe faible – ou sexe doux, selon l'expression arabe –, ce débat tourne, comme dans l'Occident chrétien, au désavantage de l'islam considéré comme non favorable aux femmes, sauf chez Voltaire et Diderot. Et cela parce que le sujet du sérail était à la mode et aussi à cause de la culture européenne héritée du temps des Croisades, qui trouve un écho chez quelques écrivains, particulièrement Montesquieu.

Malheureusement cette image sombre de la condition des femmes en islam ne change pas beaucoup de nos jours, malgré le progrès des moyens de communication. Cette image fictive de Roxane enfermée dans le sérail pour le plaisir du maître, cette femme-objet, reste encore vivante dans l'imaginaire occidental. Bref, Roxane vit encore, mais au lieu de fiction, elle devient réalité dans la conscience occidentale.

Par ailleurs, les philosophes, en particulier Montesquieu, évoquent souvent l'état des femmes musulmanes pour criti-

quer la situation des femmes occidentales, et quelquefois pour valoriser la condition féminine occidentale. D'où cette représentation d'une femme orientale victime du machisme et des conditions sociales et politiques.

La représentation de la condition des femmes dans les *Lettres persanes* porte la marque de l'état de la société française pendant la Régence, ainsi que du regard de l'Eglise sur les femmes et sur le célibat des prêtres, mais malheureusement la lecture des *Lettres persanes* est trop souvent isolée de son contexte historique, et il manque la prise de conscience par ses lecteurs du caractère fictif de cette œuvre, d'où une très mauvaise idée prise par les Occidentaux de la situation de la femme en Orient. Car en fait, lorsque Montesquieu traite le statut des femmes orientales, il projette souvent les soucis des femmes de l'Europe du XVIII^e siècle.

De même, on verra dans le chapitre suivant que le despotisme de la monarchie absolue française se reflète dans la description que fait Montesquieu du système politique oriental, qui devient tout à fait despotique sous sa plume.

CHAPITRE II

LES LUMIÈRES ET LA POLITIQUE EN ORIENT

I. LE DESPOTISME ORIENTAL, UN CONCEPT DEVENU CLICHÉ

Histoire d'un mot

Avant de développer l'histoire du mot despotisme et sa signification par rapport à l'état politique du monde musulman selon les écrits des philosophes des Lumières, et en particulier Montesquieu, il convient de signaler que le mot despote n'a pas au XVIII^e siècle un sens politique défini, sauf peut-être chez Montesquieu où on trouve une théorie du despotisme¹. On lit au XVIII^e siècle le mot despotisme accompagné d'un adjectif. Il y a le despotisme oriental, le despotisme éclairé, le despotisme sacré, le despotisme personnel, le despotisme légal. C'est le premier qui nous intéresse. Dès son apparition chez Platon et Aristote, le terme de despotisme est lié, d'une part, aux relations entre maître et esclave, et signifie « maître de maison ». Sven Stelling-Michaud remarque qu'Aristote a ouvert la porte à la malheureuse confusion entre gouvernement despotique et monarchies orientales, qui pas-

1. R. Derathé, "Les philosophes et le despotisme" in *Utopie et Institutions au XVIII^e siècle*, Mouton & Co Paris-La Haye, 1963, p. 58.

sera dans l'*habitus* mental de l'Européen, depuis les Croisades contre l'« Infidèle ». Le terme grec latinisé fut introduit, dans la langue française, par Nicole Oresme qui, dans sa traduction et sa glose du *Livre politique d'Aristote* (1371-1374), emploie les mots *despotes*, *despotie*, *despotique*, *despotizer*². Oresme déclare que l'anomalie ne peut se retrouver que dans la lointaine Asie (« la servitude comme ont les peuples d'Orient »). Ce commentaire d'Aristote, établissant l'équation : despotisme = empires orientaux, a ouvert un nouveau chapitre de la littérature politique occidentale, Oresme formulant, en effet, pour la première fois, le grand préjugé anti-turc, qui se transmettra de génération en génération jusqu'au moment où il « occupera le premier plan de la discussion politique, à l'époque de Voltaire »³. Dans la terminologie aristotélicienne, *despote* est donc au sens propre synonyme de *maître*, et il ne peut y avoir d'autorité *despotique* que là où il y a des esclaves. Aristote qualifie alors de *despotique* « toute autorité qui ressemble à celle du maître sur ses esclaves »⁴.

Rien ne devait convaincre davantage les esprits de l'identité du gouvernement qu'Aristote attribuait « aux Barbares et aux Asiatiques » avec l'Empire turc que la poussée ottomane, au début du XVI^e siècle, et l'établissement des Turcs dans les Balkans et dans la plaine du Danube. La terreur qu'inspirait le Turc, la *Türkenfurcht* ou *terror Christianorum*, exploitée par l'Eglise, par les réformateurs et par les pouvoirs civils, a réveillé l'ancien esprit, la croyance en une opposition irréductible entre l'Europe chrétienne et l'Orient musulman, pays de l'« Infidèle ».

Il est à signaler au début de ce chapitre que le XVIII^e siècle n'est pas le premier à traiter le sujet du despotisme oriental. P. Bayle consacre deux chapitres dans sa *Réponse aux ques-*

2. « Le mythe du despotisme oriental » in *Schweizer Beiträge Zur Allgemeinen Geschichte*, Band 18/19, 1960/1961, Verlag Herbert & Cie Bern, 1961, p. 329.

3. *Ibid.*, p. 330.

4. R. Derathé, « Les Philosophes et le despotisme », *op. cit.*, p. 58.

tions d'un provincial à ce despotisme⁵. Bayle se réfère aussi aux récits des voyageurs, surtout l'Anglais Ricaut, auteur de *L'Etat présent de l'Empire ottoman*. Bayle, grand érudit protestant, soutient la même idée que les voyageurs, qui cherchent ce qui peut nourrir leur imagination sur l'Orient. Cependant, Bayle s'oppose, me semble-t-il, à Sorbier qui fait l'éloge du gouvernement despotique, plutôt qu'il n'appuie la notion de despotisme oriental traité par Ricaut. Bayle soutient Hobbes qui remarque que tout gouvernement né de la conquête est despotique. On peut considérer que la notion de despotisme selon Bayle est celle des dernières années du XVII^e siècle et qu'elle sert surtout à « synthétiser précisément l'hostilité des opposants à la politique du Roi-Soleil »⁶.

La pensée philosophique de tous les temps et tous les pays dépasse le présent pour donner une perspective sur l'avenir. La philosophie du XVIII^e siècle a bien compris les maladies sociales de son temps, l'une d'elles étant le despotisme. Le visage hideux de ce spectre qui menaçait l'Europe depuis la fin du XVII^e siècle et tout le XVIII^e siècle constitue encore une menace sous d'autres cieux. Qu'est-ce donc que le despotisme dans la littérature française du XVIII^e siècle ? Le despotisme oriental, dans l'ensemble de la philosophie du XVIII^e siècle, est le gouvernement des Turcs, des Persans et des pays d'Asie. Le gouvernement de pays immenses sous le soleil le plus ardent. La situation des régimes despotiques indique en soi leur demeure : c'est le gouvernement des terres extrêmes. Dans ce siècle-là, l'Orient est le lieu de l'immobilité, du sens figuré, de la pétrification. La géographie et l'histoire du despotisme sont l'Orient et son histoire.

Il ne suffit pas en effet de définir le despotisme comme le gouvernement où *un seul, sans lois ni règles, entraîne tout*

5. Rotterdam, chez Reinier Leer, M DCC IV, 5 vols, tome I, p. 596.

6. F. Venturi, « Despotisme oriental », in *Europe des Lumières, recherches sur le 18^e siècle*, Mouton, Paris-La Haye, 1971, p. 122.

par sa volonté et ses caprices. Car, selon L. Althusser, cette définition reste superficielle tant qu'on ne s'attache pas à la vie concrète d'un pareil régime. Il « existe pourtant dans le despotisme le substitut d'une loi fondamentale : la religion. C'est en effet la seule autorité qui soit au-dessus de l'autorité, et puisse, dans quelques circonstances, tempérer les excès de la cruauté du prince et la crainte des sujets. Mais son essence est, elle aussi, passionnelle, puisque sous le despotisme, la religion est elle-même despotique : c'est une crainte ajoutée à la crainte », écrit L. Althusser résumant la conception du despotisme chez Montesquieu⁷. L'Asie est la terre de prédilection du despotisme, à la fois par la configuration du terrain, le climat et la religion. C'est pourquoi Montesquieu ajoute à « la série traditionnelle les trois grands empires d'Asie dont seul, il est vrai, le mongol était mahométan »⁸.

Caractéristiques du despotisme oriental

Dans l'ensemble de l'œuvre de Montesquieu, le despotisme est oriental, et sa première caractéristique est la crainte. Il ne connaît pas l'honneur, qui est le principe de la monarchie, ni la vertu, qui est le principe d'une république. Pour la vertu, elle n'est pas nécessaire dans l'Etat despotique, et l'honneur y serait dangereux. « Il faut donc que la crainte y abatte tous les courages, et y éteigne jusqu'au moindre sentiment d'ambition⁹. » Cette crainte est liée organiquement à tout pouvoir absolu.

Le paradoxe est que sous le joug du gouvernement despotique, il y a un peuple qui n'est pas cruel mais pacifique, alors pourquoi ce peuple de l'Orient musulman accepte-t-il la servitude ? La réponse de Montesquieu est celle d'un socio-

7. *Op. cit.*, p. 77.

8. F. Weil, « Montesquieu et le despotisme », *op. cit.*, p. 206.

9. *Œuvres complètes, op. cit.*, t. II, p. 258.

logue. Ce peuple oriental accepte le pouvoir absolu parce qu'il est timide, ignorant, répond-il dans le livre V, chapitre XIII. Cette opinion fait de lui un précurseur de la sociologie politique, surtout quand il établit le lien entre la crainte du despotisme et la nature des sujets. En parlant de la crainte dans un régime despotique, Montesquieu emprunte aux récits des voyageurs du Levant l'idée que la religion musulmane constitue une crainte « ajoutée à la crainte » du gouvernement despotique. Cette idée du despotisme « vient directement de la description de la Turquie de Ricaut ; il y a aussi, naturellement, des réminiscences de Chardin, de Ducerceau, des autres voyageurs en Orient [...], ces écrivains lui fournissent quelques détails qui rehaussent le coloris de son tableau, mais les grandes lignes se retrouvent chez Ricaut », constate M. Dodds qui continue : « la description du gouvernement turc que donne Ricaut est semblable à la peinture du despotisme que nous donne Montesquieu »¹⁰.

Loin d'accepter l'idée que l'islam éveille une crainte favorisant le gouvernement despotique, demandons-nous plutôt si cette religion est un bâton dans la main d'un despote. Théoriquement, l'islam refuse qu'un prince ou un président arrive au pouvoir sans la volonté commune des citoyens. Il demande aux individus de ne pas obéir au gouverneur s'il ne respecte pas les principes civils et religieux. Disons qu'il faut, sur le plan théorique, un contrat. Selon ce contrat, le gouverneur et ses sujets respectent les principes de l'islam. La religion ne donne à personne ni droits hérités ni abus de pouvoir.

Remarquons que cette problématique se manifeste dans les pratiques des gouverneurs à travers l'histoire de la civilisation islamique. Ils abusent du pouvoir contre leurs sujets, en utilisant la force, en cherchant dans la Loi ce qui peut justifier cet abus de pouvoir, et en s'appuyant sur les hommes de religion. Le grand malheur arrive quand les Ulémas (les hommes de la

10. *Op. cit.*, p. 139.

religion musulmane) collaborent avec le pouvoir absolu. A ce moment, la crainte, au nom de la religion, s'exerce contre le peuple. Le lien sacré devient de la crainte. L. Althusser affirme, en développant cette idée chez Montesquieu, que la religion est la seule autorité qui soit au-dessus de toute autorité, et puisse, dans quelques circonstances, tempérer les excès de la cruauté du prince et la crainte des sujets. Mais son essence est, elle aussi, passionnelle, puisque sous le despotisme, la religion est elle-même despotique.

Mieux vaut distinguer le comportement des musulmans des principes de l'islam. Nous sommes donc devant un dilemme : cette religion refuse théoriquement le despotisme exercé aussi bien par une minorité que par une majorité, ou par un despote, et cependant il existe parfois un despotisme exercé au nom de cette même religion. En principe, une religion est une conviction et non pas une crainte. Une liberté et non pas un règne arbitraire.

Le despotisme, fondé sur la crainte, devrait *dégénérer*, soit lorsque la crainte disparaît, soit lorsque la confiance naît : on peut concevoir César vieillissant devenir paternel. Comme le remarque P. Vernière, l'idée maîtresse est que « le despotisme est voué à la destruction, encore faut-il constater son existence et sa réalité provisoire »¹¹. Diderot, en s'inspirant de N.-A. Boulanger, cherche l'origine de l'idée de crainte. La crainte n'est plus, sous la plume de Diderot, une prérogative islamique, mais elle est liée à la religion dès la naissance des croyances et des dogmes ; dès lors ce que Diderot appelle le *despotisme sacré* ou la *théocratie* désigne la plus cruelle et la plus immorale des législations : celle où l'homme orgueilleux, malfaisant, intéressé, impunément vicieux, commande à l'homme de la part de Dieu, explique Diderot dans ses contributions à l'*Histoire des deux Indes*¹².

11. « Montesquieu et le monde musulman », *op. cit.*, p. 183.

12. *Œuvres complètes*, éd. de L. Versini, *op. cit.*, t. III, p. 613.

Notons que cette idée de crainte dans le régime despotique mentionnée dans *De l'Esprit des lois* en 1748, est déjà traitée vingt-sept ans plus tôt dans les *Lettres persanes* où Usbek affirme, dans la lettre LXXX, que ce gouvernement despotique est cruel, et de surcroît contraire à la raison, parce qu'il est sévère et sans histoire, étant constitué par une succession de coups d'Etat. Montesquieu se réfère à l'histoire de l'Empire ottoman en disant que lorsque Osman, empereur des Turcs, « fut déposé, aucun de ceux qui commirent cet attentat ne songeait à le commettre : ils demandaient seulement, en suppliant, qu'on leur fit justice sur quelque grief ; une voix, qu'on n'a jamais connue, sortit de la foule par hasard ; le nom de Mustapha fut prononcé, et soudain Mustapha fut empereur ». Que font les sujets devant cette cruauté du despote ? On trouve la réponse dans la conduite de Roxane, la femme d'Usbek. Devant ce despotisme oriental qui devient le parangon de tout pouvoir absolu, J. Starobinski constate que ce pouvoir absolu exige une infidélité, Roxane devient le symbole du sujet musulman qui vit sous le règne d'un despote. Elle décide de se suicider, et ce suicide est le geste désespéré d'une « volonté de liberté qui se heurte à l'échec et qui n'a pas voulu abdiquer »¹³.

Pourquoi le despotisme entraîne-t-il la crainte ou la violence ? « Il est militaire, et par conséquent il n'est pas fondé sur la raison. » Cette nature militaire pousse le régime à exercer un pouvoir absolu et arbitraire. Jamais les militaires ne connaissent le dialogue. Leur première éducation militaire est l'obéissance. Parfois ils ignorent les limites entre casernes et société civile. La lettre CII des *Lettres persanes* met en évidence que si, « dans cette autorité illimitée qu'ont nos princes [il s'agit des princes orientaux], ils n'apportaient pas tant de précautions pour mettre leur vie en sûreté, ils ne vivraient pas un jour ; et, s'ils n'avaient à leur solde un nombre innombrable de troupes, pour tyranniser le reste de leurs sujets, leur empire ne subsiste-

13. *Montesquieu, op. cit.*, p. 66.

rait pas un mois ». Le verbe *tyrannise* frappe, parce que la force militaire de l'Etat despotique n'a qu'un seul but : la sécurité du gouverneur et la tyrannie contre son peuple. S'il y a donc un rapport entre le despote oriental et son peuple, c'est un rapport de *crainte*, l'un des principes du despotisme oriental.

Cette crainte, ou selon l'expression du baron d'Holbach « le sceptre de fer », n'existe que pour subjuguier et contenir des esclaves sans raison, sans règle de conduite. Le baron d'Holbach soutient pourtant que la crainte peut être nécessaire pour réformer une nation corrompue, cette crainte étant alors raisonnable ; dès lors il conclut, comme les philosophes des Lumières, excepté Diderot, que le despotisme éclairé peut, s'il fait recours à la force, remédier à des mœurs corrompues. Retenons ainsi que l'ensemble de la pensée des Lumières n'exclut pas le *sceptre de fer* en exerçant le pouvoir mais cette pensée insiste sur le fait que cette force ou cette crainte devraient être tempérées par une loi, et exercée dans le cas de mœurs corrompues. Alors, les vices des hommes « provoquent le despotisme et la tyrannie »¹⁴.

La deuxième caractéristique du despotisme oriental est que ce despotisme est corrompu. Montesquieu considère que la corruption et le despotisme sont liés d'une façon organique. Le principe d'un gouvernement despotique « se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu par sa nature » (livre VIII, chapitre X). Cette corruption ne serait pas un phénomène provisoire, mais une conséquence inévitable, dialectique : despotisme/corruption. Soulignons que ce lien étroit entre le pire despotisme et sa fille légitime, la corruption, constaté par Montesquieu, est l'une de ses idées originales car, avant lui, cette idée de l'absence de vertu dans le régime despotique « n'apparaît pas clairement, mais il en est personnellement convaincu »¹⁵. Par

14. Le baron d'Holbach, *Ethocratie ou gouvernement fondé sur la morale*, chez Marc-Michel Rey, Amsterdam, 1776, p. 8.

15. F. Weil., *op. cit.*, p. 202.

ailleurs, cette corruption est inévitable dans une société gouvernée par le despotisme parce que chaque régime despotique entraîne l'immobilité qui engendre la corruption. Montesquieu met l'accent, dans les *Lettres persanes*, sur l'immobilité mortelle du monde musulman de son temps. Le personnage principal, Usbek, est étonné du mouvement de la société parisienne par rapport à l'inertie de la Perse. Le tyran a grand intérêt à corrompre : il déteste la vertu. La morale se situe donc à l'opposé de la tyrannie. Dans ce sens-là, on peut comprendre pourquoi le despote lutte contre le mouvement, mouvement des cerveaux ou des corps. La répression des manifestations, même pacifiques, est une réaction naturelle du pouvoir arbitraire et absolu parce que ces manifestations font bouger la société. Cette *corruption* est une altération de la substance du régime despotique.

L'ignorance est la troisième caractéristique du despotisme oriental. Il n'est pas seulement ignorant, mais il répand l'ignorance dans la région où il règne, une remarque importante de Montesquieu. Que peut donc être l'éducation en pays despotiques ? Une éducation servile. Le livre IV, chapitre 3 de l'*Esprit des lois* souligne que personne n'est tyran dans un Etat despotique sans être en même temps esclave. Pourquoi répandre l'ignorance ? La réponse est claire : « l'extrême obéissance suppose de l'ignorance dans celui qui obéit » (livre IV, chapitre 3) ; c'est ce qu'on appelle *l'obéissance aveugle*. Selon Montesquieu le despotisme est donc une marque de l'ignorance des peuples d'Orient. Le despote ne peut pas admettre un enseignement rationnel ou l'éveil de l'esprit critique. Montesquieu trouve chez Cantemir cette idée de l'ignorance des musulmans, selon laquelle les « Turcs » en particulier « sont généralement si ignorants qu'ils ne peuvent regarder comme faux ce qui est couché par écrit »¹⁶.

16. *Ibid.*, p. 201.

Dans les Etats despotiques, chaque maison est un empire séparé, l'éducation, qui consiste principalement à vivre avec les autres, y est donc très bornée ; elle « se réduit à mettre la crainte dans le cœur, et à donner à l'esprit la connaissance de quelques principes de religion fort simples ». Montesquieu conclut par une idée profonde : « le savoir y sera dangereux » (livre IV, chapitre 3). Une éducation banale et une pauvreté culturelle sont donc les fruits amers de ce despotisme oriental. Pourquoi ? Répandre le savoir signifierait réveiller l'esprit révolutionnaire contre la pauvreté, la crainte et la corruption. L'ignorance apporte la stabilité, non pas la stabilité sociale, mais celle de la personne qui gouverne. La stabilité résonne bien à l'oreille de chaque despote. Et vient la religion, à côté de l'ignorance et de la crainte, non pas l'islam en tant que religion qui refuse le despotisme dans ses principes théoriques, mais sa fausse interprétation selon laquelle un prince injuste vaut mieux qu'une révolution bouleversant la stabilité. Malheureusement cette idée fatale domine presque toute l'histoire de la civilisation islamique si on excepte le temps des quatre premiers califes.

Montesquieu nie-t-il qu'il y ait une éducation dans les pays musulmans gouvernés par un despote ? Non. Pour lui, l'éducation existe, mais l'enseignement est superficiel. La philosophie qui pousse les gens à réfléchir devient vaine et est décriée. Le despote craint le savoir parce que l'accumulation de savoir conduit à une révolution établissant les personnes capables d'orienter la société. Les despotes enseignent aux « citoyens », ou plutôt aux esclaves, dans les écoles et les lieux saints, à avoir peur du mot changement ou réflexion. Les despotes dépensent la plupart du budget de leurs Etats pour leur sécurité personnelle et celle de leur entourage : comment donc bien dépenser pour l'éducation ? Cette éducation reste liée à la politique de l'Etat ; autrement dit, à l'intérêt du régime despotique. Chaque réflexion libre sera alors interdite sous prétexte de la sécurité de l'Etat. On ne peut pas nier qu'il y ait une éducation dans un pays despotique, mais cette éducation n'a qu'un seul

but : produire des fonctionnaires d'Etat serviles et non pas des hommes libres, capables d'une réflexion indépendante. Dans le livre IV, chapitre III, destiné à l'éducation dans le gouvernement despotique, le philosophe décrivant la nature d'une telle éducation utilise les deux verbes *élever-abaisser*, qui montrent la valeur de la bonne éducation qui « ne travaille qu'à élever le cœur » et celle du régime despotique qui « l'abaisse » parce qu'elle se réduit à éveiller la crainte dans le cœur. Il est naturel alors de considérer que l'éducation est un mot clé dans le discours des Lumières parce que *l'éducation* est le seul remède contre le despotisme. Un peuple éclairé, cultivé, bien instruit et éduqué n'accepte jamais qu'*un seul* l'entraîne par la crainte et la tyrannie. *L'éducation* apparaît donc comme le grand projet des philosophes du XVIII^e siècle.

Conséquences du despotisme oriental

Chaque régime despotique conduit la société à des conséquences fatales. Montesquieu remarque que la corruption, la servitude et la pauvreté naissent dans le despotisme oriental. Le despotisme est, comme je l'ai déjà mentionné, un régime corrompu par sa nature. Corrompu par les récompenses avilissantes. Les présents aux princes ou à ses représentants altèrent la vie politique et sociale. Le livre V, chapitre 17 de *l'Esprit des lois* souligne que les présents sont en usage dans les pays despotiques. L'empereur musulman du Mogol ne reçoit point les requêtes de ses sujets qu'il n'en ait reçu quelque chose. Les princes vont jusqu'à corrompre leurs propres grâces. Montesquieu explique encore, dans le même chapitre, le lien entre despotisme et corruption :

Cela doit être ainsi dans un gouvernement où personne n'est citoyen ; dans un gouvernement où l'on est plein de l'idée que le supérieur ne doit rien à l'inférieur ; dans un gouvernement où les hommes ne se croient liés que par les châtiements que les uns exercent sur les autres...

Les présents qui corrompent la société gouvernée par un despote détruisent également l'honneur des postes et des rangs. On fait indifféremment d'un prince un goujat (valet d'armée) et d'un goujat un prince ; autrement dit la corruption bouleverse la société et la fait basculer. S'il y a donc absence de surveillance du budget, la corruption devient un phénomène social entraînant la société dans un cercle destructeur. La corruption qu'on trouve sous la plume de Montesquieu comme l'une des conséquences du despotisme, est définie dans l'*Encyclopédie* comme une *corruption publique*. Diderot note dans l'article « Corruption publique » qu'il y a deux sources à cette corruption, « l'observation des bonnes loix & l'observation des mauvaises ».

La deuxième conséquence du despotisme oriental est la servitude. Ce régime rend tout esclave. L'esclave ne sait pas le sens de la liberté et par conséquent manque d'ambition de gloire parce que la gloire d'un peuple est liée à sa liberté. La lettre LXXXIX des *Lettres persanes* soutient que dans chaque Etat, « le désir de la gloire croît avec la liberté des sujets et diminue avec elle : la gloire n'est jamais compagne de la servitude ». Cette servitude atroce du despotisme ne touche pas seulement la vie politique et économique des citoyens des pays musulmans, mais s'étend jusqu'à la vie privée des individus. Les hommes qui sont esclaves du régime despotique rendent les femmes musulmanes esclaves à leur tour dans leurs maisons, des femmes objets. Le livre VII, chapitre 9 relève que dans les Etats despotiques, « les femmes n'introduisent point le luxe. Elles doivent être extrêmement esclaves. Chacun suit l'esprit du gouvernement, et porte chez soi ce qu'il voit établi ailleurs ». Ce n'est pas seulement dans la vie quotidienne des gens que le despotisme joue un rôle, c'est aussi dans la vie domestique. Le système éducatif de l'Etat despotique rend les hommes esclaves au lieu de former de bons citoyens, et comme je l'ai déjà développé, cette éducation « se réduit à mettre la crainte dans le cœur », livre IV, chapitre III, dès lors elle forme des sujets serviles. Nous sommes loin des citoyens qui connaissent leurs droits et leurs devoirs.

Cette représentation de la servitude dans le monde islamique est réfutée par Voltaire, qui répond par une citation coranique. Il remarque dans son *Commentaire sur l'Esprit des lois*, note XLVI, que la notion d'esclavage et de servitude va à l'encontre des principes islamiques :

Puisque dans le vingt-quatrième sura ou chapitre de l'Alcoran il est dit expressément : « Traitez bien vos esclaves ; si vous voyez en eux du mérite, partagez avec eux les richesses que Dieu vous a données ; ne forcez pas vos femmes esclaves à se prostituer à vous », puisque enfin on punit de mort, à Constantinople, le maître qui a tué son esclave, à moins que le maître prouve que son esclave l'a violé, elle est déclarée libre avec dépens.

L'approche de Voltaire est différente de celle de Montesquieu, le point de vue de Voltaire soulignant leur divergence en ce qui concerne la civilisation islamique. Montesquieu se sert dans son discours des mêmes raisonnements qu'on trouve dans les récits des voyageurs, autrement dit une image marquée par les exagérations et déformations, alors que Voltaire a accès aux sources islamiques, comme nous l'avons vu avec la citation coranique et la connaissance du code pénal appliqué dans les pays musulmans, qui précise la relation entre les maîtres et leurs esclaves. Montesquieu cherche le rapport entre un despote oriental et ses sujets, Voltaire par contre parle des droits des esclaves dans l'islam, bien que son approche soit plus théorique que réelle.

Diderot souligne qu'il y a un lien entre les arts de la civilisation islamique et l'état de servitude dans la société musulmane. Pour lui, comme pour Montesquieu, cette servitude est un résultat du despotisme. Diderot constate que la forme des dômes, les voûtes et les cintres, symbolisent le goût subjugué. Il dit dans la *Lettre sur les sourds et muets* que :

Toutes les voûtes sont surbaissées en Turquie. Le musulman imite des croissants partout. Son goût même est subjugué, et la servitude des peuples se remarque jusque dans la forme des dômes. Mais tandis que le despotisme affaisse les voûtes

et les cintres, le culte brise les figures humaines et les banit de l'architecture, de la peinture, et des palais¹⁷.

Le lien est ainsi établi entre le système politique d'une société et la forme artistique de son architecture et de sa peinture. Un artiste manquant de liberté reproduit des œuvres qui reflètent son esprit servile. Quoique Diderot soit une figure importante d'historien de l'art dans ses *Salons*, il n'accorde son attention qu'à quelques formes de créations artistiques de la société islamique. En remarquant que l'architecture du monde musulman *affaisse* les voûtes et les cintres, il néglige le minaret des mosquées. On trouve quelquefois des dômes voisinant avec un minaret dans un seul édifice. Diderot cherche dans l'histoire de l'architecture islamique tout ce qui pourrait nourrir son imagination sur l'Orient.

Il se penche aussi, dans sa contribution à l'*Histoire des deux Indes*¹⁸, sur le lien entre la tyrannie et l'esclavage d'un peuple. Pour lui, la tyrannie est quelquefois l'ouvrage des peuples et non des rois. Cette opinion me paraît plus conforme à l'ensemble de la pensée des Lumières insistant sur l'importance de l'éducation des peuples pour qu'ils puissent réformer l'injustice exercée sur eux par les gouvernants. Cette idée met en évidence le fait que la volonté d'un peuple d'améliorer ses conditions de vie suppose que ce peuple soit instruit et cultivé.

La pauvreté est la troisième conséquence : un résultat indirect du despotisme, né de l'ignorance, de la corruption et de la crainte. Montesquieu affirme que la dureté du gouvernement appauvrit la société. Le livre XX, chapitre 3 établit le lien entre le manque de vertu du régime et la pauvreté du peuple.

17. *Œuvres complètes*, t. II., p. 577. Ce lien entre les arts islamiques et le despotisme et la servitude sera aussi repris par Edgar Quinet dans son livre *Le Christianisme et la Révolution française*. Cf. *Le Temps de la réflexion*, N° II, 1981, p. 220.

18. *Œuvres complètes*, éd. L. Versini, *op. cit.*, III, p. 674.

Si Montesquieu met en évidence les conséquences affreuses du despotisme oriental, Rousseau par contre signale l'humanité des « Turcs », qui vivent sous un gouvernement arbitraire. Il se demande dans *Emile*, livre IV, pourquoi les « Turcs » sont généralement plus humains, plus hospitaliers que les Européens. Rousseau répond en soulignant que :

C'est que dans leur gouvernement arbitraire, la grandeur et la fortune des particuliers étant toujours précaires et chancelantes, ils ne regardent point l'abaissement et la misère comme un état étrange à eux ; chacun peut être demain ce qu'est aujourd'hui celui qu'il assiste. Cette réflexion, qui revient sans cesse dans les romans orientaux, donne à leur lecture je ne sais quoi d'attendrissant que n'a point tout l'appât de notre sèche morale¹⁹.

Il est à noter que l'humanité remarquée par Rousseau ne fait pas de lui un partisan du despotisme oriental dans *Emile*, mais il convient d'éclairer cette idée par les circonstances de sa vie privée. Il a connu les vicissitudes de l'extrême misère à Turin et à Lyon. P. Burgelin annote le texte précédent en disant qu'Emile sait que tout est possible, même l'esclavage qu'il subira un jour en Algérie, qu'on lit dans *Emile et Sophie*²⁰. Par ailleurs, les sultans du monde islamique ont quelquefois une image non despotique, comme le roi du Maroc dans le livre IV d'*Emile*²¹.

On ne peut pas inclure cette opinion de Rousseau dans l'ensemble de son discours politique totalitaire, particulièrement *Du Contrat social*, de même que les idées politiques de Rousseau dans ce livre peuvent se résumer, comme l'a indiqué R. Derathé, au fait qu'il n'y a plus de souverain, plus de peuple ni de chef, mais un maître et des esclaves²². En effet, le souvenir que son père a gardé de son séjour à Istanbul

19. *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. IV, p. 507.

20. *Ibid.*, p. 1468.

21. *Ibid.*, p. 378.

22. *Du Contrat social*, Gallimard, Paris, 1993, p. 45.

(1705-1711) et qu'il a raconté au petit Jean-Jacques était bon. C'est pourquoi on peut remarquer cette image positive du monde islamique dans l'ensemble de l'œuvre de Rousseau.

Pourquoi le despotisme est-il oriental au XVIII^e siècle ?

Comme nous l'avons vu, le despotisme au XVIII^e siècle est oriental. Tout d'abord, Montesquieu est le premier philosophe du XVIII^e siècle qui insiste sur la localisation de ce spectre, et ses idées trouvent un écho chez d'autres philosophes de son siècle. Bien que cette idée soit plutôt fictive, il convient de se demander pourquoi localiser le despotisme dans l'Orient, et surtout dans l'Orient musulman ? Pour deux raisons : la religion pour Montesquieu, et le climat ou la géographie chez la plupart des écrivains. Dans la pensée de Montesquieu, la religion a un rôle social. Elle est le deuxième facteur social important, après le climat et avant le commerce. Dans *De l'Esprit des lois*, la religion est inscrite entre le climat et le commerce²³. Elle est une institution utile. Elle s'ajoute, comme lien et comme frein, aux autres facteurs de la sociabilité. Elle n'est donc pas seulement source d'idéologie, « elle est aussi matrice de formes, de styles, principe de variété et d'analogie »²⁴.

L'attaque de Montesquieu contre la religion vise l'abus pratiqué par les hommes de religion, et il est également hostile aux prêtres dans les *Lettres persanes* à cause de leur célibat. Nous pouvons situer sa conception de la religion entre celle de Voltaire et celle de Rousseau. Entre le déisme du premier et la religiosité du dernier, et bien sûr, loin du matérialisme de Diderot. Or, sa conception de la religion n'est pas vraiment claire parce que Montesquieu est un « penseur

23. M. Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, 3 vols, Gallimard, Paris, 1946-1954, t. I, p. 96.

24. Goldzink, *Charles-Louis de Montesquieu, Lettres persanes*, op. cit., p. 32.

prudent, et même conservateur »²⁵. Ce conservatisme va le conduire à une hostilité envers la religion musulmane. Il cherche les limites qui séparent la religion de la laïcité. La prière d'Usbek au « divin mollah » souligne hyperboliquement la distance qui sépare clercs et laïcs, commune aux deux grandes religions et enjeu capital pour les Lumières françaises. En fait, Montesquieu pense et écrit dans une société profondément troublée par les questions religieuses. Nous pouvons alors comprendre pourquoi ces questions occupent une place importante dans sa pensée. Les vingt-deux premières lettres des *Lettres persanes*, si l'on excepte la lettre 19, sont consacrées à deux thèmes essentiels : le sérail et la religion. L'Orient de Montesquieu consiste donc en sérail et religion. Tentons maintenant de chercher le rapport entre la religion musulmane et le despotisme dans les écrits des écrivains des Lumières.

Car ce n'est pas n'importe quelle religion, dans la pensée des Lumières, qui est la base du pouvoir absolu. Une évidence s'impose, les pays où règne dans une plus grande pureté le pouvoir despotique (Turquie, Perse, Mongolie) sont ceux où règne aussi la religion musulmane. A. Grosrichard souligne que cette coïncidence dans la pensée de Montesquieu ne peut être fortuite. L'« inondation des mahométans apporte le despotisme », écrit Montesquieu, reprenant une opinion à peu près universellement admise par les voyageurs, « pour qui Mahométisme et despotisme sont liés de façon organique ». Le gouvernement despotique, selon lui, « convient mieux à la religion mahométane », parce qu'il s'inscrit naturellement en elle, « qui en est l'origine, et dont il est l'expression autant que le garant »²⁶. Selon Montesquieu, le despotisme est donc oriental parce que l'islam règne sur les pays orientaux. Il est pourtant important de se demander : pourquoi l'islam ? Montesquieu affirme que cette religion impose l'obéissance aveugle aux volontés du prince. Cette obéissance est un

25. M. Leroy, op. cit., t. I, p. 95.

26. *Structure du Sérail*, op. cit., p. 111.

devoir de religion. Le philosophe tire cette conception du verset coranique (59) de la sourate « les femmes » :

Vous qui croyez ! obéissez à Dieu, et obéissez au prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement.

Cette idée de Montesquieu vient directement de Ricaut ; Montesquieu, on le sait, y lit plusieurs chapitres sur « l'importance de la religion en Turquie, et sur l'influence que les théologiens possédaient en toutes les matières se rapportant au droit constitutionnel et civil ».

Il faudrait souligner que la pensée conservatrice de Montesquieu le pousse à avoir une position hostile par rapport à la civilisation islamique, la religion chrétienne étant douce et ne convenant pas au despotisme, alors que la musulmane est par nature destinée au despotisme (livre XXIV, chapitre 3, de *l'Esprit des lois*). Le titre seul de ce chapitre suffit à montrer cette attitude conservatrice : « Que le gouvernement modéré convient mieux à la religion chrétienne et le gouvernement despotique à la mahométane ». On y lit que le christianisme est éloigné « du pur despotisme : c'est que la douceur étant si recommandée dans l'Évangile, elle s'oppose à la colère despotique avec laquelle le prince se ferait justice et exercerait ses cruautés ». Montesquieu donne ensuite comme exemple de douceur du gouvernement chrétien l'Éthiopie. Tout étonnement se dissipe lorsque l'on sait que la référence de ce chapitre est la *Relation d'Éthiopie* de Ponce²⁷. Cet écrit d'un missionnaire, à côté d'autres sources de voyageurs, conduit le philosophe à tirer des jugements qui affaiblissent sa théorie du despotisme. Il est naturel alors qu'on lise cette comparaison entre deux régimes voisins, l'un chrétien doux – l'Éthiopie –, l'autre musulman cruel – Sennar.

27. Qui est le premier jésuite qui entre dans ce pays après avoir travaillé comme médecin au Caire. Voir M. Dodds, *op. cit.*, p. 61.

Diderot voit aussi un rapport étroit entre religion et despotisme. Cependant, la religion qui engendre le despotisme n'est plus seulement l'islam, comme chez Montesquieu, mais toutes les religions révélées ou obscures. Dans *l'Observation sur le Nakaz*, Diderot soutient que les méchants rois ont besoin de dieux cruels « pour trouver dans le ciel l'exemple de tyrannie ; ils ont besoin de prêtres pour faire adorer des dieux tyrans »²⁸. Soulignons que cette idée faisant de toutes les religions une source de despotisme est une opinion commune parmi les philosophes de la coterie de d'Holbach. Le baron d'Holbach dénonce la collusion entre les deux pouvoirs spirituel et temporel ; cette alliance entre l'autel et le trône engendre la tyrannie et le pouvoir absolu. Dans une facétie intitulée *Le Festin moral*, le philosophe, qui est le plus direct des philosophes des Lumières, souligne cette alliance entre les prêtres et les despotes « au nom du Ciel » afin d'exploiter le peuple. Les hommes rassemblés en société peuvent, d'après cette facétie, être comme des convives qui se sont réunis pour faire un repas à frais communs. Et « les maîtres des cérémonies sont les Despotes qui, sous prétexte de mettre l'ordre parmi les convives, mangent le dîner tout seuls ou n'en font part qu'à ceux qui les aident à écarter les autres. Ceux-ci, malgré leur appétit, sont retenus par les Soldats qui couperaient les oreilles à quiconque voudrait enfreindre les ordres de leur chef ; par les Juges qui font pendre celui qui oserait toucher à la soupe de son voisin ; par les Prêtres qui leur ordonnent de mourir de faim au nom du Ciel, et leur promettent qu'ils mangeront bien quand ils seront une fois morts d'abstinence. Les philosophes ont beau crier qu'il faut manger pour vivre... »²⁹

L'article « Législateur » de *l'Encyclopédie*³⁰ établit également un lien entre religion et despotisme, mais comme chez

28. *Œuvres complètes*, éd. de L. Versini, t. III, p. 509.

29. Le texte de cette facétie est publié par Emile Lizé, in *Revue du XVIII^e siècle*, n° 10, 1978, p. 224.

30. Cet article n'est pas signé mais il est attribué à Saint-Lambert, voir J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Armin Colin, 1967, p. 538.

Diderot et d'Holbach, cette religion n'est pas seulement l'islam mais toutes les religions révélées. Si le législateur fait de la religion un ressort principal de l'Etat, il donne nécessairement beaucoup d'importances aux prêtres. Saint-Lambert remarque alors que dans les pays où le législateur amalgame la religion avec le gouvernement, « on voit les prêtres devenus importants, favoriser le despotisme pour augmenter leur propre autorité, & lui disputer la servitude des peuples ». Cette idée est la thèse de N.-A. Boulanger, un des membres de cette coterie, thèse dont je parlerai plus tard.

A la fin du siècle, Condorcet (1743-1794), le bon élève de la philosophie des Lumières, dépasse ce regard qui fait de l'islam une source du despotisme. Ce philosophe, résumant l'esprit philosophique du XVIII^e siècle sur le sujet, considère que la religion, toutes les religions, assujettit les individus à l'autorité politique au nom de Dieu. Il établit lui aussi un lien entre le despotisme et les préjugés religieux. Chaque régime despotique essaye d'empêcher les hommes de mettre en examen les préjugés religieux parce que ces hommes étendraient bientôt cet examen aux préjugés politiques³¹.

L'autre raison qui fait du despotisme au XVIII^e siècle un despotisme oriental est le climat. La théorie du climat était généralement acceptée au XVIII^e siècle, l'influence de la chaleur et du froid sur le comportement des gens et sur le système de gouvernement étant un sujet cher à la littérature française de Montesquieu à Condorcet. On ne peut pas dire que tous les philosophes aient le même point de vue sur l'importance du climat. Cette théorie est plus présente chez Montesquieu, Helvétius, Rousseau et Diderot que chez Voltaire, Volney et Condorcet. Dans le discours de Montesquieu, le climat chaud fait des pays asiatiques une terre fertile pour le despotisme. Il est naturel donc que les trois empires qui représentent le despotisme soient asiatiques/musulmans. Le climat

31. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Georg Olms Verlag Hildesheim, New York, 1981, p. 190.

chaud des Tropiques favorise l'hébertude des sujets. P. Vernière montre que Montesquieu donne le rapport « climat modéré-gouvernement modéré-christianisme pour exacte antithèse climat chaud-despotisme islam »³². En effet, Montesquieu n'est pas en peine de localiser géographiquement le despotisme. Cette localisation du despotisme sera refusée avec l'épanouissement de la philosophie des Lumières, basée sur l'universalité des idées. Le chevalier de Jaucourt généralise les causes, les effets et la nature du despotisme dans son article « Despotisme » de l'*Encyclopédie*. Volney (1757-1820) remet en question cette pièce essentielle du dispositif de Montesquieu, qui lui apparaît comme un véritable sophisme. Volney « se refuse donc à naturaliser le despotisme comme la fatalité congénitale de certaines races »³³. Ce voyageur et philosophe écrit, dans le *Voyage en Egypte et en Syrie* publié en 1787, que les mœurs ne dépendent pas du chaud ou du froid, mais des institutions, politiques et religieuses. Comme le remarque J.-C. Berchet, pour Volney « s'il y a des peuples « inertes », c'est simplement parce qu'ils sont mal gouvernés : telle est la thèse principale de son ouvrage, qu'il réaffirmera dans les *Ruines* (1791) »³⁴. Volney insiste davantage sur les aspects économiques du despotisme. Notons au passage que les opinions de Volney sur la valeur des institutions politiques pour le sort du peuple, et sur son élévation dépendant de la nature des institutions politiques sont inspirées de Rousseau et de ses écrits politiques comme le *Discours sur les sciences et les arts*, le *Discours sur l'origine de l'inégalité* et *Du Contrat social*. Comme l'a montré R. Derathé dans son introduction au *Contrat social*, les institutions politiques forment la nature des peuples³⁵.

32. « Montesquieu et le monde musulman », *op. cit.*, p. 184.

33. Jean-Claud Berchet, « Chateaubriand et le despotisme oriental », in *Dix-huitième siècle*, N° 26, 1994, p. 398.

34. *Ibid.*, loc. cit.

35. Rousseau, *Le Contrat social*, *op. cit.*, p. 36.

Bien que Rousseau remarque que les institutions politiques influencent l'esprit des nations, il souligne dans les *Fragments politiques*, fragment n° X, « l'influence des climats sur la civilisation », que le climat a un rôle important dans la nature des peuples³⁶. Rousseau emprunte, en effet, à Montesquieu une conception du climat dont Lucien Febvre soulignait naguère le caractère traditionnel, simpliste et fort peu scientifique³⁷. R. Derathé critique Montesquieu et Rousseau qui se bornent à distinguer des pays chauds et des pays froids, comme s'il n'y avait d'autre facteur déterminant du climat que « la chaleur »³⁸. Bien que les idées de Montesquieu ressemblent, dans ce domaine, à celles de Rousseau, l'idéal politique de chacun n'est pas le même. Le système politique du premier est celui de la monarchie constitutionnelle et des nobles, par contre celui de Rousseau est la république du peuple.

Au contraire de l'opinion de son ami Montesquieu, Helvétius (1715-1771) ne localise pas le despotisme dans les pays chauds pour des *causes physiques*, mais il cherche l'origine de ce despotisme dans les *causes morales*. Helvétius réfute ainsi, avec une année d'anticipation, *De l'Esprit des lois*. Le chapitre XXIX : « De l'esclavage et du génie allégorique des Orientaux » du troisième discours soutient qu'après avoir inutilement épuisé « les causes physiques pour y trouver les fondements du despotisme oriental, il faut bien avoir recours aux causes morales, et par conséquent à l'histoire. Elle nous apprend qu'en se policant les nations perdent insensiblement leur courage, leur vertu, et même leur amour pour la liberté ; qu'incontinent après sa formation, toute société, selon les différentes circonstances où elle se trouve, marche d'un pas plus ou moins rapide à l'esclavage. Or, les peuples du midi s'étant les premiers rassemblés en société, doivent par conséquent

36. *Ibid.*, p. 351.

37. *La terre et l'évolution humaine*, Paris, 1922, pp. 108-112. Cité par R. Derathé dans une des notes sur les *Écrits politiques de Rousseau*, Gallimard, 1993, p. 529.

38. *Le Contrat social*, *op. cit.*, p. 529.

avoir été les premiers soumis au despotisme, parce que c'est à ce terme qu'aboutit toute espèce de gouvernement, et la forme que tout Etat conserve jusqu'à son entière destruction »³⁹. Ce recours à l'histoire pour analyser le fondement du despotisme annonce la méthode de lecture des phénomènes sociaux selon des données historiques qu'on trouve plus tard chez Voltaire dans *l'Essai sur les mœurs*. Concluons de cette opinion d'Helvétius, faisant des *causes morales* le fondement de la noblesse ou de la bassesse d'un peuple, que la bonne *éducation* peut faire de n'importe quel peuple un peuple civilisé, libre et digne. On doit aussi attribuer aux *causes morales* « toutes les différences d'esprit et de caractère qu'on découvre chez les nations » (chapitre XXIX du troisième discours). Ceci annonce aussi une idée fondatrice qu'on trouvera chez Voltaire, Diderot, Volney et Condorcet, faisant de *l'éducation* le moyen de la civilisation – ou plutôt des « bonnes mœurs », comme on lit chez Voltaire avant la naissance du mot *civilisation*. Il me semble alors que les idées de Montesquieu au sujet des causes physiques sont isolées de l'ensemble de la philosophie des Lumières. Si on accepte le discours de *l'Esprit des lois*, on se trouve devant la question suivante : si les Orientaux sont condamnés *éternellement* à être esclaves, soumis à un despote, corrompus, qu'importe alors *l'éducation* ?

Diderot est lui aussi conscient de l'importance de l'influence du climat sur la population mais il insiste en même temps sur l'unité de l'être humain. Dans sa contribution à *l'Histoire des deux Indes*⁴⁰, le philosophe affirme que les climats, depuis le plus froid jusqu'au plus chaud, peuvent être un puissant obstacle au législateur. Sans nier l'influence du climat sur les mœurs, Diderot dépasse toutefois la position de Montesquieu en affirmant, dans ses *Observations sur le Nakaz*, que les mœurs sont partout des conséquences de la législation et du

39. *De l'Esprit*, éd. de F. Châtelet, Marabout Université, Belgique, 1973, p. 357. C'est moi qui souligne.

40. *Œuvres complètes*, éd. L. Versini, *op. cit.*, t. III, p. 661.

gouvernement ; elles ne sont ni africaines ni asiatiques ni européennes, elles « sont bonnes ou mauvaises »⁴¹. Les mœurs s'améliorent ou se détériorent selon le système d'éducation.

D'où vient cette théorie du climat ? Montesquieu n'en est pas l'inventeur. Cette idée existait chez Aristote, cependant Montesquieu a été surtout influencé par Jean Bodin (1530-1596) dans *Six livres de la République* paru en 1576⁴². Montesquieu doit aussi cette idée à Machiavel. L'auteur du *Prince* se demande pourquoi il y a tant de grands hommes (de guerre) en Europe, si peu en Afrique, et moins encore en Asie. Cela vient, pense-t-il, de ce que « l'Asie... réunie presque tout entière sous un seul principat ou empire, son immensité la maintenait le plus souvent en paix... Il en a été de même de l'Afrique... » Dans la pensée de Machiavel, pensée entièrement laïcisée, l'Europe et l'Asie offrent deux types d'organisation politique qui ont des effets tout différents. La multiplicité des Etats, en Europe, favoriserait le développement de la *virtù*, c'est-à-dire de l'énergie créatrice des individus, alors que les grands empires inclinent à l'inaction et à la mollesse ; en opposant à l'idéal européen de liberté l'esprit de soumission des peuples asiatiques, Machiavel s'est sans doute inspiré d'Aristote et s'est fait l'écho de cette ancienne tradition qui remonte aux guerres médiques, et à laquelle la prise de Constantinople par les Turcs, en 1453, avait donné une vie nouvelle et un nouveau visage.

Influence de la théorie du climat

Les idées de l'*Esprit des lois* ont une grande influence. Les encyclopédistes lui empruntent la définition et la conception du despotisme. Le chevalier de Jaucourt, principal rédacteur après Diderot, résume dans l'article « Despotisme » de l'*En-*

41. *Ibid.*, p. 511.

42. S. Stelling-Michaud, *op. cit.*, p. 331.

cyclopédie les opinions sur ce sujet de l'*Esprit des lois*. On y lit la même définition donnée par Montesquieu du gouvernement despotique et du despote, « un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et son caprice ». Le despotisme est aussi oriental dans cet article, toujours sur les traces de Montesquieu, et sa terre est l'Asie. Mais Jaucourt⁴³ se réfère aussi à La Bruyère dans un seul petit paragraphe. L'article dépasse pourtant un peu cette localisation fixée par Montesquieu, lorsqu'il généralise la nature et les effets du despotisme et souligne une partie des idées mettant fin à l'absolutisme et ouvrant le chemin de la relativité :

Le despotisme est également nuisible aux princes & aux peuples dans tous les tems & dans tous les lieux, parce qu'il est part-tout le même dans son principe & dans ses effets : ce sont des circonstances particulières, une opinion des religions, des préjugés, des exemples reçus, des coutumes établies, des manières, des mœurs, qui y mettent la différence qu'on y rencontre dans le monde.

Jaucourt arrive à cette conclusion qui montre l'esprit d'ouverture de l'*Encyclopédie* par rapport aux idées quasi conservatrices de l'*Esprit des lois* concernant l'Orient musulman :

Mais quelles que soient ces différences, la nature humaine se soulève toujours contre un gouvernement de cette espèce, qui fait le malheur du prince & des sujets ; & si nous voyons encore de nations idolâtres & barbares soumises à ce gouvernement, c'est qu'elles sont enchaînées par la superstition, par l'éducation, l'habitude & le climat.

Le point de vue de cet érudit montre l'évolution de l'esprit philosophique pendant la période qui s'étend de la publication de l'*Esprit des lois* en 1748 et la date de parution du volume IV

43. Cet encyclopédiste (1704-1780) est responsable de plus du quart de l'ensemble des articles de l'*Encyclopédie* mais le chevalier de Jaucourt est un compilateur et non pas un créateur ; pour plus d'informations sur cet encyclopédiste je renvoie à S.L. Kafker, *The Encyclopedists as individuals : a biographical dictionary of the authors of the "Encyclopédie"*, the Voltaire Foundation, Oxford, 1988, p. 175.

de l'*Encyclopédie* en 1754. Nous remarquons cette évolution lorsque l'*Encyclopédie* dépasse le point de vue étroit du climat et de l'ethnique en insistant sur l'unité du genre humain qui se révolte contre le despotisme et contre le pouvoir tyrannique à condition d'avoir une bonne éducation. L'éducation, ce mot-clé dans le projet des Lumières, est le point de différence entre un peuple et un autre, et non pas la couleur ni le climat. Instruire le peuple est le seul moyen de l'arracher à la soumission au despote. Le même esprit d'ouverture se trouve chez le baron d'Holbach reprenant, dans l'*Ethocratie ou le gouvernement fondé sur la morale*, les idées de Montesquieu concernant les différentes formes de gouvernement, mais sans concentrer le despotisme et ses effets dans l'espace géographique oriental. L'auteur considère que le despotisme peut régner en Europe comme dans le monde islamique s'il y a des mœurs corrompues et un peuple ignorant.

Théoriser un fantasme

« Voici donc un lieu : l'Asie, où tout le pouvoir politique semble se réduire à un semblant qui masque à peine un despotisme voulu par la nature : Despotisme au *sens propre*, et non plus par analogie, comme si les peuples asiatiques étaient incapables à des rapports domestiques. Alors leur seul destin, conforme en cela à leur finalité naturelle, est de se livrer au maître grec, au service de qui ils trouveront leur intérêt, même si ce n'est qu'accidentellement »⁴⁴. Le point de vue précédent résume la théorie du despotisme selon Aristote affirmant qu'il y a des peuples qui par nature sont esclaves. Montesquieu reprend à son compte l'avis d'Aristote et ajoute, à côté d'Asiatiques, « mahométans ». La Turquie, la Perse et le Mongol sont le théâtre du despotisme dans *De l'Esprit des lois*, parce que ces trois empires sont asiatiques et musulmans.

44. A. Grosrichard, *op. cit.*, pp. 23-24.

Le despotisme est donc religieux/ musulman selon lui. Il n'y a ni despotisme laïc ni éclairé : c'est le premier point de faiblesse dans la théorie de Montesquieu. Ce ne sont pas seulement les critiques récents qui relèvent ce point faible, mais quelques écrivains du XVIII^e siècle, Voltaire, Anquetil-Duperron et Condorcet le constatent aussi. On peut critiquer cette théorie de deux manières. Les uns disent que les pays dits despotiques ne sont pas du tout conformes au tableau sinistre qu'on trouve dans *De l'Esprit des lois*. Les autres critiquent la partie théorique proprement dite : non seulement le gouvernement despotique tel que le décrit Montesquieu n'existe pas, mais il ne peut pas exister, c'est un gouvernement absurde, c'est-à-dire contradictoire dans ses termes mêmes. M. Dodds formule, à la fin du siècle passé, l'une des premières critiques récentes de la théorie de Montesquieu. Elle note que l'idée du despotisme dans *De l'Esprit des lois* est aujourd'hui jugée incomplète et exagérée⁴⁵. L'Etat despotique rassemble, selon Montesquieu, tous les traits extrêmes des périodes les plus noires de la Turquie et de la Perse, « comme un Harpagon ou un père Grandet représente l'avare idéal »⁴⁶.

L. Althusser partage l'opinion de Françoise Weil lorsqu'il dit que lors du congrès de 1948, des auditeurs turcs, entendant rappeler la formule célèbre qui fait du despotisme le régime des Turcs, jetèrent « les plus vives et les plus justifiées des protestations ». Puis il ajoute que sans être « turc », on peut « suspecter l'exotisme politique d'un homme qui ne dépassa pas Venise et la frontière d'Autriche, et ne connut l'Orient que par des récits entre lesquels il sut exactement choisir son bien »⁴⁷. A. Grosrichard considère que Montesquieu théorise un fantasme, Ispahan et Constantinople représentant les « lieux fantastiques que sont les capitales du despotisme oriental [...] »⁴⁸.

45. *Op. cit.*, p. 171.

46. F. Weil, « Montesquieu et le despotisme », *op. cit.*, p. 200.

47. *Op. cit.*, p. 77.

48. *Op. cit.*, p. 229.

J.-C. Berchet adopte la même expression, à savoir que Montesquieu « théorise un fantasme »⁴⁹. Pour sa part, Voltaire, le grand philosophe des Lumières, critique beaucoup d'idées de l'*Esprit des lois*. Bien qu'il témoigne son admiration à l'égard de Montesquieu, il l'attaque dans son *Commentaire sur l'Esprit des lois, le supplément au Siècle de Louis XIV*, et dans l'*Essai sur les mœurs*. La critique de Voltaire est basée sur deux points, l'un étant la théorie de Montesquieu qui fait du despotisme une spécialité orientale, l'autre l'absence dans cette théorie de la conception du despotisme éclairé. Le despotisme éclairé, on le sait, est une idée fondatrice du XVIII^e siècle. Les philosophes des Lumières préconisent de concilier le pouvoir absolu avec la volonté de faire progresser l'Etat et ses membres. Nous devrions excepter Diderot, qui reste seul hostile au despotisme, qu'il soit éclairé ou obscur, surtout après avoir été déçu par Catherine II, l'Impératrice de Russie. Pour Diderot, le despotisme est un vice double quand il est despotisme et éclairé. Le philosophe explique son hostilité à cette sorte de gouvernement dans sa contribution à l'*Histoire des deux Indes* : « Vous entendez dire que le gouvernement le plus heureux serait celui d'un despote juste, ferme, éclairé. Quelle extravagance ! ne peut-il pas arriver que la volonté de maître absolu soit en contradiction avec la volonté de ses sujets ? »⁵⁰.

Dans son style ironique, Voltaire critique les avis de Montesquieu mentionnés dans la citation suivante : « En Turquie, on termine promptement toutes les disputes. La manière de les finir est indifférente, pourvu qu'on finisse. Le bâcha (sic), d'abord éclairci, fait distribuer à sa fantaisie des coups de bâton sur la plante des pieds des plaideurs, et les renvoie chez eux. » (Livre IV, chapitre 2). Voltaire commente en disant que « cette plaisanterie serait bonne à la comédie-italienne. Je ne sais si

49. « Chateaubriand et le despotisme oriental », in *Dix-huitième siècle*, n° 26, 1994, p. 395.

50. *Œuvres complètes*, éd. L. Versini, op. cit., t. III, p. 660.

elle est convenable dans un livre de législation ; il ne faudrait y chercher que la vérité. Il est faux que dans Constantinople un bâcha se mêle de rendre la justice ». Puis il évoque le système judiciaire de Turquie : « Les cadis sont les premiers juges ; ils sont subordonnés aux cadileskers, et les cadileskers au vizir-azem, qui juge lui-même avec les vizirs de banc. L'empereur est souvent présent à l'audience, caché derrière une jalousie ; et le vizir-azem, dans les causes importantes, lui demande une décision par un simple billet, sur lequel l'empereur décide en deux mots. » Voltaire continue en comparant le système judiciaire en France et en Turquie. Il pense que ce dernier est plus efficace et plus juste. Le procès en Turquie « s'instruit sans le moindre bruit, avec la plus grande promptitude. Point d'avocats, encore moins de procureurs et de papier timbré. Chacun plaide sa cause sans oser élever sa voix. Nul procès ne peut durer plus de dix-sept jours. » Ce philosophe n'hésite pas à préférer le système judiciaire turc parce qu'il est fondé « sur le sens commun, l'équité de la promptitude ». Cette justice vaut mieux que « cet effroyable chaos » et les « labyrinthes qui éternisent chez nous les procès »⁵¹. Voltaire ne veut pas bien sûr plaider pour le système judiciaire islamique, mais il vise à corriger la procédure de la justice française de son temps. Dans le *Supplément au siècle de Louis XIV*, on lit une autre critique contre la notion du despotisme oriental prise de la relation du Levant : « On s'est imaginé, sur de fausses relations de Turquie et de Perse, que la seule volonté d'un vizir ou d'un itimadoulet tient lieu de toutes les lois et qu'aucun citoyen ne possède rien en propriété dans ces vastes pays ; comme si les hommes s'y étaient assemblés pour dire à un autre homme : "Nous vous donnons un pouvoir absolu sur nos femmes, sur nos enfants et sur nos vies" ; comme s'il n'y avait pas chez ces peuples des lois aussi sacrées, aussi réprimantes que chez

51. *Œuvres complètes*, op. cit., t. 31, pp. 292-293.

nous [...] »⁵². Voltaire en arrive à une critique majeure adressée à Montesquieu : la généralisation des idées. Il relève aussi dans le *Supplément au Siècle de Louis XIV* qu'on ne peut pas prendre « quelques coutumes particulières au sérail de Constantinople pour les lois générales de la Turquie ». On soutiendra ce point de vue de Voltaire, sachant que les voyageurs mentionnent les coutumes ou les habitudes qui attirent leur attention, s'intéressant à ce qui est bizarre et drôle.

La troisième critique vient avec le livre qui représente l'esprit critique du XVIII^e siècle, l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* : « Je crois devoir ici combattre un préjugé, que le gouvernement turc est un gouvernement absurde qu'on appelle *despotique* ; que les peuples sont tous esclaves du sultan, qu'ils n'ont rien en propre, que leur vie et leurs biens appartiennent à leur maître. » Le verbe *combattre* qu'on lit dans la citation précédente, témoigne d'un engagement de cet historien philosophe : un *combat* philosophique contre les préjugés, la philosophie des Lumières n'étant qu'un *combat* contre les différents préjugés. Le verbe *combattre* est précédé d'un verbe qui montre aussi cet engagement philosophique et historique, le verbe *devoir*, qui à son tour est précédé d'un autre verbe, *croire*, montrant un devoir qui résulte de la croyance en la nécessité d'un combat. En refusant que l'Empire ottoman soit despotique, Voltaire répond par sa conscience historique : « Une telle administration détruirait elle-même⁵³. » Pour ce philosophe, le despotisme oriental est une « chimère ». « Voltaire avait, comme le constate justement S. Stelling-Michaud, compris d'emblée que le but de Montesquieu était de ridiculiser la monarchie absolue de Louis XIV et de la rendre odieuse par la simple évocation des formes du despotisme oriental : caricature de Versailles et de la cour, épouvantail destiné à mettre en garde contre la menace qui guettait la royauté⁵⁴. » Il ne fait pas de doute pour

52. *Œuvres historiques*, op. cit., p. 1246.

53. *Op. cit.*, t. I, p. 832.

54. *Op. cit.*, p. 332

Voltaire que c'est à la monarchie absolue que Montesquieu en a, et qu'à travers le Grand Turc, c'est Louis XIV qu'il vise. Cette conclusion de Stelling-Michaud n'est pas loin de celle de A. Grosrichard selon laquelle Montesquieu théorise un fantasme en essayant de sauver l'Europe du spectre du despotisme qui la menaçait.

Trente ans après la parution de l'*Esprit des lois*, c'est le premier indianiste en France, Anquetil-Duperron⁵⁵, qui porte aux idées de Montesquieu la plus grande critique. Dans la *Législation orientale*, il discute minutieusement les idées de l'*Esprit des lois* et celles des voyageurs. Dans son domaine, la *Législation orientale* reste originale, et presque tous les chercheurs qui travaillent sur *De l'Esprit des lois* se réfèrent à ce livre. Anquetil-Duperron (mort en 1805) analyse les idées répandues au XVIII^e siècle concernant la législation musulmane. Son analyse traite les trois points suivants : les lois dans les trois empires turc, persan et mongol ; la propriété des terres ; la notion de despotisme chez Montesquieu. L'auteur de la *Législation orientale* reproche à Montesquieu d'avoir ignoré l'existence des lois dans les pays musulmans et constate que :

Le gouvernement persan est un gouvernement religieux, fondé sur l'Alkoran : il est fondé sur les lois. Les Persans, quoi qu'en dise Chardin, ne sont pas, par la Constitution même de l'Etat, si soumis aux volontés de leur roi, d'une soumission de conscience, en ce qui regarde leur vie, leurs biens, même le droit naturel, puisqu'ils croient que les ordres du Prince sont au dessous du droit divin. Or le droit civil & le droit criminel sont de la religion, puisqu'ils sont ou fondés sur l'Alkoran, ou assurés par cet ouvrage⁵⁶.

L'interprétation d'Anquetil-Duperron sur la nature des lois dans les pays musulmans montre qu'il a bien étudié la

55. Cet indianiste fut membre de l'Académie Royale des Inscriptions et des Belles-lettres et interprète de Louis XVI pour les langues orientales.

56. *Législation orientale*, Marc-Michel Rey, Amsterdam, MDCC LXXVIII, p. 77.

législation islamique. Il conviendrait cependant de noter que Montesquieu n'ignore pas qu'il y a des lois dans l'Etat despotique, des lois inspirées d'un livre sacré, mais elles sont dans son discours comme une sorte de crainte ajoutée à celle du gouvernement. Montesquieu philosophe sur la nature du despotisme, mais sans décrire ce qui existe. S'il s'agit de philosopher un fantôme au XVIII^e siècle, malheureusement au XX^e siècle, ce fantôme devient quelquefois une réalité dans le même espace imaginé par les *Lettres persanes* et *L'Esprit des lois*.

L'un des mérites de la *Législation orientale* est aussi de réfuter les opinions de Dow écrites dans son livre *Histoire de l'Indoustan depuis la mort d'Aubar, jusqu'à l'entier établissement de l'Empire sous Auregzebe*, par exemple celle-ci : « la foi de Mahomet est particulièrement faite par le despotisme »⁵⁷. Anquetil-Duperron constate que Montesquieu et Dow confondent le fait, c'est-à-dire l'abus, avec le droit. Cette opinion me paraît juste parce qu'il vaut mieux distinguer les actes des musulmans des principes de la charte de la religion. Anquetil-Duperron considère les écrits de Dow comme un exemple des allégations européennes concernant le despotisme asiatique pour justifier la violence de la colonisation⁵⁸. Il n'y a pas de propriété privée, confisquées alors les terres des Asiatiques !

Il est important de se demander si cet orientaliste plaide pour les pays colonisés ou s'il est entraîné par un zèle contre les Anglais, colonisateurs de l'Inde⁵⁹. Un missionnaire, le père Paolino da San Bartolmeo, avait accusé l'indianiste français d'avoir, dans son zèle contre les Anglais, été entraîné à nier parfois certains faits bien trop avérés pour qu'on puisse les nier. Dans son *India Christiana*, il répète ce même avis

57. *Ibid.*, p. 11.

58. Le mot colonisation est utilisé dans ce contexte selon le sens actuel : exploitation des pays devenus colonies, et non pas selon son usage étymologique : le fait de peupler de colons.

59. Il s'agit ici de l'Inde qui était gouverné par des empereurs musulmans jusqu'à l'occupation anglaise.

contre Anquetil-Duperron⁶⁰, qui réplique par une longue dissertation sur la notion même de propriété et sur la façon de l'appliquer aux pays d'Orient. Il n'était absolument pas vrai que dans l'Inde, la Perse, chez les Tartares, en Turquie, en Egypte, les peuples se soient vendus physiquement et pour toujours à leurs souverains, « supposition impossible en soi, et contredite par l'histoire de toutes les nations »⁶¹. De même, en relatant les erreurs de Montesquieu sur le despotisme oriental, Anquetil-Duperron réfute celles de Chardin et d'autres voyageurs. Il considère que la faute de Montesquieu est de se baser sur les données des voyageurs. Il faut signaler que cet indianiste utilise aussi les récits des relations du Levant pour répondre à Montesquieu. En lisant la *Législation orientale*, on peut remarquer que l'auteur répond de manière non systématique à une théorie systématique. Il choisit quelques citations de récits de voyages pour justifier son jugement déjà donné non pas dans la préface seulement mais aussi dans le sous-titre⁶². L'important dans ce livre est que

60. L'opinion du père Paolino da San Bartolmeo montre ce visage hideux de l'alliance entre missionnaires et colonisateurs contre les pays conquis, surtout dans le Nouveau Monde et aux Indes. La philosophie des Lumières dénonce cette alliance honteuse qui détruit les peuples vaincus et leurs cultures au nom de l'économie et de l'évangélisation. N. Fréret, membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, selon la version de Voltaire, rapporte que les colonisateurs européens ont tué plus de douze millions d'habitants en Amérique seulement avec le silence et l'accord de l'Eglise ; voir *Lettres à S.A. Mgr le prince de ***** sur Rabelais et sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parlé de la religion chrétienne, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1204. Montesquieu attaque la barbarie des colonisateurs contre les nations conquises, voir *Lettres persanes* (Lettre CXXI). Mais la grande dénonciation vient de la part de Diderot qui critique violemment cette infamie de la collaboration de l'Eglise avec la colonisation ; voir sa contribution à *Histoire des deux Indes*, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. III, pp. 744 et 745. Cette alliance est également dénoncée par Diderot (*ibid.*, pp. 737-744) pour avoir accepté l'esclavage des noirs. L'esclavage dans les écrits de ces philosophes mérite d'être développé dans un ouvrage indépendant.

61. F. Venturi, "Despotisme oriental", *op. cit.*, p. 140.

62. Le titre complet : *Législation orientale*, ouvrage dans lequel, en montrant quels sont en Turquie, en Perse et dans l'Indoustan, les principes fondamentaux du gouvernement, on prouve :

l'auteur établit un lien entre la pensée européenne du XVIII^e siècle sur le despotisme et l'intérêt colonial, ce « vil intérêt ». Il y a donc une exagération en ce qui concerne le concept de despotisme oriental pour justifier la colonisation des pays du Levant, riches en matières premières. Anquetil-Duperron écrit, dans un style prophétique :

Au moins, malheureux Indiens, peut-être apprendrez-vous qu'en deux cents ans un Européen qui vous a vus, qui a vécu avec vous, a osé réclamer en votre (sic) faveur, présenter au Tribunal de l'Univers vos droits blessés, ceux de l'humanité flétris par un vil intérêt⁶³.

Faisant écho au cri de cet orientaliste, il convient de signaler que le savoir est quelquefois au service d'intérêts matériels et non au service de la justice et des droits de l'homme. Ce « vil intérêt » a poussé quelques auteurs à ressusciter des notions aristotéliennes et machiavéliques non pour combattre contre les despotes qui humilient la dignité de leurs peuples, mais pour exploiter quelques peuples faibles ! Quelle est la valeur du savoir s'il est au service de l'exploitation des faibles ? C'est une question qu'on doit poser en essayant de mettre en doute quelques écrits dépourvus de toute humanité envers les pays du sud. Ce cri d'Anquetil-Duperron n'est qu'une étape sur le chemin de l'humanité. Observons ce qu'une barbarie condamnable a fait aux Indiens d'Amérique, aux Africains, aux Asiatiques, dans le silence d'écrivains prétendant cependant quelquefois à la liberté et aux droits de l'homme et arguant malhonnêtement que toutes ces opérations contre les peuples faibles ont pour but de les civiliser.

I- Que la manière dont jusqu'ici on a représenté le despotisme, qui passe pour être absolu dans ces trois Etats, ne peut qu'en donner une idée absolument fausse.

II- Qu'en Turquie, en Perse & dans l'Indoustan, il y a un code de lois écrites, qui obligent le Prince ainsi que les sujets.

III- Que dans ces trois Etats, les Particuliers ont des propriétés en biens meubles & immeubles, dont ils jouissent librement.

63. *Ibid.*, p. II.

Si un lien a été établi entre l'idée de despotisme et la colonisation, ceci ne signifie pas que Montesquieu soit favorable à la colonisation. Le philosophe s'oppose au contraire à cette action inhumaine, comme on peut le lire dans la lettre CXXI des *Lettres persanes*. Montesquieu proteste contre la barbarie espagnole aux Indes occidentales et contre la pratique des différentes formes de l'esclavage⁶⁴. Mais ses idées concernant le despotisme ont quelquefois été exploitées, malgré lui, pour servir la colonisation. Prenons l'exemple de l'Expédition française en Egypte (1798-1801). Bonaparte ordonne, avant de quitter la France, qu'on lui procure plusieurs livres et parmi ceux-ci *De l'Esprit des lois*⁶⁵. Ajoutons que la majorité des tracts adressés au peuple égyptien sont, en ce qui concerne le despotisme des gouverneurs de ce pays, inspirés de l'*Esprit des lois*.

De son côté, Diderot, le philosophe le plus engagé parmi les écrivains des Lumières, parlant de l'esclavage des nègres dans sa contribution à l'*Histoire des deux Indes*, regrette ce qui se passe dans les nations colonisées : « on les tyrannise, on les mutile, on les brûle, on les poignarde [...]. Les tourments d'un peuple à qui nous devons nos délices ne vont jamais jusqu'à notre cœur. Tout mon sang se soulève à ces images horribles. Je hais, je fuis l'espèce humaine, composée de victimes et de bourreaux ; et si elle ne doit pas devenir meilleure, puisse-t-elle s'anéantir !⁶⁶ »

Ce philosophe est le seul, parmi les auteurs de son temps, à être conscient du rapport entre l'idée de despotisme oriental et la colonisation. Il écrit ainsi, de façon touchante, dans un des plus beaux textes des Lumières, sous forme de dialogue, dans sa contribution à l'*Histoire des deux Indes* :

– Mais c'étaient les nègres des criminels dignes de mort ou des plus grands supplices, et condamnés dans leur propre pays à l'esclavage.

64. Cf. R. Etiemble, *L'Orient philosophique au XVIII^e siècle*, op. cit., t. 3 p. 24.

65. C. Cherfils, *Bonaparte et l'Islam*, Pedone, Paris, 1914, p. 12.

66. *Œuvres complètes*, éd. L. Versini, op. cit., t. III, p. 737.

– Etes-vous donc les bourreaux des peuples de l'Afrique ? d'ailleurs qui les avait jugés ? Ignorez-vous que dans un Etat despotique il n'y a de coupable que le despote ? Le sujet d'un despote est, de même que l'esclave, dans un état contre nature. Tout ce qui contribue à y retenir l'homme, est un attentat contre sa personne. Toutes les mains qui l'attachent à la tyrannie d'un seul, sont des mains ennemies⁶⁷.

Diderot conclut que « le tyran ne peut rien par lui-même ; il n'est que le mobile des efforts que font tous ses sujets pour s'opprimer mutuellement ». Dans ce discours, il est interdit, au nom d'un despotisme réel ou prétendu, de coloniser « les pays du Sud » et de justifier les crimes commis en prétendant que les peuples colonisés méritent leur sort car ils sont sujets d'un despote. L'engagement philosophique de Diderot à cet égard disparaîtra dans le siècle suivant devant l'avidité coloniale et les idées faisant de l'Orient la terre du despotisme et de l'ignorance. Malheureusement le *néo-colonialisme* témoigne que les idées coloniales survivent encore ; en effet le discours occidental sur les pays du Sud a recours à ces idées pour justifier quelques politiques injustes exercées contre ces pays.

Il y a donc des points de vue très discutables dans *De l'Esprit des lois* en ce qui concerne l'Orient musulman. Montesquieu n'y a-t-il péché que par ignorance ? N'y avait-il pas aussi prévention ? P. Vernière répond que le fait le plus grave est que Montesquieu n'a pas senti l'importance sociologique de la religion en Orient. Le monde déchristianisé du XVIII^e siècle lui imposait peut-être cette vue. Mais d'autres en son temps n'ont pas commis cette erreur. P. Vernière mentionne l'exemple de N.-A. Boulanger qui, à l'époque même de *l'Esprit des lois*, écrit ses *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* ; « cet ouvrage marque avec netteté l'origine théocratique des structures politiques primi-

67. *Ibid.*, p. 741.

tives »⁶⁸. En cherchant l'origine du despotisme, Boulanger constate qu'elle remonte au temps du déluge en raison de la crainte de l'homme devant l'invisible et les sujets métaphysiques, autrement dit l'origine du despotisme remonte à la naissance de l'idée de la divinité. Dans cette notion de Boulanger « The Supreme Being became a monarch, the immediate king of a human agglomeration, and all laws were declared to be of divine origine. God was treated as a man and civil laws were subordinated to him ; the god-monarch was given a temple to inhabit, offerings animal and human to nourish him because he was conceived of as god the destroyer, an evil king who had to be appeased with bloody sacrifice »⁶⁹. Boulanger dépasse, dans tous ses ouvrages⁷⁰, l'espace fixé par les voyageurs et Montesquieu au despotisme et cherche l'origine de ce mythe. Dans la notion de ce philosophe, le despotisme n'est plus oriental ni attaché à la religion musulmane. Boulanger, ingénieur-philosophe, attribue l'esclavage à la religion, qui devient un chaos, et propose comme seul remède la philosophie et la raison afin de ramener les mœurs à « ses anciens principes, et les tirer de l'esclavage où elle est ». L'auteur constate que la raison est seule apte à libérer les hommes de la tyrannie et du despotisme. Il se demande : « N'apercevra-t-elle point que la raison et la loi fondée sur la raison, doivent être les uniques reines des mortels, et que lors-

68. « Montesquieu et le monde musulman », *op. cit.*, p. 189. Il est à noter que la date de la parution des *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* donnée par P. Vernière, 1763, n'est pas exacte parce que ce livre paraît de manière posthume en 1761. Le même ouvrage est publié comme troisième partie du livre *L'Antiquité dévoilée par elle-même, ou examen critique des principales opinions, cérémonies & institutions religieuses & politiques des différents peuples de la terre* par le baron d'Holbach en 1766, sept ans après la mort de N.-A. Boulanger.

69. F. E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1959, p. 227.

70. Il s'agit des *Recherches sur l'origine du despotisme oriental, L'Antiquité dévoilée elle-même, le Christianisme dévoilé par ses usages et l'Essai sur le gouvernement*, où l'on prouve l'influence de la religion sur la politique.

qu'une religion établie commence à pâlir et à s'éteindre devant les lumières d'un siècle éclairé, ce n'est plus qu'à cette raison qu'il faut immédiatement recourir, pour maintenir la société, et pour la sauver des malheurs de l'anarchie ? C'est cette raison qu'il faut alors presque diviniser, au lieu de l'affaiblir et l'humilier⁷¹. »

Treize ans après *De l'Esprit des lois*, Boulanger, et presque toute la coterie de la « synagogue » d'Holbach, développe une idée plus profonde que celle de Montesquieu. Le despotisme n'est plus attaché à l'islam ni au climat chaud, mais il est lié à la corruption des mœurs et à la religion, quelle que soit cette religion. Les *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* établissent clairement le lien entre despotisme et idolâtrie, mais cette dernière est produite par la théocratie. Le despotisme est donc lié d'une façon organique aux gouvernements théocratiques. Boulanger consacre douze chapitres de son livre à affirmer ce lien.

D'où vient l'erreur de Montesquieu ? De la méthode, comme l'a indiqué P. Vernière, car la vision de Montesquieu est « non seulement occidentale, mais classique et cartésienne. Sa logique consiste à intégrer dans une grille des faits choisis non sans prévention et à négliger ceux qui ne conviennent pas à sa thèse »⁷². Montesquieu dépeint un atroce tableau, une peinture à la Tacite, qui noircit le monde réel. Cet Orient étrange est-il né d'un principe logique ? Est-il issu d'une vision poétique ? Monde de cruauté, de sadisme et d'absurdité, est-il bien différent de la fantaisie d'*Ubu-Roi*, d'Alfred Jarry, est-il habité par des hommes ou par les fantômes de Kafka ? Ce despotisme est lié à l'image d'un Orient fantaisiste, qui n'existe que dans l'imagination de l'écrivain.

71. *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, Genève, 1761, p. XXI. J'ai le projet de chercher le rapport entre l'idée de la divinité et le despotisme dans une autre étude consacrée à la mythologie et la philosophie des Lumières à travers la mythologie de l'Égypte pharaonique.

72. *Op. cit.*, p. 188.

Cet Orient est déduit d'une idée préconçue, d'une vision simplifiée à laquelle Montesquieu a plié les faits, « faussant le réel par prévention autant que par ignorance, pour corroborer une thèse, illustrer une idée »⁷³.

Il est à souligner que Montesquieu est critiqué pour n'avoir pas vu le fondement presque exclusivement religieux de ce despotisme oriental. Le monde musulman, dans la vie privée et dans la vie sociale, ne saurait se dégager d'une orthodoxie théocratique dont le principe en treize siècles n'a jamais été mis en cause. L'histoire de l'islam est bien différente de celle du christianisme. L'une [l'islam] « connaît les deux pouvoirs spirituel et temporel, l'autre le spirituel seulement, malgré l'alliance sacrée entre le christianisme et le pouvoir politique durant quelques siècles. Le calife en islam garde en même temps les deux pouvoirs. Le Coran insiste pour que la société doive appliquer la Loi, aussi que la prière, le jeûne et le Hahj. Le mot calife signifie le successeur du prophète », écrit Paul Vernière⁷⁴. Plus tard, ce critique avance une autre explication de cette vision de Montesquieu des trois empires musulmans comme étant despotiques. Parce qu'il refuse toute discussion sur « l'origine divine des gouvernements. Il n'accepte pas plus la Jérusalem céleste que la république de Platon [...] »⁷⁵.

Une autre critique quant à la faiblesse de la théorie de Montesquieu consiste à dire qu'elle ne tient pas compte du des-

73. S. Stelling-Michaud, *op. cit.*, p. 340.

74. Je ne partage pas son avis parce que la signification linguistique et historique de ce mot est loin de cette conception. Le sens étymologique du mot calife signifie successeur, et le sens religieux indique le successeur du Prophète chargé d'appliquer les lois religieuses et civiles, pourtant il n'a pas le droit divin et devrait être élu comme cela s'est passé avec les quatre premiers califes : Aboubaker, Omar, Oussman, Ali. P. Vernière dit que le mot calife signifie « l'héritier de Mahomet ; le pouvoir est plus qu'un héritage – c'est sacerdoce », cf. « Montesquieu et le monde musulman » *op. cit.*, p. 189.

75. *Montesquieu et l'Esprit des lois ou la Raison impure*, Société d'édition d'enseignement supérieur, Paris, 1977, p. 100.

potisme éclairé, tel qu'il a pu le voir représenté en Chine. Voltaire l'a montré dans le *Commentaire sur l'Esprit des lois*. Ce despotisme éclairé convient à Voltaire, ami de Frédéric II, monté sur le trône de Prusse en 1740, qui est un exemple de despote éclairé. Le philosophe objecte à Montesquieu la distinction entre le despotisme et la monarchie nobiliaire. Voltaire soutient que cette distinction chez Montesquieu identifie le despotisme « asiatique » avec le despotisme « éclairé », c'est-à-dire avec la monarchie absolue, centralisée, bourgeoise et rationaliste dont Voltaire s'est fait l'apologiste.

Il est nécessaire de signaler que cette théorie, malgré les critiques, a une originalité. Montesquieu est le premier à réunir des éléments disparates, de nature comme de provenance diverses, pour les articuler dans un dispositif unique. Le modèle obtenu exerce à son tour une fascination « despotique », car il « cristallise toute la noirceur maléfique que cherche à conjurer la génération des Lumières »⁷⁶. L. Althusser relève une autre originalité : l'idée du despotisme, dénoncé le mirage géographique du despotisme, reste une idée du despotisme « qu'aucune protestation jamais ne peut réfuter »⁷⁷. *De l'Esprit des lois* a donc été d'une importance capitale dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Les hommes qui firent la Révolution s'en inspirèrent, et cette idée devint une des pensées matrices de l'époque, dont les encyclopédistes se sont nourris. Même actuellement, les idées de *l'Esprit des lois* peuvent expliquer quelques phénomènes de corruption dans les sociétés modernes, ainsi que le manque de développement espéré dans le monde musulman gouverné quelquefois par des régimes plus despotiques que démocratiques.

En effet, Montesquieu dépeint quelques traits d'un despotisme oriental qui dominera deux siècles après la parution de son ouvrage, surtout quand il établit un lien entre despotisme

76. J.-C. Berchet, *op. cit.*, p. 395.

77. *Op. cit.*, p. 77.

et ignorance d'une part, et despotisme et corruption d'autre part. Il théorise un fantasme de son temps, et une idée qui sera une réalité plus tard, à savoir le despotisme des gouvernements de la plupart des Etats du tiers-monde.

Sa théorie abstraite au XVIII^e siècle serait donc une réalité au XX^e siècle dans le monde musulman ? Il est important de comprendre que la pensée de Montesquieu s'inscrit totalement dans les perspectives philosophiques des Lumières, dans son sens le plus large, de Locke à Kant. Montesquieu reste fidèle à deux constantes de l'esprit français : « l'une est une faiblesse, la tentation de l'idéologie ; l'autre est une force, l'impénitente vocation de l'humanité »⁷⁸.

La figure du despote oriental

Le portrait du despote que nous abordons est celui d'un despote oriental, caractérisé par plusieurs traits péjoratifs. Montesquieu, épris de réalités historiques, ne craint pas « d'assimiler indûment dans une vision monstrueuse le tyran antique d'Aristote, le despote oriental des récits de voyages, et Louis XIV de la fin du règne, tel qu'il l'a connu dans sa propre jeunesse, tel que le lui a peint le vieux Saint-Simon dans sa tanière normande. D'emblée, le mythe l'emporte donc sur l'histoire »⁷⁹. Il y a une analogie entre Louis XIV et Usbek, et dans *De l'Esprit des lois*, on trouve un lien entre le démagogue qui s'appuie sur la populace contre les nobles et le calife oriental. Ce despote oriental est paresseux et ignorant. Son ignorance est un résultat naturel de sa paresse. Le livre II, chapitre 5, en donne une image hideuse : « un homme à qui ses cinq sens disent sans cesse qu'il est tout, et que les autres ne sont rien, est naturellement paresseux,

78. P. Vernière « Montesquieu et le monde musulman », *op. cit.*, p. 190.

79. Montesquieu et *l'Esprit des lois ou la raison impure*, *op. cit.*, p. 104.

ignorant, voluptueux. Il abandonne donc les affaires ». Ce despote n'est pas seulement ignorant mais stupide aussi (livre V, chapitre 14), une stupidité qui n'est pas connue du peuple qui ignore la nature réelle de l'homme qui gouverne : « lorsque le prince est enfermé, il ne peut sortir du séjour de la volupté désoler tous ceux qui l'y retiennent... un tel prince a tant de défauts qu'il faudrait craindre d'exposer au grand jour sa stupidité naturelle. Il est caché, et l'on ignore l'état où il se trouve ».

Puisque ce despote oriental est paresseux, ignorant, il s'abandonne à la mollesse et à la volupté, et se défait du fardeau de son Etat, pour en charger son vizir. C'est lui qui gouverne, pendant que le prince goûte le repos et le plaisir de l'oisiveté, enfermé dans son sérail. Il n'a point d'autres conseils que « ceux de ses femmes et de ses esclaves, qui le flattent pour qu'il comble leurs désirs et leur avidité »⁸⁰. Le despote oriental, essentiellement occupé à jouir, est incapable d'exercer le pouvoir sauf par un tenant-lieu. Le fait est qu'il n'y a pas d'autres lois que le caprice. Ce portrait du despote oriental qui cherche les passions, tel qu'il apparaît dans *De l'Esprit des lois*, est le même que celui des *Lettres persanes*, où il est figuré par le maître du sérail. Le premier eunuque s'adresse à Usbek, ce *maître/despote*, dans un langage proche de la littérature érotique qui était à la mode pendant la Régence, dans la lettre XCVI écrite au Sérail d'Ispahan :

Reviens donc, magnifique Seigneur, reviens dans ces lieux porter partout les marques de ton empire. Viens adoucir des passions désespérées, viens ôter tout prétexte de faillir ; viens apaiser l'amour qui murmure, et rendre le devoir même aimable ; viens, enfin, soulager tes fidèles eunuques d'un fardeau qui s'appesantit chaque jour.

80. M. Dodds, *op. cit.*, p. 140.

Son peuple meurt de faim ou de malnutrition et ce tyran⁸¹, entouré de favorites, cherche à satisfaire ses passions, son sadisme et son narcissisme par la flatterie de son entourage. Cependant, son peuple mérite les mauvaises conditions dans lesquelles il se trouve parce qu'il ne se révolte pas. Mais comment l'ignorant saurait-il se révolter ?! Nous sommes donc devant une dialectique *ignorance/despotisme*. L. Althusser analyse le portrait de ce despote dans l'œuvre de Montesquieu en constatant minutieusement que le despote n'est plus que désirs : « Si le tyran se démet par paresse et par ennui de l'exercice du gouvernement, c'est qu'il se refuse à l'homme public. C'est qu'il ne veut prétendre à cet ordre d'impersonnalité pondérée qui fait les hommes d'Etat. Par un mouvement d'humeur ou de lassitude privée, qu'il revêt des apprêts de la solennité aux délices des passions privées : Le despote n'est plus que désirs. D'où le harem⁸². » Althusser continue en mettant en évidence le lien entre le despote et les passions : « On apprend ainsi que dans le despotisme, le seul désir qui subsiste est le *désir des commodités de la vie*. Mais ce n'est pas un désir suivi : il n'a pas le temps de se composer un avenir. Les passions du despotisme se renversent donc l'une dans l'autre⁸³. »

Cependant, dans son analyse de la nature du despote chez Montesquieu, Althusser, avec son esprit philosophique, en arrive à une opinion plutôt contraire à celle de Montesquieu, en constatant que le ressort du despotisme est aussi bien le désir que la crainte. Il explique pourquoi : « car ils sont à eux-mêmes leur propre revers, sans avenir, comme deux hommes liés dos à dos sont sans espace, rivés au point de leurs chaînes.

81. L'utilisation du mot tyran dans ce texte suit l'étymologie grecque signifiant maître absolu. Dans ce sens-là, le tyran et le despote sont synonymes. Mais d'après l'étymologie latine, tyranus est l'usurpateur du pouvoir, selon le *Trésor de la langue française*. Ceci signifie qu'il y a une loi, mais le tyran la viole de temps en temps ; le despote, par contre, est la loi même.

82. *Op. cit.*, p. 84.

83. *Ibid.*, p. 85.

Et c'est ce modèle de passion qui donne au despotisme son style. Cette absence de durée, ces mouvements subits et sans recul immédiat qui retombent sur eux-mêmes, comme des pierres que les enfants voudraient jeter contre le ciel »⁸⁴.

Le despote oriental a les trois pouvoirs : législatif, exécutif, judiciaire. Ils sont réunis sur la tête du sultan, qui règne dans un affreux despotisme, comme l'indique Montesquieu au livre XI, chapitre 6 de *l'Esprit des lois*. Signalons qu'il projette sa conception de la religion catholique sur l'islam, une faute de méthode. L'islam, en tant que religion, ne sépare pas les deux pouvoirs : temporel et spirituel. On comprend ainsi pourquoi ce philosophe mentionne, comme exemple de rois représentant l'image de despote, des rois musulmans comme Cha-Abbas, Mahomet II, comme il l'écrit dans ses *Pensées*⁸⁵ et dans les *Lettres persanes*. Ces dernières donnent une image fantaisiste de ce despote oriental sous les traits d'Usbek⁸⁶, qui n'est pas un prince, il est vrai, mais un maître du sérail d'Ispahan exerçant sur ses épouses un droit de vie et de mort.

Est-ce que ce despote voluptueux, paresseux, ignorant, est heureux ? Rousseau répond, dans une note en marge de la lettre VIII de la sixième partie de *La Nouvelle Héloïse*, que les despotes sont les plus malheureux de tous les hommes. Plus on est despote plus on est triste :

D'où il suit que tout Prince qui aspire au despotisme, aspire à l'honneur de mourir d'ennui. Dans tous les Royaumes du monde cherchez-vous l'homme le plus ennuyé du pays ? allez toujours directement au souverain ; surtout s'il est très absolu. C'est bien la peine de faire tant de misérables ! ne sauroit-il s'ennuyer à moindres fraix ?⁸⁷

84. *Ibid.*, loc. cit.

85. *Œuvres complètes*, op. cit., t. I, p. 1438.

86. J'emprunte à J. Starobinski cette comparaison entre le despote oriental et Usbek, voir son édition des *Lettres persanes*, op. cit., p. 26.

87. *Œuvres complètes*, op. cit., t. II, p. 694.

Les caractéristiques du despote, soit dans *De l'Esprit des lois* soit dans les *Lettres persanes*, se rapportent aux princes orientaux. Par contre, un des philosophes contemporains de Montesquieu, Helvétius, après avoir lu le manuscrit de *l'Esprit des lois*, écrit en 1747 à Montesquieu que le roi en Occident est aussi « esclave de ses maîtresses, de ses favoris et de ses ministres ». Helvétius reproche à Montesquieu de localiser ces traits de despote dans l'espace oriental. La lettre d'Helvétius met en évidence la pensée ouverte de la philosophie des Lumières par rapport aux idées conservatrices de Montesquieu. Que le despote soit le même partout leur semble une évidence. Helvétius constate malicieusement que le despote devient lui aussi esclave, dans le régime despotique, qu'il soit oriental ou occidental, mais esclave de ses maîtresses. Il est donc le vilain des esclaves⁸⁸. A côté de cette protestation d'Helvétius, rappelons qu'il faut tenir compte de la « solide haine de Louis XIV et d'un régime écœurant de bigoterie et de despotisme »⁸⁹. Ces caractéristiques de despote oriental peuvent donc s'appliquer à Louis XIV. Le despote oriental ne serait alors qu'un masque, dans le discours de Montesquieu, mais ce masque passe pour la réalité et reste comme tel dans l'imaginaire occidental sur le monde islamique. Ces caractéristiques donneront une « légitimité » à la colonisation européenne au siècle suivant.

Diderot développe le même avis qu'Helvétius concernant les caractéristiques du despote. Elles sont les mêmes quel que soit le despote, oriental ou occidental. Le despote de Diderot est celui qui dit : « Je règne pour moi, et je ne règne ni par vous, ni pour vous » (contribution à *l'Histoire des deux Indes*)⁹⁰. Diderot crée dans *Les Bijoux indiscrets* un personnage jouant le rôle de sultan, mais à l'opposé du sultan de

88. *Correspondance* de Montesquieu, 2 vol., Librairie ancienne Honoré Champion, Paris, 1914, t. II, p. 20.

89. P. Vernière, *Spinoza et la pensée française au XVIII^e siècle*, op. cit., t. II, p. 52.

90. *Œuvres complètes*, éd. L. Versini, op. cit., t. II, p. 20.

Montesquieu. Mangogul est un sultan aimé dans son sérail et sur son trône, comme on le lit au deuxième chapitre de ce roman. Diderot refuse donc, soit dans ses écrits philosophiques soit dans sa création littéraire, l'idée répandue de son temps du despotisme oriental, une idée qui perdure comme un cliché invariable. Le sultan de Diderot n'est plus ignorant car Mangogul, grâce aux leçons continuelles de ses maîtres, n'ignore rien des connaissances de son temps. C'est un sultan qui fonde des académies et corrige la législation, il n'est pas paresseux mais travaille à agrandir son empire, à pacifier ses provinces et à réparer le désordre des finances. Bref, ce « bon sultan » n'a de pareil que « dans quelques romans français »⁹¹.

La lecture de l'histoire de la civilisation islamique montre que cette image du despote oriental donnée par les *Lettres persanes* et *De l'Esprit des lois*, est tantôt vraie tantôt fausse. Elle est vraie en ce qui concerne les siècles de la décadence de cette civilisation, surtout pendant les siècles qui succèdent à sa période de grandeur. Cette détérioration commence avec la deuxième époque des Abbassides (aux environs du milieu du x^e siècle), bien qu'en lisant l'histoire de quelques califes, on se rend compte que cette période a connu des califes et princes très actifs. Mentionnons parmi ces hommes Abou-Baker, Omar, Ossman, Ali, Omar Ibn Abdel-Aziz et d'autres. Il est important donc de distinguer entre les différentes époques de la civilisation islamique. Pourtant, la description que donne Montesquieu du despote oriental, prise de la relation du Levant, est juste si on tient compte du fait que le temps dans lequel ces voyageurs décrivent les gouverneurs de l'Orient musulman est un temps de décadence et de profond sommeil, à savoir le dix-septième et le dix-huitième siècle, une situation qui d'ailleurs existait déjà avant ce temps-là.

Si le tableau du despotisme oriental peint par Montesquieu est fort critiquable, cependant cette image horrible pourrait

91. Deuxième chapitre des *Bijoux indiscrets*.

être acceptée comme expliquant la nature de quelques régimes despotiques actuels. Exagérant lorsqu'il décrit le despotisme des Turcs, des Persans et des Mongols, Montesquieu prévoit exactement la nature du despotisme et cherche minutieusement le lien entre despotisme, corruption et ignorance, ces deux filles légitimes de tout pouvoir arbitraire, que ce soit en Orient ou en Occident. Son originalité consiste aussi à dessiner une image odieuse de despote oriental qui fait trembler ses sujets. Le seul point de faiblesse chez Montesquieu par rapport au despotisme oriental qu'il faut signaler est qu'il suit les voyageurs du Levant. Les dix-huitiémistes critiquent cette faiblesse dans sa démonstration, qui le conduit à l'exagération. Cependant, l'originalité de ses idées théoriques concernant l'abus de pouvoir et les conséquences terribles que récolte la société gouvernée par un despote, l'ignorance et la corruption, amenant le peuple à la pauvreté, mérite grande réflexion.

Dès le livre III, dans *De l'Esprit des lois*, le despotisme est lié à l'Orient, par des mots redoutables et prestigieux : Sophi, Grand Seigneur, pachas, vizirs, et dans les *Lettres persanes* : maîtres du sérail et chef des eunuques. Dans *Emile*, Rousseau partage l'avis de Montesquieu, lorsqu'il fait allusion dans le livre IV au despotisme oriental. Il signale que le gouvernement des Turcs est arbitraire mais ses conclusions sont bien différentes de celles de Montesquieu. Pour Voltaire, le despotisme oriental est une « chimère ». Dans le *Supplément au Siècle de Louis XIV*, puis dans les rééditions successives de son *Essai sur les mœurs*, il détecte les nombreuses inexactitudes de Montesquieu. Diderot est opposé au despotisme quel qu'il soit, oriental, occidental ou éclairé.

Malgré ce regard philosophique, et plutôt fantasmagique, des écrivains des Lumières, particulièrement de Montesquieu, sur le despotisme oriental, ce cliché deviendra une réalité chez les orientalistes et les arabisants des générations suivantes, et cela malheureusement pour conforter les idées

colonialistes, qui essayeront de profiter du progrès technique occidental du XIX^e siècle par rapport à un Orient resté dans un état de sous-développement. Les idées des philosophes qui tendaient à critiquer les mœurs de la société occidentale et de la monarchie absolue à travers un alibi oriental, deviendront des outils pour servir la machine coloniale, bien que les philosophes eux-mêmes étaient très clairement opposés à la colonisation, sauf à la fin du siècle, où quelques philosophes, surtout Condorcet et Volney, justifient cette pratique sous prétexte de libérer les peuples qui souffrent d'un despotisme, et non pour exercer une colonisation purement économique qui cherche l'exploitation des colonisés, comme le connaîtra le XIX^e siècle. Malheureusement, malgré la décolonisation, ce cliché n'a pas disparu de nos jours, où la politique occidentale justifie quelques embargos et autres actes violents et injustes contre des pays orientaux en utilisant cette vision pervertie de la pensée des Lumières.

II LE FATALISME

Avant d'analyser l'étymologie et la signification de ce terme, rappelons que l'esprit fataliste des musulmans est l'autre perspective selon laquelle les philosophes du XVIII^e voient l'état politique du monde arabo-musulman. Montesquieu en parle dans les *Lettres persanes*, dans l'*Esprit des lois* et dans quelques fragments de ses *Pensées*. Voltaire traite la conception fataliste dans ses romans, particulièrement *Zadig ou la Destinée* et *Candide*, dans l'article « Destin » de son *Dictionnaire philosophique* et dans le chapitre VII de l'*Essai sur les mœurs*. Rousseau touche ce sujet dans la sixième partie de *La Nouvelle Héloïse*, dans quelques passages de *Rousseau juge de Jean-Jacques-Dialogues* et dans *Emile*. Diderot s'y intéresse plus que les autres philosophes de son temps. L'article « Fatalité » dans le volume VI de l'*Encyclopédie* paru en 1756, l'article « Sarrasins » (1765), et *Jacques le fataliste*, touchent le sujet du fatalisme. D'autres articles de l'*Encyclopédie* qui ne sont pas de sa plume se penchent également sur ce thème.

Tentons tout d'abord de comprendre ce que signifie fatalité au XVIII^e siècle. Le mot *fatalisme* n'apparaît que tardivement dans les écrits des philosophes par rapport à *Providence*, *fatalité*, *destin*, *destinée*. Les philosophes utilisent ce mot avant qu'il n'entre dans les dictionnaires. Voltaire est le premier des philosophes de son temps à l'utiliser dans sa *Correspondance*. Bien que le terme apparaisse dans la langue française en 1724, il n'entre dans les dictionnaires qu'en 1727, avec le *Dictionnaire de Furetière*, le *Dictionnaire de l'Académie française* en 1762 et le *Dictionnaire de Trévoux* en 1771. On ne trouve pas

d'entrée du mot *fatalisme* dans l'*Encyclopédie*, où figure seulement *fatalité*. Le dictionnaire de l'Académie française de 1694 donne une définition brève : « Fatalité s.f. Destinée inévitable. Par une certaine fatalité. Il y a de la fatalité. Il y a quelque fatalité en cela, une estrange (sic) fatalité. » Dans l'édition de 1740, on lit la même définition. Le *Dictionnaire universel*, connu sous le nom de *Dictionnaire de Furetière*, premier dictionnaire encyclopédique en français, donne une définition plus détaillée. On lit dans l'édition de 1690 : « Fatalité. s.f. Nécessité d'un événement, dont on ne sçait point la cause, & que les Anciens attribuoient à la destinée. Quoy que cet homme ait de bons desseins, je ne sçay par quelle *fatalité* ils tournent toujours en mal. Les Anciens donnoient tout à la fatalité. »

La définition du mot *Providence* n'est pas loin de celle de *fatalité*. Selon *Furetière*, 1690, « la providence ne se dit que de Dieu, et de sa conduite sur toutes les choses créées... l'Evangile conseille de se reposer sur la *Providence*, de n'avoir point souci du lendemain. Il ne tombe pas un cheveu de notre tête que par un ordre de la *Providence*. Si les justes sont persécutés, c'est un secret impénétrable de la *Providence* divine. » Cinquante ans plus tard, le *Dictionnaire de l'Académie française* donne une définition semblable : « la suprême sagesse par laquelle Dieu conduit toutes choses. Le monde est gouverné par la *Providence* de Dieu ». La définition de l'édition de 1762 est la même. Le *Dictionnaire de Trévoux*, 1752, contient une définition de la *fatalité* qui est presque pareille à celle des autres dictionnaires, mais il fait, pour la première fois, allusion au substantif et à l'adjectif *fataliste*. Les auteurs de ce dictionnaire expliquent que ce terme « est nouveau & peu établi. Cependant nos meilleurs auteurs d'aujourd'hui commencent à s'en servir ». Ce petit commentaire montre à quel point les philosophes enrichissent la langue, la création philosophique, littéraire ou artistique faisant renaître la langue, alors que la décadence l'étouffe. Comme déjà indiqué

dans le chapitre « Les mots clés », les philosophes donnent un sens précis aux mots concernant l'Orient et la civilisation islamique après l'usage vague qu'en faisaient les siècles précédents.

Diderot donne une définition philosophique dans l'article « Fatalité », où la *fatalité* est « la cause cachée des événements imprévus, relatifs au bien ou au mal des êtres sensibles ». Et selon le même article, *destin* et *destinée* sont des synonymes de *fatalité*. La signification du mot *fatalité* est la même dans la pensée du philosophe. Puis il précise la notion de fatalisme : ce que Dieu veut, est ; ce qu'il ne veut pas n'est pas : le déclin de l'œil, l'essor de la pensée sont par sa volonté.

C'est lui par qui les choses ont commencé, qui les a ordonnées, qui les réordonnera ; c'est lui qui fait ce qu'il lui plaît, dont la sentence est irrévocable, dont rien ne retarde ou n'avance le décret...

Quel mot pourrait correspondre le mieux à la conception islamique de *Qadaâ* et *Qadar* ? Il me semble que le mot *Providence* convient le mieux. C'est ce mot que j'utiliserai comme équivalent de la conception de la fatalité dans l'islam, car le terme *Providence* implique un sens religieux sans nier la signification fataliste. Que disent les écrivains du XVIII^e siècle du fatalisme dans la société musulmane ? Montesquieu soutient que l'islam prêche le dogme d'un destin rigide prônant le détachement et l'indifférence. C'est ainsi que l'islam, loin de s'opposer au despotisme, loin de combattre le déterminisme physique du climat, « s'accorde admirablement au régime politique de l'Orient. La vie contemplative pousse à la paresse ... »⁹².

Le climat qui pousse à la paresse et la religion musulmane, avec son dogme d'un destin rigide, amènent la société à la décadence, et ainsi la vie économique meurt, premier résultat

92. P. Vernière, « Montesquieu et le monde musulman », *op. cit.*, p. 185.

du fatalisme selon Montesquieu. Il parle dans le livre XXIV de l'*Esprit des lois* « des lois par rapport à la religion et son rapport avec les mœurs et la morale », chapitre 2, 3, 4, du mauvais effet que produit sur un peuple la religion contemplative et fataliste des musulmans. Cette religion devient spéculative (même livre, chapitre 11), et les musulmans « rejettent derrière leur dos tout ce qui appartient à ce monde : cela les forme à la spéculation. Ajoutez à cela cette indifférence pour toutes choses, que donne le dogme d'un destin rigide ». Le philosophe ajoute à cette indifférence inspirée de l'esprit fataliste, la dureté du gouvernement et les lois concernant la propriété des terres, tout cela donne « un esprit précaire : tout est perdu ». M. Dodds affirme que cette idée est prise de Chardin dans le tome IV de son *Voyage en Perse*. Les *Pensées*, qui reflètent, dans leur intensité spontanée, la vision intellectuelle de Montesquieu, confirment ces vues : « Mahomet, qui vécut dans la gloire, établit partout la dépendance »⁹³.

Ce point de vue de Montesquieu exprimé dans les *Pensées* selon lequel l'islam est une religion ritualiste et fataliste, et son monde gouverné par des despotes incultes et paresseux voués à d'incessantes révolutions et à une irrémédiable décadence économique, ne varie pas dans son discours sur la civilisation islamique, car dès 1721, « le monde musulman prend chez Montesquieu son visage définitif »⁹⁴. La lettre 119 met l'accent sur les mauvais effets du fatalisme religieux chez les musulmans et établit un lien entre la décadence économique et le dogme de la fatalité. Usbek dit à Rhedi :

D'un autre côté, les pays des Mahométans deviennent tous les jours déserts à cause d'une opinion qui, toute sainte qu'elle est, ne laisse pas d'avoir des effets très pernicieux lorsqu'elle est enracinée dans les esprits. Nous nous regar-

93. *Œuvres complètes, op. cit.*, t. I, p. 1070.

94. P. Vernière, « Montesquieu et le monde musulman », *op. cit.*, p. 179.

çons comme des voyageurs qui ne doivent penser qu'à une autre partie : les travaux utiles et durables, les soins pour assurer la fortune de nos enfants, les projets qui tendent au delà d'une vie courte et passagère, nous paraissent quelque chose d'extravagant. Tranquille pour le présent, sans inquiétude pour l'avenir, nous ne prenons la peine ni de réparer les édifices publics, ni de défricher les terres incultes, ni de cultiver celles qui sont en état de recevoir nos soins : nous vivons dans une insensibilité générale, et nous laissons tout faire à la Providence.

Laissons tout faire à la Providence : nous voilà bien loin de Bordeaux où Montesquieu écrit les *Lettres persanes*, nous sommes plutôt dans un des pays orientaux du XVIII^e siècle, ou assis dans un café en Orient entouré de gens inaptes à saisir la valeur réelle du temps, tranquilles pour « le présent, sans inquiétude pour l'avenir ». Des gens n'aspirant pas à un progrès, et donc inconscients de la notion du temps. Il est important encore de souligner quelques termes de cette lettre qui illustrent l'esprit providentialiste des gens d'Orient pendant les siècles de décadence : *déserts, voyageurs, vie courte et passagère, tranquilles, sans inquiétude, insensibilité, la Providence*.

Usbek, philosophe et voyageur imaginaire, qui a trente-deux ans lors de son voyage en France, écrit trois lettres (LXIX, LXXVI et CXIX) à ses amis Rhedi et Ibben, dans lesquelles il parle d'une seule question qui préoccupe sa conscience : la Providence. Le voyageur-philosophe raisonne avec ses amis et met en évidence que les actions humaines ne sont pas contraires à l'ordre de la Providence, mais peuvent être dans l'harmonie universelle. Usbek dit à son ami Ibben (lettre LXXVI) :

Que veut cela ? Troublé-je l'ordre de la Providence, lorsque je change les modifications de la matière et que je rends carrée une boule que les premières lois du mouvement, c'est-à-dire les lois de la création et de la conservation, avaient faite ronde ? Non, sans doute : je ne fais qu'user du droit qui m'a été donné ; et, en ce sens, je puis troubler à ma fantaisie

toute la nature, sans que l'on puisse dire que je m'oppose à la Providence.

Le regard d'Usbek résume la pensée des Lumières à l'égard d'une conception religieuse qui pourrait pousser les hommes à l'incapacité au nom d'une croyance aveugle en la fatalité. Les mêmes idées concernant la conception providentielle chez les musulmans se trouvent dans les *Pensées* (fragment 2186), qui établissent un lien entre le pouvoir absolu et le fatalisme religieux : « Les Mahométans ont tous les jours devant les yeux des exemples d'événements si inattendus, de faits si extraordinaires, d'effets du pouvoir arbitraire, qu'ils doivent être naturellement portés à croire la doctrine d'un destin rigide, qui conduit. » S'il existe, dans la perspective des Lumières, un lien entre le despotisme et la conception providentialiste, il y a un rapport aussi entre la religion musulmane et le dogme providentialiste. Et il existe encore un lien entre le climat et ce dogme. La lettre 119 met l'accent sur les mauvais effets du fatalisme religieux chez les musulmans et établit un lien entre la décadence économique et le dogme de fatalité.

Le despotisme asiatique, que nous pouvons restreindre, d'après les exemples de Montesquieu, à l'aire des trois empires musulmans, ottoman, persan et mongol, soutient donc une civilisation close. Son génie, « son esprit général », est un conformisme immuable, excluant l'hérésie et l'évolution, « une soumission naturelle à la fatalité politique ». Le point de vue de Montesquieu concernant le lien entre le pouvoir despotique et la conception fataliste est soutenable car mieux vaut pour un despote répandre une telle croyance pour que les sujets restent indifférents envers l'abus de pouvoir et inconscients aussi de la valeur du changement. Puisque le gouverneur injuste est écrit (*Mactoub*), comment changer ? et pourquoi ? Le législateur de ce gouverneur devient « spectateur tranquille » devant les quelques maladies qui frappent la société. Ce législateur, selon l'*Esprit des lois* (livre XIV, cha-

pitre 11), pense que « Dieu a déjà tout fait, et que lui n'a rien à faire ». Il existe donc un lien entre le despotisme et le fatalisme dans le monde islamique, l'un et l'autre se complétant.

On trouve, dans le même fragment, le mot arabe *cadar* qui signifie destin, dans le sens de la définition donnée par Pétis de la Croix dans les *Mille et un jours* : le *cadar*, c'est-à-dire « la prédestination inévitable ». Le philosophe remarque que les romans d'Orient – il s'agit bien sûr des *Mille et Une Nuits* – expriment bien l'esprit fataliste des Orientaux. Il observe dans ces romans « les hommes incessamment conduits par cette fatalité aveugle et ce destin rigide ». C'est une allusion aux contes des *Mille et Une Nuits*, dans lesquels le roi devient esclave, l'esclave roi, et le pauvre tout à coup riche qui pourrait être pauvre le lendemain. Nous voyons les vicissitudes de la vie dans ces romans orientaux. La vie humaine ne connaît aucune règle, car c'est la Providence qui régit tout. Cet écrivain parle de *Louh* où ce qui « doit arriver jusqu'à la fin du Monde est écrit sur une table de lumière, appelée louh, avec une plume de feu, appelée *calamazer*, et l'écriture qui est dessus se nomme *caza* ou *cadar* ». L'utilisation du mot arabe *Louh* montre clairement que le dogme du fatalisme dans le discours de Montesquieu est lié à l'islam ; autrement dit, s'il y a une religion qui prêche ce dogme, c'est uniquement l'islam.

Dans l'*Esprit des lois*, le fatalisme est l'élément dogmatique mortel de l'islam. Ce fatalisme est l'origine de la paresse dominant en Orient. On lit dans le livre XXIV, chapitre 14, que de la paresse de l'âme « naît le dogme de la prédestination mahométane ; et du dogme de cette prédestination, naît la paresse de l'âme ». Il explique encore la réaction de la personne fataliste : « On a dit : cela est dans les décrets de Dieu, il faut donc rester en repos. » Il donne aussi une solution pour réagir contre ce sentiment fataliste : « Dans un cas pareil, on doit exciter par les lois les hommes endormis dans la religion. » Mieux vaut se demander ce que les lois peuvent faire avec l'esprit. Rien, seul compte l'élargissement de la conscience humaine.

ne dans la société endormie par une conception fataliste. La solution donnée par Montesquieu souligne à quel point la pensée de cet auteur marque une étape dans le progrès des idées laïques en Occident. Son idée est évidente, il faut séparer la loi de la religion, une séparation qui reste difficile dans la mentalité musulmane car l'islam insiste sur le rapport des deux pouvoirs temporel et spirituel. La Loi est une partie de la religion, comme la prière. Cette conception islamique des lois n'apparaît pas clairement dans le discours de Montesquieu, qui insiste sur la possibilité de changer les mœurs par les bonnes lois.

Comme l'a bien signalé P. Vernière, Montesquieu ne peut admettre, en bon philosophe des Lumières, qu'il n'y ait pas « d'accord entre les desseins de Dieu et la réussite matérielle des sociétés »⁹⁵. L'état fataliste dans lequel vivent les gens en Orient laisse « leur esprit dans l'engourdissement », écrit-il dans *l'Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*.

L'une des raisons de la décadence du monde musulman est donc le fatalisme, qui crée un état de paresse de l'âme et fait mourir la vie économique de la société. Le fatalisme paralyse l'intelligence au nom d'une interprétation de la volonté divine. Une observation juste, sur laquelle je vais revenir. Le philosophe constate le mauvais effet social de la religion et ses conséquences dans la société, constructives ou destructives. Si Montesquieu étudie minutieusement les effets sociaux d'un tel dogme, Voltaire analyse l'origine historique de ce dogme fataliste, cherchant ainsi dans l'histoire les éléments qui corroborent son point de vue. Si Montesquieu réfléchit sur la portée sociale d'un phénomène, Voltaire présente l'histoire de ce phénomène. Que dit donc Voltaire de la conception fataliste dans la civilisation islamique ? Cette fatalité n'est pas dans l'islam en tant que religion mais « la prédestination absolue, et la fatalité, qui semble aujourd'hui caractériser le

95. « Montesquieu et le monde musulman », *op. cit.*, p. 185.

Mahométisme, était l'opinion de toute l'antiquité : elle n'est pas moins claire dans *l'Iliade* que dans *l'Alcoran* »⁹⁶. La fatalité est connue dans toute l'histoire de l'Orient, pas seulement dans les religions révélées mais aussi dans les mythes grecs comme *l'Iliade* d'Homère. En étudiant bien l'histoire du point de vue philosophique, Voltaire analyse cette fatalité orientale dans l'article « Destin » du *Dictionnaire philosophique* en se référant à *l'Iliade* où règnent « les mœurs de l'antiquité profane, des héros grossiers ; mais c'est là qu'on trouve aussi les semences de la philosophie, et surtout l'idée du destin, qui est maître des dieux, comme les dieux sont les maîtres du monde ».

Voltaire en arrive donc à une opinion différente de celle de Montesquieu, pour qui la prédestination se trouve seulement dans l'islam, puisqu'elle existait chez les Grecs avant l'arrivée de l'islam et aussi dans le christianisme. C'est chez Homère qu'on trouverait pour la première fois la notion de destin, toujours selon l'article « Destin » du *Dictionnaire philosophique*. Les deux philosophes sont pourtant d'accord sur l'importance de l'action humaine face à une conception fataliste paralysant la main de l'homme. Voltaire soutient, dans l'article « Guerre » du *Dictionnaire philosophique*, que l'action humaine est « l'image vivante de la Divinité ». Voltaire croit-il toujours à la Providence ? Et à partir de quand commence-t-il à y croire ? Il y croit surtout pendant la « crise dépressive de 1748 »⁹⁷. Il écrit à M. de Cideville : « Je ne vis point comme je voudrais vivre. Mais quel est l'homme qui fait son destin ? Nous sommes dans cette vie des marionnettes que Brioché mène et conduit sans qu'elles s'en doutent »⁹⁸.

Pourtant, on peut trouver quelques écrits mettant en évidence que cette croyance naît dans la conscience de Voltaire avant

96. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, *op. cit.*, t. 1, p. 273.

97. Pomeau, R., *La Religion de Voltaire*, *op. cit.*, p. 246.

98. *Correspondance*, *op. cit.*, t. II, p. 1038.

son chagrin d'amour de Cirey, dû à sa rupture avec Emilie Châtelet (1706-1749), comme le montre la lecture de *Zadig*, roman qui paraît en 1747⁹⁹. Voltaire exprime clairement l'image qu'il se fait de la Providence à travers son personnage de Zadig : « [...] l'ange prenait déjà son vol vers la dixième sphère. Zadig à genoux, adora la Providence, et se soumit. L'ange lui cria du haut des aires [...] »¹⁰⁰. Dans d'autres passages du roman également, l'auteur met en lumière la croyance de son héros en la Providence : « La reine et lui [Zadig] adorèrent la Providence. » « On bénissait Zadig et Zadig bénissait le ciel.¹⁰¹ » R. Pomeau soutient que les écrits de Voltaire sur ce sujet sont contradictoires. « Ce Voltaire qui a protesté contre les *Pensées* de Pascal : "Qu'on s'imagine un nombre d'hommes dans les chaînes et tous condamnés à la mort, dont les uns étant chaque jour égorgés à la vûe des autres [...]" Ce même Voltaire écrit ceci : "Tout ce que je sais, c'est que nous sommes des moutons à qui jamais le boucher ne dit quand il les tuera"¹⁰². »

Cette inquiétude de conscience de Voltaire concernant la prédestination n'est pas contradictoire, parce qu'en bon philosophe des Lumières, il n'accepte pas la faiblesse humaine devant la Providence, et cela le pousse à la ridiculiser dans la *Métaphysique de Newton* de 1740 et dans les *Eléments* de 1741 à 1745. En revanche, devant le caractère inexplicable de

99. Ce roman paraît pour la première fois sous le titre de *Memnon, histoire orientale* et est réédité en 1748 sous le même titre. La même année, Voltaire change le titre pour celui de *Zadig*. En changeant le titre, le romancier ne va pas loin car les deux noms, Memnon et Zadig, sont deux noms arabes, l'un signifie le reconnaissant, l'autre le sincère. Il est vrai que le nom de Memnon se trouve dans la mythologie égyptienne et grecque, mais le contenu du roman confirme mon opinion. En effet, le personnage principal est oriental, et de même, le conte qui porte le titre *Memnon ou la Sagesse humaine* (1749), présente un personnage qui ne boit pas de vin et qui a un frère aîné qui s'appelle Assan, un nom arabe.

100. *Zadig*, Gallimard, 1972, p. 87.

101. *Ibid.*, p. 90.

102. *La Religion de Voltaire, op. cit.*, p. 247.

quelques phénomènes de la vie humaine, apparaît une croyance dans le destin dans sa *Correspondance* ainsi que dans *Zadig*. Dans *Candide*, son œuvre la plus « pro-islamique », cette croyance devient claire : « Je me renseigne à la Providence comme le sultan Achmet. Je me renseigne aussi à la Providence¹⁰³. » La croyance dans le destin s'affirme ainsi dans ce roman avec un sens quasi islamique. Il mentionne au chapitre XXVI la destitution du sultan ottoman Achmet III (calife ottoman de 1703-1730)¹⁰⁴ pour montrer les vicissitudes du destin. La Turquie devient la terre du bon destin qui réunit Candide, Cacambo, Martin et Cunégonde dans le chapitre XXVII de *Candide*.

Peut-on considérer que les idées de Voltaire sont contradictoires ? Y a-t-il une dualité *refus-croyance* ? Il ne me semble pas qu'il y ait contradiction, mais tension entre *doute* et *croyance*. En retraçant l'histoire de cette idée chez Voltaire, je constate que les écrits dans lesquels Voltaire refuse la Providence sont antérieurs à ceux où il mentionne sa croyance au destin. Après 1747, date de *Zadig*, il est difficile de lire un texte de Voltaire où il refuse le destin. S'il y a refus, c'est celui de la passivité des hommes au nom du destin. Il refuse seulement l'axiome de Leibnitz et Pope selon lequel « Tout va bien ». On peut ainsi comprendre son *Poème sur le désastre de Lisbonne* où il proteste contre cet axiome et contre ces :

Philosophes trompés qui criez : « Tout va bien »

Dans ce poème, Voltaire ne conteste ni le destin ni la fatalité, mais se sent déchiré entre son déisme, ou plutôt son théisme (croyance en un Dieu agissant, en la Providence), et son amour de l'humanité :

103. Gallimard, Paris, 1972, p. 221.

104. Le grand philosophe montre une admiration à l'égard de ce sultan dans l'*Histoire de Charles XII*, pour avoir accordé l'hospitalité au roi de Suède Charles XII en 1709.

Je respecte mon Dieu, mais j'aime l'univers

Le poète finit ses vers par les paroles d'un Calife, qui dit, dans son heure dernière, au Dieu qu'il adore :

« Je t'apporte, ô seul roi, seul être illimité,
 Tout ce que tu n'as pas dans ton immensité,
 Les défauts, les regrets, les maux et l'ignorance. »
 Mais il pouvait encore ajouter l'espérance.

Dans ce poème, comme dans *Zadig* et *Candide*, Voltaire s'inspire de la notion de la Providence islamique afin de rassurer sa conscience. Mais il ne peut ni accepter la passivité des gens au nom du destin ni aliéner le peuple au nom du fatalisme religieux. Voltaire distingue, dans le même poème, entre le mal qui vient de l'homme et le mal métaphysique. Rousseau, par contre considère que le mal vient seulement de l'homme.

La Providence chez Rousseau marque une attitude différente des autres auteurs de son temps. Tout au long de sa carrière littéraire et philosophique, il déclare sa croyance en un destin. Dans *La Nouvelle Héloïse*, *Emile*, *Les Confessions* et jusqu'aux *Rêveries du promeneur solitaire*, cette croyance apparaît clairement. La deuxième rêverie s'achève sur un acte de foi en la Providence : « Mais toutes les volontés, toutes les fatalités, la fortune et toutes les révolutions ont affermi l'œuvre des hommes, et un concours si frappant qui tient du prodige ne peut me laisser douter que son plein succès ne soit écrit dans les décrets éternels. » Selon Rousseau, la prédestination console l'homme, le tranquillise, et l'aide à se résigner, comme indiqué à la fin de la deuxième Rêverie. La Providence joue pour lui un rôle positif dans la vie humaine. Cependant, il est nécessaire de rappeler que cette deuxième promenade a été écrite après une chute de Rousseau, menacé de surcroît par un chien errant, et dans une période de maladie paranoïaque. Mais le texte s'intègre dans l'ensemble de ses idées à l'égard de la prédestination : « Dieu est juste ; il veut que je souffre ; il sait que je suis innocent. ... Laissons donc tout faire les hommes et la

destinée ; apprenons à souffrir sans murmure ; tout doit à la fin rentrer dans l'ordre, et mon tour viendra tôt ou tard. » C'est par ces paroles que Rousseau conclut cette deuxième Rêverie.

C'est dans ce sens qu'on peut comprendre pourquoi le dogme du destin a une influence positive sur les musulmans. Il les rend plus humains et plus hospitaliers. La conclusion qu'en tire Rousseau est différente de celle de Montesquieu. Il fait de cette croyance la raison de l'hospitalité et de la générosité des musulmans, alors que Montesquieu considère le fatalisme comme l'un des facteurs principaux de la décadence du monde islamique.

C'est Diderot qui s'intéresse le plus à cette question. Il pose dans l'article « Fatalité » de l'*Encyclopédie* quatre questions concernant la notion de fatalité : D'abord, y a-t-il une cause de l'événement fatal, et quelle est cette cause ? Ensuite l'enchaînement des causes qui amènent l'événement fatal rend-il nécessaire l'événement fatal ? Puis, l'événement fatal est-il infaillible ? Enfin, la doctrine de la fatalité peut-elle entrer pour quelque chose dans les motifs des déterminations des êtres libres ? Sa réponse à ces quatre questions est philosophique et rationnelle. C'est sa réponse à la quatrième question qui nous intéresse parce qu'il fait un lien entre la notion fataliste et la religion musulmane. Diderot constate que la détermination des événements futurs appliquée à la conduite de la vie s'appelle le destin à la turque, c'est-à-dire la notion du destin en islam – il utilise l'expression latine : *fatum mahumetanum* –, puis il mentionne que « les Turcs, & parmi eux principalement les soldats, se conduisent d'après ce principe ». Diderot ne se contente pas d'attaquer cette notion fataliste chez les musulmans, mais il critique les Français qui se moquent de cette opinion déterministe. Dans l'article « Sarrasins » de l'*Encyclopédie*, Diderot parle du dogme de la fatalité chez les musulmans et de ses effets dans la société. Il soutient que ce dogme occupe une place essentielle dans l'islam parce que Mohammed « prêcha le dogme de la fatalité ». Dans les deux articles, Diderot affir-

me donc que l'islam contient, parmi ses principes, l'esprit fataliste. Cependant, le même l'article remarque que cette fatalité inspire au musulman « l'audace et le mépris de la mort », en relevant ainsi son aspect positif, comme Rousseau. Montesquieu, par contre, en souligne l'aspect négatif. Mais Diderot croit-il à la Providence ? Selon *Jacques le fataliste*, il est très possible que le philosophe « soit d'accord avec Jacques, et opposé à la doctrine du maître qui croit à notre libre arbitre [...] »¹⁰⁵, remarque L. Versini.

Dès le début du roman, le lecteur retient, à travers le narrateur, les deux attitudes, celle de Jacques, le nécessitarisme, et celle de son maître, le libre arbitre : « Le maître ne disait rien ; et Jacques disait que son capitaine disait que tout ce qui nous arrive de bien et de mal ici-bas était écrit là-haut. » On peut en conclure à une croyance en la Providence et un refus du fatalisme dans son sens religieux et théologique, comme le montre Diderot dans l'article « Sarrasins ».

Le dogme du fatalisme chez les musulmans est représenté comme une valeur philosophique, les philosophes y cherchant un symbole de l'exploitation du pouvoir temporel au nom de Dieu. Les prêtres prêchent ainsi ce dogme afin d'empêcher les « citoyens » de se révolter contre l'injustice exercée contre eux. Les prêtres enseignent qu'une telle révolte peut être une opposition aux décrets du Ciel. En attaquant la prédestination, les philosophes détruisent cette alliance sacrée entre l'autel et le trône ; autrement dit, ils raisonnent contre une Providence qui peut entraîner à l'exploitation au nom des décrets divins. Le baron d'Holbach évoque, dans une facétie intitulée *Abdallah*, ce dogme qui aliène le peuple. Dans cette facétie, Abdallah est un pauvre citoyen symbolisant un peuple exploité par un tyran religieux, manipulé par un clergé prêchant le dogme du fatalisme. Ce pauvre se trouve ainsi entre exploitation et aliénation, exploitation de la part du pouvoir politique,

105. *Œuvres complètes*, éd. L. Versini, *op. cit.*, t. II, p. 707.

aliénation de la part des hommes de religion. Ce « citoyen » subit une injustice de la part du Khan Hussein, le gouverneur de Téfliis. Le pauvre va chez le Khan en vue de reprendre son champ que les esclaves du Khan Hussein lui ont enlevé pour augmenter les jardins du gouverneur. A peine Abdallah peut-il rencontrer le souverain qu'en entendant cette plainte, le gouverneur, irrité, ordonne aux eunuques de le punir en lui donnant cent coups de bâton sous la plante des pieds. Après avoir été puni, Abdallah se plaint de son sort et de la dureté du Khan. Un derviche, symbolisant les prêtres, lui dit : « La justice est-elle donc faite pour un misérable comme toi ? Humilie-toi sous la main sacrée de ceux que l'Eternel a mis au-dessus de toi, ils sont les instruments respectables de ses volontés suprêmes. Adore ses jugements en silence et souffre sans murmure. – Mais O vénérable derviche, répondit Abdallah, l'Alkoran ne dit-il pas que tous les hommes sont des frères, qu'ils sont égaux aux yeux de l'Eternel, qu'il punira dans l'autre monde ceux qui sont injustes ici-bas ? » A ce moment, le derviche entendit sonner le dîner, il continua sa route en disant au malheureux Abdallah qui mourait de faim et de douleur : « tais-toi, méchant raisonneur, et crains d'être puni dans ce monde et dans l'autre de ta révolte contre les décrets du ciel »¹⁰⁶. Ce petit conte de d'Holbach met en évidence l'utilisation que font les prêtres de ce dogme pour aliéner le peuple et lui faire accepter sa situation misérable sous peine de se révolter contre la volonté de Dieu. On peut retenir que cet encyclopédiste et philosophe matérialiste soutient que le dogme du destin est mal utilisé par le clergé, affirmant donc, avant Marx, que la religion est un *opium* des peuples.

Comment réconcilier la croyance au destin et la justice si l'Uléma ne prêche le fatalisme que pour justifier l'injustice et le despotisme exercés de la part du pouvoir temporel ? Quoi qu'il en soit, la pensée française du XVIII^e siècle en arrive à la

106. *Revue du Dix-huitième siècle*, n° 10, 1978, p. 225.

conclusion que l'islam est une religion fataliste ; en considérant des musulmans de leur temps, à travers la description de voyageurs, les philosophes du XVIII^e siècle notent l'importance de la conception fataliste, et constatent aussi que le dogme de la fatalité est la raison principale de l'inertie qui frappe la société islamique de leur temps. A cause d'Ulémas proches des sultans, le dogme de la fatalité répand parmi les musulmans l'esprit fataliste. Quelques hommes de religion prêchent ce dogme pour détourner l'attention des peuples de l'injustice de leur gouvernement. Que faire pour combattre cette injustice ? Rien parce que c'est le destin !

Le dogme de prédestination occupe une place importante dans le discours des Lumières afin de mettre en cause la pensée religieuse. Pourquoi y a-t-il négation du fatalisme dans la philosophie des Lumières ? M. Duchet remarque qu'à travers cette négation, apparaît une conception de l'histoire qui est celle des Lumières, entre 1748 et 1755, dans *l'Esprit des lois* puis, avec éclat, dans *l'Essai sur les mœurs* : ni providence, ni hasard, mais un système de forces, un enchaînement de causes et d'effets, et le partage inexorable de la vie qui donne le pouvoir aux plus hardis ¹⁰⁷.

La représentation de l'état politique du monde islamique s'opère ainsi sur deux plans : l'un concerne le despotisme du gouvernement, l'autre s'intéresse au fatalisme qui domine la vie quotidienne des individus. Ces auteurs donnent pour raison du fatalisme les deux mêmes causes que celles du despotisme : le *climat* et la *religion*.

107. Cf. *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, François Maspero, Paris, 1971, p. 93.

CHAPITRE III

LE PROPHÈTE ET LES PHILOSOPHES

Le prophète de l'islam est, dans la littérature française du XVIII^e siècle, représenté à la fois comme un fourbe, un grand homme comme Numa, un législateur, un prophète et aussi un imposteur suivant la tradition occidentale depuis les Croisades. Tous ces attributs sont mis en discussion dans la pensée des Lumières. Les philosophes modifient la perspective selon laquelle l'Occident chrétien a considéré jusqu'alors le Prophète de l'islam, ou d'avantage encore, la pensée philosophique du XVIII^e siècle n'est pas univoque à ce sujet, bien que la culture savante du siècle commence à abandonner l'attribut d'*imposteur* qui qualifiait auparavant Mohammed en Occident. Disons d'abord que la figure du Prophète est utilisée comme une arme pour attaquer le christianisme et ses hommes de religion, plus précisément le catholicisme et les prêtres. Quelques écrivains critiquent « Mahomet » en vue d'attaquer l'autorité religieuse de l'Eglise, quand elle s'allie à l'autorité politique : l'alliance sacrée par excellence. Sous le masque de « Mahomet », les philosophes et les encyclopédistes attaquent en fait Jésus-Christ. La personnalité du Prophète sert aux philosophes à porter un coup contre le christianisme, et plus largement contre toutes les connaissances religieuses révélées. Ceci explique l'image noire peinte parfois dans la littérature française du XVIII^e siècle.

Puisque la question de la tolérance représente l'une des préoccupations de la pensée des Lumières, Mohammed devient

prétexte à montrer l'horreur causée par le fanatisme dans la société occidentale. Afin de condamner les actes fanatiques des prosélytes chrétiens, on fait de cette personnalité le symbole des fanatiques religieux. Au théâtre, son personnage sert à faire passer les idées philosophiques qui cherchent à relativiser les croyances religieuses. Le personnage de « Mahomet » devient ainsi un objet de polémique littéraire et philosophique entre Voltaire et Rousseau (*Lettres à d'Alembert*), ainsi qu'une marque de la *tension* entre la culture éclairée et la culture traditionnelle (ou « réactionnaire ») que connaît le dernier quart du siècle.

Le XVIII^e siècle témoigne cependant d'un progrès considérable en ce qui concerne le regard occidental sur l'image du Prophète. Le mot d'*imposteur* répandu durant plusieurs siècles se change en celui de législateur, homme de vertu et aussi prophète. On a même cru pouvoir déclarer, à l'exemple de M. Rodinson, que tout le XVIII^e siècle voit dans le Prophète « le prédicateur de la religion naturelle et rationnelle, bien éloignée de la folie de la Croix »¹. Malgré cette opinion, le point de vue des philosophes des Lumières à l'égard du Prophète doit être compris dans l'ensemble de leur discours sur la religion. Et ce discours est divers. A l'exception de quelques œuvres comme *La vie de Mahomed*, *l'Essai sur les mœurs*, ou le *Dictionnaire philosophique*^{*}, et quelques fragments chez Rousseau, le point de vue de ces écrivains reste en fin de compte assez proche de la vision ecclésiale qui représente Mohammed sous la forme d'un imposteur afin de condamner l'islam en tant que révélation rivale du christianisme. Avec la diffusion de la pensée des Lumières, cette vision change peu à peu : le « Mahomet » de la première moitié du XVIII^e siècle est alors différent de celui de la seconde moitié.

1. *Mahomet*, Seuil, Paris, 1974, p. 351.

* Le regard ouvert de Voltaire dans ce *Dictionnaire* a poussé les apologistes du catholicisme et les adversaires des philosophes et des encyclopédistes à brûler cet « ouvrage de Satan », cf. C. Mervaud, « Les Cannibales sont parmi nous, L'article "Anthropophages" du *Dictionnaire philosophique* », in *Europe*, 72^e année, n° 781/Mai 1994, p. 102.

Mohammed vu par l'Occident chrétien

Pour savoir à quel point la pensée des Lumières change l'image négative de Mohammed dans l'Europe chrétienne, il est nécessaire de donner un aperçu de son histoire avant le XVIII^e siècle. La littérature médiévale représente Mohammed comme un magicien qui a détruit l'Eglise en Afrique et en Orient par sa magie et sa fourberie, et confirmé ses succès en autorisant la luxure. Des légendes issues du folklore, de la littérature classique, des textes byzantins sur l'islam, de récits musulmans haineusement déformés par les Chrétiens d'Orient alimentaient cette image². En quoi cette vision littéraire est-elle fabuleuse ? M. Rodinson répond que cette vision de la littérature pour « grand public » devait, comme il est fréquent, former l'image conservée par la postérité, bien plus que des travaux plus savants et plus scrupuleux. Une telle image se retrouve dans de nombreuses œuvres littéraires. La fabulation pure, ayant pour but de piquer l'intérêt du lecteur, se développait dans des proportions dépendant des déformations idéologiques qui attisaient la haine pour les ennemis de l'Eglise. Les chansons de geste portent à leur maximum les affabulations. Dans la *Chanson de Roland*, Mohammed devient une des idoles adorées par les Sarrasins.

Pendant l'époque de la Réforme, il était habituel d'établir une comparaison entre Mohammed et l'Antéchrist, « le dévastateur du monde chrétien »³. Ou alors, quelquefois, à la même époque, on le représente comme pseudo-prophète. La représentation du Prophète comme Antéchrist étant plus fréquente que celle de pseudo-prophète, la littérature européenne pendant l'époque de la Réforme ne cesse de nourrir l'imagination des Européens de la caractéristique fictive la plus importante, celle de l'« Antéchrist Mahomet », en révolte contre Dieu, contre ses

2. Cf. *Western views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass, 1962, p. 28., cité par M. Rodinson, *op. cit.*, p. 27.

3. V. Segesvary, *op. cit.*, p. 112.

commandements et contre sa volonté révélée par le Christ : « Une puissance dévastatrice jointe à une cruauté illimitée et dirigée contre les royaumes et peuples chrétiens, en second lieu caractérise l'œuvre de l'Antéchrist incarné par Mahomet⁴. » En fait, les Réformateurs déforment l'image du Prophète pour faire allusion au Pape de l'Eglise catholique romaine. Luther, à maintes occasions, a tracé un « parallèle entre Mahomet et le Pape, l'islam et le papisme qu'il tient pour les plus grands ennemis de la vraie foi chrétienne »⁵. Il n'est pas rare de trouver chez Luther l'idée selon laquelle le Pape est l'Antéchrist et « Mahomet le diable noir ». Il y a donc un parallèle implicite entre les musulmans et les papistes. Cette interprétation n'est qu'une arme protestante contre le catholicisme, comme on le verra avec les philosophes des Lumières, qui poussent la critique encore plus loin, car ils n'attaqueront pas le catholicisme seulement, mais le christianisme lui-même. Cette image persiste dans l'imaginaire occidental jusqu'au début de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, à l'exception de l'œuvre de Boulainvilliers, dont j'ai déjà parlé.

Une naissance de légende

Si la présence de la société musulmane est très visible dans les écrits de Montesquieu, la personne de Mohammed y apparaît rarement. Ceci s'explique par la vision qu'a Montesquieu de l'islam, qui correspond surtout à l'islam chiite, particulièrement dans les *Lettres persanes*. Ce roman épistolaire donne plus d'importance à Ali – orthographié Hali – qu'à Mohammed, parce que le personnage principal, Usbek, est un musulman chiite. Cependant, Montesquieu consacre trois lettres à Mohammed. Il s'agit des lettres XVIII, XXXIX et XCIII. La lettre XXXIX a pour objet la naissance de

4. *Ibid.*, loc. cit.

5. *Ibid.*, p. 14.

Mohammed. Le lecteur est devant une naissance imaginaire où la légende se mêle à la vérité. Montesquieu représente cette naissance comme un événement fabuleux ou mythique. Un des correspondants d'Usbek, Hagi Ibbi, décrit la nuit de cette naissance au juif ben Josué, converti à l'islam, sous une forme légendaire :

Cette nuit, Dieu a posé un terme entre l'homme et la femme, qu'aucun d'eux ne put passer. On entendit une voix du Ciel, qui disait ces paroles : « J'ai envoyé au Monde mon ami fidèle. » Il vint au Monde circoncis, et la joie parut sur son visage dès sa naissance. La terre trembla trois fois, comme si elle eût enfanté elle-même ; toutes les idoles se prosternèrent ; les trônes des rois furent renversés. Lucifer fut jeté au fond de la mer, et ce ne fut qu'après avoir nagé pendant quarante jours qu'il sortit de l'Abîme et s'enfuit sur le mont Cabès⁶, d'où, avec une voix terrible, il appela les anges.

Selon le témoignage d'Isben Aben, historien arabe, les générations des oiseaux, des nuées, des vents, et tous les escadrons des Anges, se réunirent pour élever cet enfant et se disputèrent cet avantage. Les oiseaux, disaient dans les gazouillements, qu'il était plus commode qu'ils l'élevassent, parce qu'ils pouvaient plus facilement rassembler plusieurs fruits de divers lieux.

Les vents murmuraient et disaient : « C'est plutôt à nous, parce que nous pouvons lui apporter de tous les endroits les odeurs les plus agréables. » « Non, disaient les nuées, non : c'est à nos soins qu'il sera confié, parce que nous lui ferons part à tous les instants de la fraîcheur des eaux. » Là-dessus les Anges indignés s'écriaient : « Que nous restera-t-il donc à faire ? » Mais une voix du Ciel fut entendue, qui termina toutes les disputes : « Il ne sera point ôté d'entre les mains des mortels, parce qu'heureuses les mamelles qui l'allaiteront, et les mains qui le toucheront, et la maison qu'il habitera, et le lit où il reposera. »

Cette représentation n'est pas loin de celle qui était donnée au Moyen-Age faisant du Prophète une idole. Cependant, Bayle avait réfuté par avance pareille conception légendaire de la naissance du Prophète, lorsqu'il écrivait dans l'article

6. Montagne à La Mecque.

« Mahomet » du *Dictionnaire historique et critique* que c'est « une chose bien notable qu'il [Mohammed] ne faisoit point de miracles, & cependant ses sectateurs lui en attribuent beaucoup. Ils prétendent même que sa naissance fut accompagnée de circonstances si miraculeuses, qu'on n'en sauroit être assez étonné ».

Le texte de Montesquieu montre que la littérature médiévale, par rapport à ce sujet, ne disparaît pas complètement des écrits des philosophes du XVIII^e siècle. Cette littérature sera ressuscitée à la fin du siècle pour faire l'apologie du catholicisme en réaction à la sympathie qu'on trouve dans certains textes philosophiques à l'égard de la figure du Prophète, comme nous le verrons plus loin.

De l'« imposteur » au législateur

Rappelons tout d'abord que l'attribut « imposteur » est par excellence celui du Prophète en Occident depuis les Croisades jusqu'à la première moitié du XVIII^e siècle. L'*imposteur* est le « trompeur, affronteur (sic), calomniateur » selon le *Dictionnaire de Furetière* de 1690, et pour donner un exemple, ce dictionnaire fait de Mohammed non seulement un imposteur mais un « grand imposteur, qui a trompé bien des peuples ». Mohammed, à l'aube des Lumières, passe pour un exemple unique d'imposture. Ce qui montre que les écrits de la période de la « crise de la conscience européenne » répètent l'image stéréotypée de l'Occident chrétien sur ce point. Le thème de l'imposture dans la littérature française du XVIII^e siècle est le résultat de quelques courants dans la culture arabe de l'époque abbasside qui s'opposent à l'orthodoxie musulmane, sans bien évidemment remettre en cause la révélation coranique. Accru pour mieux le combattre, par les chrétiens d'Orient dès le VII^e siècle, repris ensuite dans l'Occident médiéval au moment de la première Croisade, ce thème par-

vient jusqu'au XVIII^e siècle, où beaucoup d'auteurs l'amplifient sans ménagement⁷.

Le thème des trois imposteurs se retrouve tout au long de la tradition occidentale, au moins depuis « le temps de Frédéric II de Hohenstaufen : Moïse, Jésus et Mahomet, chacun dans son style particulier, ont soumis la conscience humaine à un régime d'oppression, pour le plus grand bénéfice des autorités ecclésiastiques et politiques »⁸. Pendant la Renaissance, l'œuvre de Machiavel, fort célèbre en Occident pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle, popularise désormais, selon F. Berriot, le thème de « l'imposture » des religions en général et par conséquent d'un Mohammed « imposteur »⁹. La légende médiévale des trois imposteurs connaît alors un regain d'actualité à l'époque de la Renaissance, exprimant moins un appel ouvert à l'athéisme qu'elle ne constitue la revendication d'une religion naturelle et libre de tout dogmatisme et propre à supprimer les guerres fratricides. Dans quel but ce thème de l'imposture était-il abordé ? M. Benitez constate que le seul souci était de maintenir « vivace un sentiment anti-chrétien qui se développait alors »¹⁰.

Le *Traité des trois imposteurs*¹¹ considère que Moïse s'apparente à un chef de révolte populaire, alors que le Christ est

7. En ce qui concerne l'origine arabe de l'idée d'imposture, voir O. H. Bonnerot, « L'imposture de l'Islam et l'esprit des Lumières », in *Etudes sur le XVIII^e siècle*, publications de la fac. des lettres de Strasbourg, vol. II, Strasbourg, 1980. En se référant à E. Renan et L. Massignon, l'auteur de cet article retrace la légende des « Tribus Impostoribus » et ses origines islamiques en cherchant dans la tradition arabe l'origine de l'idée d'imposture.

8. Gusdorf, *Dieu, la Nature, l'homme au siècle des Lumières*, op. cit., p. 114.

9. Op. cit., p. 67.

10. « Autour du "Traité des trois imposteurs" : l'affaire Guillaume », in *Studi Francesi*, n° 91, 1987, p. 28.

11. Signalons que Condorcet attribue ce livre à Pierre des Vignes, le chancelier de Frédéric II ; voir *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1981, réimpression de l'édition de 1795, p. 160. Le Pape Grégoire IX l'attribuait aussi en 1239 à Frédéric II Hohenstaufen. Je pense que Condorcet a tiré cette information de l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury, fort célèbre au XVIII^e siècle. Dans cette *Histoire* Frédéric II dit : « Le monde entier a été trompé par trois imposteurs, Jésus-Christ, Moïse et Mahomet, mettant Jésus-Christ crucifié au-dessous des deux autres, morts dans la gloire. », cité par F. Berriot, op. cit., p. 68.

présenté comme une victime des Romains, ses « bourreaux ». Mais l'auteur anonyme est franchement hostile à l'égard de Mohammed, « le dernier des plus célèbres imposteurs », en qui il voit un démagogue sans scrupules, imitateur des deux précédents, criminel, habile et sans foi¹². Bonnerot constate que le l'auteur du *Traité des trois imposteurs*, s'il critique la tradition juive, s'il se moque de Jésus, ridiculise surtout Mohammed et les peuples de l'islam.

L'histoire de la littérature française avant le XVIII^e siècle nous révèle une image fort négative de la personnalité du Prophète, afin de rendre l'islam haïssable aux yeux des fidèles. Cependant, cette image commence à changer avec la philosophie des Lumières qui tente de couper les liens entre religion et société. Ce changement est dû à la relativisation des croyances et à l'influence de la diffusion des travaux philosophiques et historiques. En revanche, les écrivains du XVIII^e siècle n'ont pas une opinion unanime à l'égard de Mohammed. Bien plus, chez le même écrivain, on peut lire des avis différents, sinon contradictoires, lorsqu'il s'agit de décrire le Prophète. Dans la littérature française du XVIII^e siècle, le mot *imposteur* se retrouve chez Voltaire pour désigner les faux prophètes et mettre ainsi en doute de nombreuses prophéties de l'Ancien Testament, comme il l'indique dans *La philosophie de l'histoire*, sous le titre « Des prophètes juifs ». L'attaque du philosophe contre les imposteurs s'insère dans sa doctrine déiste (ou plutôt théiste) et dans le refus de la révélation. Voltaire considérait, jusqu'en 1745, Mohammed comme un imposteur, « faux prophète », « fanatique », « hypocrite », pour devenir plus tard un « grand homme », à l'image d'Alexandre le Grand.

Analysons l'évolution de la pensée de Voltaire à ce sujet. Avant 1745, ses sources sur la civilisation islamique sont des ouvrages de « tradition dévote hostile au fondateur de l'islam »¹³. Ces ouvrages sont chargés d'une longue histoire

12. Cf. Bonnerot, « L'imposture de l'Islam et l'esprit des lumières », *op. cit.*, p. 106.

13. R. Pomeau, *La Religion de Voltaire*, *op. cit.*, p. 157.

d'hostilité entre Occidentaux et Orientaux. Voltaire est hostile à Mohammed avant ses recherches pour la documentation historique du *Siècle de Louis XIV* et de l'*Essai sur les mœurs*, qui changeront sa perspective, et il refusera alors de voir en Mohammed un illettré.

L'analphabétisme du prophète de l'islam, pour Voltaire, paraît improbable. Nous reviendrons un peu plus loin sur le but que poursuit Voltaire en composant cette pièce. Notre philosophe considère qu'il ne s'agit là que d'une invention des moines chrétiens qui se sont « déchaînés contre Mahomet, et qui ont dit tant de sottises sur son compte, ont prétendu qu'il ne savait pas écrire », dit-il dans l'article « Alcoran » du *Dictionnaire philosophique*. Voltaire ne peut imaginer qu'un homme qui avait été « négociant, poète, législateur et souverain, ne sût pas signer son nom », comme il l'exprime dans le même article. Cette opinion va à l'encontre de ce qu'il avait lui-même écrit dans les *Lettres philosophiques*, où nous lisons dans la septième lettre que « l'ignorant Mahomet ait [a] donné une religion à l'Asie et l'Afrique ».

Dans sa tragédie *Mahomet*, le mot « imposteur » se répète neuf fois. Voltaire noircit l'image du Prophète, Mohammed devenant imposteur, fanatique, fourbe, cruel, tyran, barbare (Acte I, scène I) ; odieux (Acte I, scène 2) ; traître, enthousiaste, fourbe, rebelle, cruel, criminel (Acte I, scène 4) ; tyran, imposteur (Acte III, scène 4) ; tyran, imposteur (Acte III, scène 8) ; traître (Acte III, scène 2) ; terrible (Acte IV, scène 3) ; imposteur (Acte V, scène 2) ; barbare, monstre, imposteur (Acte V, scène 4). Nous reviendrons un peu plus loin sur le but que poursuivait Voltaire en composant cette pièce.

Poussé par un enthousiasme philosophique dirigé contre le fanatisme religieux, Voltaire compare le Prophète au Tartuffe de Molière, comme il l'écrit à de Missy le 29 août 1742 et aussi à son ami de Cideville le 1^{er} septembre 1742, après la représentation de sa tragédie : « le Tartuffe essuia autrefois de plus violentes contradictions ; il fut enfin vengé de hypocrites, car

enfin Mahomet est Tartufe le grand ; nous en raisonnerons à Paris [...] »¹⁴.

Ce qualificatif d'*imposteur* apparaît également sous la plume de Diderot. Dans sa *Suite de l'Apologie de l'Abbé de Prades*, celui-ci remarque que « la superstition que Mahomet, ce sublime et hardi imposteur, est venu apporter au monde, n'est point couverte du voile sacré des mystères, mais développée dans les rêveries et des visions qui décèlent son imposture »¹⁵. Il importe néanmoins de remettre ce texte dans son contexte historique. Cette *Suite de l'Apologie de l'Abbé de Prades* est écrite dans la période critique de la suspension de l'*Encyclopédie* accusée d'irréligiosité et de tendance anti-chrétienne.

« *Le Fanatisme ou Mahomet le prophète* »

Avant d'aborder *Mahomet*, il faut souligner que le choix de Voltaire de mettre en scène l'horreur du fanatisme est un moyen idéal pour faire passer ses idées, à travers le théâtre le message philosophique atteignant plus facilement le public que les écrits philosophiques (de même qu'il utilise, pour aborder l'histoire antique, la technique romanesque dans *Le Taureau blanc* et *La Princesse de Babylone*). Pour mieux comprendre le thème de cette tragédie, il est important de la situer dans le contexte des œuvres de Voltaire et de l'ensemble de sa philosophie anti-fanatisme. Cette tragédie exprime une idée précise sur la nature humaine. *Mahomet* met en scène que la nature humaine est plutôt bonne, mais qu'elle se laisse facilement corrompre par la passion de l'ambition politique et sociale, et par les pulsions égoïstes. Le défaut tragique du personnage de Mahomet, par exemple, comme « celui d'Alceste dans le *Misanthrope* de Molière, c'est d'être amoureux. L'amour amène la chute d'Alceste, qui n'arrive

14. *Correspondance*, op. cit., t. II, p. 588.

15. *Œuvres complètes*, éd. C.F. L., op. cit., t. II p. 612.

jamais à réaliser la misanthropie idéale, et l'amour fait presque échouer les projets de Mahomet »¹⁶.

Il faut se demander si Voltaire vise à attaquer, dans *Mahomet*, le Prophète Mohammed ou s'il veut mettre en scène l'horreur du fanatisme religieux. La *Correspondance* de Voltaire, après l'interdiction de la représentation de cette tragédie, nous montre que cette pièce de théâtre s'insère dans son combat contre l'« Infâme » (le catholicisme romain). Après la censure de sa pièce à Paris en 1742, il écrit deux lettres à M. de Missy et au roi de Prusse, le 29 août de la même année. Les deux lettres, dont le contenu est identique, révèlent le but réel de cette pièce : « [...] les fanatiques en ont fait supprimer à Paris les représentations, comme les dévots étouffèrent l'autre Tartuffe de sa naissance »¹⁷. Selon le témoignage de Chesterfield à Crébillon, cette tragédie ne serait qu'un masque pour attaquer Jésus-Christ¹⁸. Mettre en scène Jésus-Christ pour dénoncer le fanatisme, notre philosophe est conscient qu'une telle intention serait censurée ; d'où son choix d'un personnage que l'Occident chrétien n'arrête pas de calomnier. Le dramaturge qui mettait en scène dans *Zaïre*, quelques années plus tôt, les bonnes mœurs des musulmans, ne peut pas se contredire à ce point. Il souligne que cette tragédie a été censurée par le parlement de Paris parce que Séide symbolise Jacques Clément (qui assassine Henri III) et Ravailiac (assassin de Henri IV), comme le révèle la lettre précédemment citée envoyée à M. de Cideville le 1^{er} septembre 1742. En septembre 1751, Voltaire obtient grâce à la pression du magistrat de reprendre la représentation

16. Timothy Scanlan, « L'Humain et le Divin dans *Mahomet* de Voltaire », in *Moderna Språk*, published by the modern language teachers association of Sweden, vol. LXXXVI, Number 1, 1992, p. 45.

17. *Ibid.*, p. 586.

18. Cf. A. Gunny, « Tragedy in the service of propaganda : Voltaire's *Mahomet* », in *En Marge du classicisme, Essays on the French Theatre from the Renaissance to the Enlightenment*, edited by Alan Howe & Richard Waller, Liverpool University Press, 1987, p. 233.

de *Mahomet*, mais Crébillon (1707-1777), censeur des ouvrages de théâtre, refuse l'approbation du magistrat¹⁹.

Je partage le point de vue des critiques affirmant que cette tragédie n'est qu'un masque afin de détourner la censure, et ceci pour deux raisons. L'une étant la difficulté générale de penser, durant la première moitié du XVIII^e siècle, hors de l'orthodoxie religieuse, car comme le remarque justement R. Etiemble, tout ce qui pense, « pense en cachette », et ce dernier compte que plus de « cent manuscrits différents, sans compter les copies, circulent alors en France : ce ne sont que *Doutes sur la religion, la divinité de Jésus-Christ détruite*, le ciel ouvert à tous les hommes ; tout cela, sous le manteau »²⁰. Nous pouvons déduire la seconde raison de la correspondance de Voltaire dans laquelle celui-ci avoue plus tard à Mme Denis, le 29 octobre 1751, qu'il avait fait « Mahomet un peu plus méchant qu'il n'était ». Cette lettre, parmi d'autres, nous révèle le but qu'il poursuit en représentant la main parricide de Séide. Voltaire met en scène, à travers ce personnage, le danger de l'exploitation de l'enthousiasme des jeunes esprits : « je remarque, écrit Voltaire au comte d'Argental, que tous ceux qui ont commis de bonne foi de pareils crimes étaient des jeunes gens comme Séide »²¹.

Voltaire a réellement prétendu évoquer, sous le masque du prophète, le fondateur du christianisme : « Sans doute, dit Pomeau, quelques détails rappellent-ils la vie et les paroles de Jésus »²². Aussi, dès la première scène, le dramaturge ridiculise-t-il les miracles sur lesquels l'Eglise appuie la divinité de Jésus-Christ, ainsi que les miracles des saints, sans les nommer directement. Zopire dit :

Qui ? moi, baisser les yeux devant ses faux prodiges !
Moi, de ce fanatique encenser les prestiges

19. Cf. Grimm, *Correspondance littéraire*, op. cit., t. II, pp. 100-101.

20. « Diderotesques, signification et structures des *Pensées philosophiques* », in *Le Disque vert*, 1^{ère} année, Mai-Juin, Paris-Bruxelles, pp. 32-47, p. 42.

21. *Ibid.*, p. 343.

22. *La Religion de Voltaire*, op. cit., p. 149.

Phanor dit à Zopire :

De ses miracles faux soutient l'illusion
Répand le fanatisme et la sédition.

Acte I, scène 1

Cependant, si Voltaire avait voulu attaquer Jésus-Christ sous le masque de Mohammed, aurait-il osé dédier sa tragédie au pape Benoît XIV ? Il écrit au pape, le 17 août 1745, de « consacrer au chef de la véritable religion un écrit contre le fondateur d'une religion barbare »²³. Dans un style ironique, le dramaturge met en relief, dans la même lettre, son but dans *Mahomet* en écrivant ainsi au pape : « A qui pourrais-je [...] adresser la satire de la cruauté et des erreurs d'un faux prophète... ? » Gusdorf souligne que Voltaire dédie *Mahomet* au Pape de Rome, « sans s'attirer autre chose que des remerciements polis »²⁴. Voltaire attend néanmoins autre chose, outre les remerciements du pape. Il veut « être évêque *in partibus infidelium*, attendu que c'est là mon véritable diocèse »²⁵. Le dramaturge réalise son but et devient « évêque » des philosophes anticléricaux et adversaires des religions révélées, et prêtre du temple du déisme !

Dans une lettre du 1^{er} juin 1739 au roi de Prusse, Voltaire dévoile le but de sa tragédie, à savoir qu'elle « peint les dangers de l'amour comme Mahomet peint les dangers du fanatisme ». Mais dans une seconde lettre écrite le 20 décembre 1740 au comte d'Argental, Voltaire reconnaît qu'il a fait commettre dans *Mahomet* un crime à Mohammed « dont en effet il ne fut point coupable », celui du parricide commis par Zaïd. C'est le zèle de Voltaire contre la cruauté du fanatisme qui le pousse à commettre ces fautes historiques. Pendant la même période, Voltaire écrit à M. de Cideville le 5 juin 1740 que le

23. *Œuvres complètes*, 2 vol., Furne, Paris, 1846, t. I., p. 456.

24. *Dieu, la Nature, l'homme au siècle des Lumières*, Payot, Paris, 1972, p. 46.

25. *Œuvres complètes*, éd. Furne, op. cit., t. I., p. 417.

Prophète est « fanatique, le cruel, le fourbe ». Le dramaturge entend donc condamner les méfaits du fanatisme religieux et désire l'avènement de la tolérance et de la liberté de conscience dans une société débarrassée de la tyrannie conjointe du trône et de l'autel.

Voltaire se sert de l'histoire mêlée à des événements fictifs pour mettre en scène l'atrocité du fanatisme religieux. Si la création théâtrale vise à amuser le public et à lui enseigner la vertu, le dramaturge a-t-il pour autant le droit de manipuler l'histoire pour des raisons théâtrales ? C'est une question polémique, on le sait, entre les historiens et les littéraires, surtout à propos des romans historiques. Pourtant il y a des erreurs biographiques dans la pièce. Zaïd est le fils de Haritha et non pas de Zopire. Il avait été adopté par Mohammed, et quand Haritha était venu pour reprendre son fils, celui-ci préféra rester auprès du Prophète. Comme l'adoption était pratiquée en Arabie, avant son interdiction par un verset coranique, Zaïd devint un fils adoptif légitime, et non pas un esclave comme le dit Voltaire. Après l'interdiction islamique de l'adoption, le garçon fut nommé Zaïd ben (fils) Haritha. Une autre faute historique, c'est que si Zopire ben El-Awam fut un des premiers fidèles de l'islam, il n'était pas cependant le « Sheik ou schérif de La Mecque ». Voltaire avait, comme le remarque P. Martino, trouvé dans le *Discours préliminaire* de G. Sale le nom de Zobair, à côté de celui d'Abu-Sofyan. Son nom était aussi d'un usage plus commode, légèrement modifié, pour le vers et la rime : « il fut préféré »²⁶. Voltaire reconnaît du reste que l'art dramatique le pousse à faire quelques fautes historiques et lave le Prophète du grief de trahison :

Je sai (sic) que Mahomet n'a pas tramé précisément l'espèce de trahison qui fait le sujet de cette tragédie, l'histoire dit seulement qu'il enlève la femme de Séide, l'un de ses disciples,

26. « Quelques notes sur l'histoire et la géographie dans "Mahomet" de Voltaire », *op. cit.*, p. 347.

et qu'il persécuta Abusofian [Abo-Sofian], que je nomme Zopire. Mais qui-conque fait la guerre à son pays, et ose la faire au nom de dieu, n'est-il pas capable de tout ? Je n'ay pas prétendu seulement mettre une action vraie sur la scène mais des mœurs vraies, faire penser les hommes comm' ils pensent dans les circonstances où ils se trouvent, et représentent enfin ce que la fourberie peut inventer de plus atroce, et ce que le fanatisme peut exécuter de plus horrible : Mahomet n'est icy autre chose que Tartufe les armes à la main²⁷.

La lettre ci-dessus montre à quel point cet esprit brillant et libre est, jusqu'au début de la documentation pour l'*Essai sur les mœurs*, accablé de sources marquées par l'image erronée ou déformée donnée par l'Europe chrétienne sur l'islam et sa civilisation. L'analyse de cette lettre révèle que les données historiques sur le monde islamique, qui étaient à disposition de Voltaire, étaient fausses, bien que les livres d'histoire appartenant à sa bibliothèque personnelle représentent 28 % de celle-ci, c'est-à-dire 1886 volumes sur un total de 6814²⁸. Revenons à cette lettre pour remarquer que Abou-Sofian adopta l'islam le jour de la victoire de La Mecque et qu'il a été honoré par le Prophète. La question du mariage du Prophète avec Zeinab a provoqué beaucoup de polémiques dans le discours occidental sur les femmes du Prophète. Sans entrer dans les détails théologiques qui pourraient nous éloigner de notre sujet, donnons quelques éclaircissements. Zeinab manifesta du mépris envers son mari Zaïd, ce qui le pousse à envisager le divorce. Mohammed lui conseille de ne pas le faire, mais Zaïd la répudie avec l'accord de celle-ci. Le mariage de Mohammed avec Zeinab a pour objet d'opérer une rupture entre la conception de la société préislamique (ou comme on appelle en arabe le temps de la Gentilité) et les principes de l'islam en ce qui concerne le mariage et les enfants adoptifs.

27. *Correspondance*, *op. cit.*, t. II, p. 418.

28. Larissa Albina, « Voltaire et ses sources historiques », in *Dix-huitième Siècle*, n° 13, Paris, 1981, p. 349.

D'où Voltaire tire-t-il cette information ? Il l'a trouvée chez J. Gagnier, qui transforme le récit des événements (voir le premier chapitre, lorsque j'ai parlé des sources anglaises). Il construit de la sorte une image fictive de la personne de Mohammed comme un homme charnel qui cherche la satisfaction de ses désirs. Dans son théâtre, Voltaire, sous le masque de « Mahomet », veut donner aux spectateurs une image terrible du fanatisme religieux, et avant tout chrétien. Son « Mahomet » est donc un monstre. Par contre, Voltaire historien renverse, par sa méthode historique basée sur la vraisemblance des événements, l'image donnée par les écrivains dévots, de même que par quelques historiens comme Bossuet²⁹.

Nouveau regard

Par la suite, les Lumières gagneront du terrain, et les écrivains se libèreront, peu à peu, de la vision médiévale. L'image du Prophète se transforme alors. L'« imposteur » devient un grand homme. Ce changement de perspective est évident dans le discours de Voltaire, qui se détache des sources héritées du Moyen-Âge lorsqu'il entreprend son *Histoire universelle*, qui deviendra l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. La représentation de la figure du Prophète change radicalement, grâce à la lecture par Voltaire de la traduction du Coran de G. Sale, et de son discours préliminaire, *Observations critiques et historiques du Mahométisme*. Pourtant, cette étape importante dans la pensée française a été précédée par l'œuvre progressiste et originale du comte de Boulainvilliers, *La Vie de Mahomed*. Ce livre, qui marque une étape considérable dans le discours européen sur la civilisation

29. Voltaire critique les écrits de Bossuet non pas seulement par rapport à Mohammed, mais plus largement à l'égard de l'islam et de sa civilisation. Or cette critique s'inscrit dans le combat de Voltaire contre les historiens narratifs et surtout contre le providentialisme de Bossuet, qui apparaît de manière évidente dans l'*Histoire universelle* (1691).

islamique, soutient que Mohammed est un « grand homme ». L'auteur en est arrivé à ce jugement positif par une « juste raison », comme il le dit lui-même³⁰. Sa formation intellectuelle, à l'aube des Lumières, le pousse à la liberté de pensée, loin de la vision étroite à l'égard de Mohammed qui dominait de son temps. A l'exemple de tous les autres prophètes, Mohammed a condamné le culte des étoiles, comme le remarque Boulainvilliers, non pas comme une « prévarication conformée, relative à la corruption de la volonté, mais comme un abus dans la notion & dans l'idée commune ; puisque l'ordre des choses naturelles n'est autre chose que l'exécution de la volonté du Tout-Puisant... »³¹. Le raisonnement de l'auteur frappe dans ses lignes où sa pensée s'élève au-dessus des idées reçues et des préjugés de son époque. Des expressions telles que *abus dans la notion, idée commune, ordre des choses naturelles*, attestent qu'il prend comme critère de référence la raison pure, éloignée des préjugés historiques et religieux.

Voltaire, qui a lu l'ouvrage de Boulainvilliers (comme mentionné dans le chapitre des sources), constate que ce dernier « essaya de le [Prophète] faire passer pour un grand homme que la Providence avait choisi pour punir les chrétiens et pour changer la face d'une partie du monde »³². Cependant, cette position ne représente pas son opinion finale, puisque cette lettre est écrite avant le commencement de la documentation pour l'*Essai sur les mœurs*. Voltaire sait bien à qui il s'adresse ici, à Frédéric II, le roi philosophe (soupçonné d'être ce que les prêtres du dix-huitième siècle ont depuis appelé un *philosophe*).

Un peu plus tard, Voltaire tire profit d'une manière indirecte des efforts de Boulainvilliers à travers le *Preliminary Discourse* de G. Sale dans lequel « ce noble romand est présent de façon significative »³³. G.-H Bousquet affirme que la

30. *La Vie de Mahomed*, Chanuion, Amsterdam, 1731, p. 152.

31. *Ibid.*, loc. cit.

32. *Correspondance*, op. cit., t. II, p. 417.

33. D. Venturino, « Un prophète ? un philosophe ? » in *Dix-huitième siècle*, n° 24, 1992, p. 330.

Vie de Mahomed est une des références de Voltaire malgré le fait qu'il « apprécie un peu » le comte de Boulainvilliers³⁴. Sans doute est-il aussi un peu jaloux de lui et de son ami Nicolas Fréret. Néanmoins, je suis d'avis que le changement de sa position à l'égard du personnage du Prophète ne doit pas être considéré comme une « dualité » à l'intérieur de son œuvre, et ne relève pas non plus du sens nuancé que prennent parfois ses écrits, mais que ce changement est dû au fait que Voltaire s'éloigne des sources occidentales traditionnelles qui répètent sans ménagement des accusations contre Mohammed.

L'ouvrage qui révèle l'ouverture de Voltaire à l'égard de Mohammed est le *Dictionnaire philosophique*. Dans cette *Raison en Alphabet*, les idées se contredisent, du fait de la longue durée de la rédaction des articles, répartie sur une trentaine d'années. L'article « gloire » remonte, par exemple, à 1741, tandis que l'édition définitive est de 1769. Cette trentaine d'années est une période de changement dans son discours en ce qui concerne notre domaine. L'image de Mohammed dans ce *Dictionnaire* porte la trace de ces changements progressifs de conception. L'auteur critique dans l'article « dogmes », dans un style sarcastique, le voyage nocturne et l'Ascension. L'article « Alcoran » fait de Mohammed « un sublime et hardi charlatan ». Arrêtons-nous sur le mot *Charlatan*, qui signifie ici, me semble-t-il, *démagogue*, mais qui à l'origine désigne le vendeur ambulancier qui vend des drogues et arrache les dents, sur les places et dans les foires, plus tard le mot signifiera la personne qui « exploite la crédulité publique, qui cherche la notoriété par des promesses, des grands discours ». Le sens étymologique révèle que Voltaire veut dire que la religion est un opium et que les hommes de religion ne sont que des *charlatans* qui droguent leurs fidèles,

34. « Voltaire et l'islam », in *Studia Islamica*, Maisonneuve-Larose, Paris, 1968, p. 3.

ce qui annonce, avec un siècle d'avance, les idées marxistes. Ce mot a pourtant une autre signification dans le discours de ce philosophe : il fait de Mohammed un homme politique adroit qui peut persuader les hommes de ses projets politiques, une idée qui reste présente dans la conscience européenne jusqu'à nos jours, après la disparition du qualificatif « imposteur ».

Le langage des Lumières s'éloigne ainsi de celui de l'Europe chrétienne, qui mêlait à certains égards le spirituel au temporel, et s'approche du langage des sciences politiques qui vont voir le jour au siècle suivant. Si on accepte cette interprétation, Voltaire ne fait que reprendre à son compte les idées de Machiavel faisant de Moïse et de Mohammed, sans les nommer explicitement, des hommes habiles qui mettent la foi au service d'ambitions politiques et personnelles (*Le Prince*, quatrième chapitre).

Il me semble difficile d'affirmer que Voltaire voit en Mohammed un homme politique seulement, car il lui donne également une autre image, celle d'un homme spirituel, un Prophète comme les autres. Que signifie cependant prophète dans sa conception ? Les prophètes, dans la perspective de Voltaire, quels qu'ils soient, « sont comme Georges Fox : fondateurs de la secte des Quakers »³⁵. R. Pomeau résume cette image en constatant que Voltaire sait que les fanatiques « sont invincibles. Il s'est donc fait le prophète d'une religion nouvelle, qui inspire l'héroïsme et dévoue le soldat, corps et âme, à son chef. Le Mahomet de Voltaire s'élève ici à une certaine grandeur »³⁶. Ainsi la personnalité de ce Prophète, dans l'ensemble de la pensée de Voltaire, revêt deux aspects : politique et spirituel.

Voltaire voit dans le Prophète un homme d'Etat et un homme qui a fait sortir ses contemporains de l'adoration des

35. Bousquet, *op. cit.*, p. IV.

36. *La Religion de Voltaire*, Nizet, Paris, 1969, p. 150.

étoiles et de l'idolâtrie. Il n'accepte pas, par contre, les miracles qui lui sont attribués, comme la lune fendue en deux, un miracle qui est ridiculisé dans l'article « Alcoran » et dans l'article « Sens commun » du *Dictionnaire philosophique*. Cette ridiculisation ne concerne pas seulement les miracles attribués au Prophète, mais aussi tous les miracles des saints, de Moïse, ou de Jésus-Christ, car ils sont contraires à la raison et violent les lois physiques de la nature. Il y a donc deux perspectives dans sa représentation du Prophète, l'une religieuse selon laquelle Mohammed est un prophète comme les autres, qui exploitent la naïveté des gens et répandent la superstition et le fanatisme, mais dépourvu de la bassesse que Voltaire réserve aux Prophètes de l'Ancien Testament (comme sa description de l'histoire hébraïque dans la *Défense de mon oncle* et *Le Sermon des cinquante*). Le Prophète, dans cette perspective religieuse, prêche l'unicité de Dieu, un concept très cher au philosophe ; l'autre perspective est politique : le Prophète est un homme d'Etat comme Alexandre le Grand, et un grand législateur.

Rousseau présente l'image du fondateur de l'islam d'une manière toute proche de celle des derniers écrits de Voltaire. Le Prophète devient chez lui un législateur. Ce philosophe le met au même rang que Moïse et Jésus-Christ. Cette pensée de Rousseau montre à quel point le XVIII^e siècle rompt avec la pensée traditionnelle occidentale. Dans ce sens-là, nous pouvons comprendre pourquoi les écrits de Rousseau diffèrent de ceux de Montesquieu ou de ceux de Voltaire antérieurs à 1745. On sait que la carrière littéraire de Rousseau commence par son *Discours sur les arts et les sciences* à l'académie de Dijon au début des années cinquante. A côté de cet élément chronologique et outre l'influence de la philosophie des Lumières, le séjour de son père à Constantinople, comme horloger du sérail, a probablement influencé Rousseau à l'égard de l'islam et de son Prophète. « Mon père [...] partit pour Constantinople où il était appelé, et devint horloger du sérail », écrit-il dans le livre I des *Confessions*. Que cela fût en

réponse à l'invitation de la Sublime Porte, ou à cause d'embarras d'argent, ou encore d'une querelle avec sa belle-mère, ce qui nous intéresse c'est que son père est resté sept ans à Constantinople, avant la naissance de Jean-Jacques³⁷.

Rousseau refuse l'accusation d'imposture que la tradition chrétienne, à partir des Croisades, porte contre le Prophète. Mohammed de Rousseau, selon J. Starobinski, n'est pas un imposteur, mais un législateur, comme Moïse et Lycurgue. Dans sa préface à *l'Essai sur l'origine des langues*, J. Starobinski décrit ainsi la représentation du Prophète chez Rousseau :

La force persuasive de l'éloquence de Mahomet est l'exemple d'un langage encore doué de toute son énergie. L'exemple n'a pas seulement valeur illustratrice : il a valeur polémique, car il est l'occasion de critiquer les Européens qui ne savent pas se mettre à la place des autres et qui trouvent risible l'enthousiasme. L'attaque est dirigée, implicitement, contre Voltaire, auteur d'un *Fanatisme ou Mahomet le Prophète*³⁸.

Le Prophète passe aux yeux de Rousseau comme l'exemple d'un homme qui sent et sait ce qu'il dit. *L'Essai sur l'origine des langues* révèle un aspect de Mohammed presque inconnu dans la littérature française, à savoir son éloquence persuasive. Cette idée s'appuie sur les biographies du Prophète qui mettent l'accent sur la rhétorique parfaite de Mohammed, qui a dit : « Dieu m'a donné la possibilité complète de l'expression parfaite ». Il se peut que la source de Rousseau sur l'éloquence de la langue arabe dont faisait preuve le Prophète soit les travaux de G. Postel et de Scaliger. Il est aussi possible qu'il ait entendu raconter par son père la réaction des musulmans écoutant la lecture du Coran.

Dans sa *Lettre à d'Alembert* (ou *Lettre sur les spectacles*) de 1758, Rousseau critique la tragédie de Voltaire, *Mahomet*,

37. Pour mieux comprendre *Les Confessions*, je renvoie à l'édition de A. Grosrichard, chez GF, 2002.

38. *Œuvres complètes*, t. V, p. CLXXXVII.

pour des raisons théâtrales et non pour l'image que Voltaire y donne du Prophète. A côté de ces raisons théâtrales, il y a aussi des motifs personnels, à savoir l'hostilité entre Voltaire et Rousseau. Rousseau craint, par rapport au personnage de Mahomet, qu'aux yeux des spectateurs sa grandeur d'âme ne diminue beaucoup l'« atrocité » de ses « crimes » ; et qu'une pareille pièce, jouée devant des gens en état de choisir, ne fasse plus de Mahomets que de Zopires. Dans ce sens-là, on peut comprendre sa critique de la pièce. Rousseau plaide pour l'art dramatique et non pas pour le Prophète. Cependant, l'objectif de Voltaire n'est pas de faire de ce personnage un méchant complet, comme le veut Rousseau, Voltaire respectant la doctrine d'Aristote qui veut que « le héros ne soit ni tout à fait bon ni tout à fait méchant »³⁹.

Le dernier avis de Rousseau à l'égard du Prophète se trouve dans *Du Contrat social*, en 1762. Le fondateur de l'islam, ou selon son expression « l'enfant d'Ismaïl », devient un législateur. On peut lire dans le livre II, chapitre 7, que la loi « judaïque toujours subsistante et celle de l'enfant d'Ismaïl qui depuis dix siècles régit la moitié du monde, annoncent encore aujourd'hui les grands hommes qui les ont dictées ; et tandis que l'orgueilleuse philosophie ou l'aveugle esprit de parti ne voit en eux que d'heureux imposteurs, le vrai politique admire dans leurs institutions ce grand et puissant génie qui préside aux établissements durables ». L'attribut de fils d'Ismaïl donné à Mohammed pourrait avoir une connotation péjorative, car il signifie aussi « fils de Hagar », autrement dit, fils de la servante. Cependant, le contexte de cette expression désigne les Arabes sans aucune signification péjorative. Le texte refuse tout grief d'imposture à l'égard du Prophète.

Rousseau souligne également, dans le même ouvrage, un autre élément positif de la personnalité de Mohammed, représenté comme le fondateur d'un système politique valable. Rousseau déclara dans le livre IV, chapitre 8 que « Mahomet

eut des vues très saines, il lia bien son système (sic) politique, et tant que la forme de son Gouvernement subsista sous les Caliphes (sic) ses successeurs, ce Gouvernement fut exactement un, et bon en cela. » Cette image du Prophète comme législateur apparaît déjà dans la littérature française avant lui.

La perspective dans laquelle les philosophes des Lumières ont placé la personnalité du prophète connaît une rupture radicale avec celle de l'Occident médiéval. Il n'est plus *l'imposteur* ni *l'Antéchrist*, mais passe pour être un homme d'Etat, un législateur. Pourtant, ce serait une erreur de dire que ce changement de perspective relève seulement de la pensée des Lumières, parce que le mot de *législateur* que nous trouvons chez Rousseau et d'autres philosophes comme d'Holbach⁴⁰, apparaît avant eux chez R. Simon, dans la dernière moitié du XVII^e siècle, qui écrit : « Ceux qui introduisent une nouvelle Religion, doivent faire Paroistre (sic) quelques miracles, afin qu'on ajoute plus de foi à leurs paroles. C'est pourquoi les Mahométans en attribuent (sic) quelques uns à leur Législateur »⁴¹. Le discours des Lumières à cet égard a bien utilisé l'accumulation de savoir concernant l'Orient et la vie de Mohammed du dernier quart du XVII^e siècle et du premier quart du XVIII^e siècle, et a pu ainsi changer l'image du Prophète dans la littérature française.

Réactions à l'ouverture des Lumières

Cette *discontinuité* au sein du discours des Lumières sur ce sujet reste dans le domaine de la culture savante du XVIII^e siècle. Dans l'autre versant de la culture du siècle, la culture populaire, qui coexiste en tension avec la première, on

40. Dans le chapitre XII du *Système de la Nature*, le Prophète devient le « législateur des musulmans », le baron d'Holbach le désigne aussi comme un « Arabe ambitieux, fourbe, voluptueux... un enthousiaste, un homme éloquent » (chapitre XIII).

41. *Histoire de la créance & des coutumes des nations du Levant*, op. cit., p. 34.

39. T. Scanlan, op. cit., p. 42.

remarque que l'image du Prophète est en continuité avec le regard médiéval. Jean-François de la Croix, dans son *Dictionnaire historique des cultes religieux établis dans le monde jusqu'à présent*, donne « une figure caricaturale de Mahomet-repoussoir servant à mieux mettre en valeur la divinité de la religion chrétienne : un "voleur", un "pillard", un "sanguinaire", portant "le feu et la flamme" partout »⁴². Voilà ce qu'on lit en 1773, c'est-à-dire en pleine pensée des Lumières, ceci en réaction à l'ouverture de pensée de la culture savante. La même réaction, mais cette fois uniquement dirigée contre la pensée de Voltaire, apparaît dans un livre qui appartient à cette culture apologiste de la religion chrétienne – en premier lieu le catholicisme –, consacré à relater les « erreurs de Voltaire ». L'abbé Claude François Nonnotes⁴³, poussé par les jésuites, critique le grand philosophe sur ses opinions à l'égard de Mohammed : « Les chrétiens n'avaient regardé jusqu'à présent le fameux Mahomet que comme un heureux brigand, un imposteur habile, un législateur presque toujours extravagant. Quelques Savants de ce siècle, sur la foi des rapsodies arabesques, ont entrepris de le venger de l'injustice que lui font nos Ecrivains. Ils nous le donnent comme un génie sublime, & comme un homme des plus admirables, par la grandeur de ses entreprises, de ses vues, de ses succès⁴⁴. » Quant aux « erreurs historiques » de Voltaire sur ce sujet, l'abbé Nonnotes ne fait que reprendre le discours médiéval par rapport à la personnalité de Mohammed en « réfutant » l'opinion progressiste de Voltaire ; Nonnotes écrit, dans le

42. Cité par O. H. Bonnerot, *La Perse dans la littérature et la pensée française du XVIII^e siècle*, op. cit., p. 222.

43. Dans le dernier quart du XVIII^e siècle, cet abbé est l'un des apologistes qui essayent de réfuter les idées philosophiques de Voltaire, Diderot et des Encyclopédistes s'en prenant au catholicisme. Parmi les autres apologistes, on trouve, à côté de Nonnotes, Bergier, Guénée, dom Chaudon, l'abbé François, Paulian. Cf. C. Mervaud, op. cit., p. 102.

44. *Les Erreurs de Voltaire*, 2 tomes dans un seul volume, Jacquenod père & Rusand, 1770, t. I, p. 70.

chapitre IX « De Mahomet », consacré à relater les « erreurs » de Voltaire :

M. de *Voltaire* nous assure qu'il [Mahomet] avait une éloquence vive & forte, des yeux perçants, une physionomie heureuse, l'intrépidité d'Alexandre, la libéralité & la sobriété dont Alexandre auroit eu besoin pour être un grand homme en tout. A la beauté de ce portrait, ne prendrait-on pas *Voltaire* pour un petit Maimbourg ? Il nous représente *Mahomet* comme un homme qui a eu la gloire de tirer presque toute l'Asie des ténèbres de l'idolâtrie. Il extrait quelques paroles de divers endroits de l'*Alcoran*, dont-il admire le Sublime. Il trouve que sa loi est extrêmement sage, que ses loix civiles sont bonnes, & que son dogme est admirable en ce qu'il se conforme avec le nôtre

Enfin [pour] prémunir les lecteurs contre tout ce que les Chrétiens ont dit méchamment de *Mahomet*, il avertit que ce ne sont guère que des sottises débitées par des moines ignorants & insensés. Faisons quelques remarques sur ce sublime panégyrique. Et d'abord la comparaison de *Mahomet* avec *Alexandre* est heureusement trouvée. Le valet d'un marchand de chameaux comparé au fils d'un grand Roi ; un chef de voleurs & de brigands, au vainqueur de la Grèce & de l'Asie [...] ⁴⁵.

Le livre abonde en termes péjoratifs qualifiant Mohammed d'« imposteur », « brigand », etc.

Les Erreurs de Voltaire, qui représente la réaction de l'orthodoxie catholique contre les idées de cet auteur, met ainsi en relief une partie de cette tension entre les deux cultures, savante et populaire, au XVIII^e siècle, particulièrement à travers la représentation de la personne de Mohammed. Il convient de signaler que cette réaction contre la pensée des Lumières commence à apparaître vers 1770, et arrive à son apogée systématique avec la partie théologique de l'*Encyclopédie méthodique*, rédigée complètement par l'abbé Bergier

45. *Ibid.*, pp. 70-71.

(1718-1790)⁴⁶. Cette entreprise ne représente pas seulement une réaction catholique contre les idées des Lumières, mais aussi contre les protestants, qui ont fourni aux philosophes, ou plutôt aux « incrédules » selon le discours de Bergier, « presque toutes les armes »⁴⁷. On trouve par exemple, dans l'article « superstition » de l'*Encyclopédie méthodique*, l'attaque suivante contre les philosophes : « Le peuple a droit de rire à son tour des folies philosophiques du *Siècle de lumière* ».

Mohammed et le pluralisme religieux

Cette *discontinuité* avec la pensée occidentale médiévale que nous venons de voir chez quelques philosophes pourrait être interprétée comme chargée d'une valeur philosophique ayant pour but de *relativiser* les dogmes religieux et de ne les considérer que comme un résultat de la différence de climat ou de la différence géographique et historique. Il est facile de voir que Rousseau évoque le personnage de Mohammed afin de relativiser la religion. Avec *Emile ou l'Éducation*, publié en 1762 et condamné la même année par le parlement de Paris, l'auteur met le Prophète au même rang que Moïse, Jésus-Christ : « Les deux tiers du genre humain ne sont ni juifs ni mahométans ni chrétiens et combien de millions d'hommes n'ont jamais ouï parler de Moïse, de Jésus-Christ

46. Cet abbé symbolise la réaction catholique contre la pensée des Lumières et la tension entre les deux discours. A la *Certitude des preuves du christianisme* qu'il publie, Voltaire répond par les *Conseils raisonnables à un théologien*. Bergier répond à son tour en publiant *Réponse aux Conseils raisonnables*, pour servir de supplément à la *Certitude des preuves du christianisme* (1771). Anacharsis Cloots oppose à l'ouvrage de Bergier la *Certitude des preuves du Mahométisme*. L'islam est ainsi au cœur de cette tension. Pour plus de détails sur la vie et l'œuvre de l'abbé Bergier, voir la *Bibliographie Universelle* de Michaux, t. IV.

47. Voir l'avertissement de l'*Encyclopédie méthodique* (théologie), chez Panckouke et chez Plomteux, Paris-Liège, 1788, t. I., p. VI.

ni de Mahomet⁴⁸. » Prophète ou plutôt relativité religieuse ? Il me semble que l'insertion du nom de Mohammed parmi d'autres noms de prophètes a pour but de montrer la relativité des croyances, à l'opposé d'une vision absolue de la religion, qui dominait avant l'esprit philosophique des Lumières. La représentation de la personne du Prophète dans le discours de Rousseau peut effectivement se comprendre dans la perspective de la philosophie des Lumières en ce qui concerne la relativité des dogmes religieux. Ainsi dans *Emile*, la mention du Prophète sert à souligner cette relativité religieuse :

Seront-ils récompensés d'être né à Rome plutôt qu'à La Mecque ? On dit à l'un que Mahomet est le prophète de Dieu ; on dit à l'autre que Mahomet est un fourbe, et il dit que Mahomet est fourbe. Chacun des deux eût affirmé ce qu'affirme l'autre s'ils se fussent trouvés transposés⁴⁹.

Le contexte dans lequel Rousseau mentionne le fondateur de l'islam montre que l'auteur s'intéresse, comme les autres philosophes de son temps, à affronter l'absolutisme de l'Eglise catholique, même si le jeune Jean-Jacques abandonne le calvinisme dans les bras de Mme de Warens pour le catholicisme. Il ne plaide pas pour Mohammed mais pour une valeur philosophique, comme on peut le voir quelques pages plus loin : Rousseau revient à la même question en comparant la position des chrétiens par rapport à Mohammed et celle des juifs par rapport à Jésus-Christ :

A Constantinople les Turcs disent leurs raisons, mais nous n'osons dire les nôtres ; là c'est notre tour de ramper. Si les Turcs exigent de nous pour Mahomet auquel nous ne croyons point le même respect que nous exigeons pour Jésus-Christ des Juifs qui n'y croient pas davantage, les Turcs ont-ils tort, avons nous cette question⁵⁰ ?

48. *Œuvres complètes, op. cit.*, t. IV, p. 228.

49. *Ibid.* p. 555.

50. *Ibid.*, p. 621.

Dans ce sens, nous remarquons que le discours de Rousseau ressemble à celui de *Zaïre*, qui met en scène cette relativité religieuse. Écoutons Zaïre disant à Fatime ces beaux vers alexandrins parlant de l'influence de l'entourage sur ce qu'on pense et ce qu'on croit :

La coutume, la loi, plia mes premiers ans
A la religion des heureux musulmans.
Je le vois trop : les soins qu'on prend de notre enfance
Forment nos sentiments, nos mœurs, notre croyance.
J'eusse été près du Gange esclave des faux dieux,
Chrétienne dans Paris, musulmane en ces lieux.

Acte I, scène 1

Comme chez Rousseau, Mohammed est représenté chez Diderot dans la perspective de la relativité des dogmes, afin d'opposer l'universalité « des principes moraux au partage des cultes et à la relativité de leur observance »⁵¹. Diderot écrit dans l'article « Irréligieux » de l'*Encyclopédie* qu'on « n'est irréligieux que dans la société dont on est membre ; il est certain qu'on ne fera à Paris aucun crime à un mahométan de son mépris pour la loi de Mahomet, ni à Constantinople aucun à un chrétien de l'oubli de son culte ». Dans sa *Contribution à l'Histoire des deux Indes*, Diderot voit dans Mohammed un « législateur comme Moïse, Solon, Numa, Confucius »⁵².

La correspondance de Diderot restitue un dialogue qui a lieu dans un des salons du XVIII^e siècle, et indique bien de quelle manière le Prophète est considéré. Écoutons d'abord ce dialogue :

Eh bien, philosophe, où en êtes-vous de votre besogne ?
J'en suis aux Arabes et aux Sarrasins. – A Mahomet, le meilleur ami des femmes ? – Oui, et le plus grand ennemi de

51. R. Kempf, « Diderot aux prises avec l'Orient », in *Journée Diderot*, op. cit., p. 40.

52. *Œuvres complètes*, éd. L. Versini, op. cit., t. III, p. 632.

la raison – Voilà une impertinente remarque. – Madame, ce n'est point une remarque, c'est un fait. – Autre sottise. – Ces messieurs sont montés sur le ton galant. – Ces peuples n'ont connu l'écriture que peu de tems avant l'hégire. – L'hégire ! quel animal est-ce là ? – Madame, c'est la grande époque des musulmans⁵³.

Le passage précédent est un dialogue entre Diderot et Mme d'Holbach qui montre, sans fard, la représentation du Prophète parmi les élites de la société française au XVIII^e siècle ; le Prophète est vu comme un homme sensuel, amoureux des femmes. Relevons aussi la grande ignorance du calendrier lunaire musulman : cette dame, amie des philosophes et gens de lettres, pense que l'hégire est un animal ! Figurons-nous donc cette image au sein du peuple. Le passage met en évidence le champ du travail des philosophes du XVIII^e siècle, Diderot voyant en Mohammed un législateur habile et un apôtre de vertu, comme il le dit à Sophie Volland le 1^{er} novembre 1759.

Au terme de ce chapitre, remarquons tout d'abord que l'image de la personne du Prophète dans quelques écrits représentatifs montre que la littérature et la pensée françaises du XVIII^e siècle sont obsédées par la figure de Mohammed. On peut trouver à cette obsession quatre raisons principales. L'une est qu'à travers cette figure les philosophes, spécialement Voltaire, mettent en question la tradition de l'Europe sur ce point, dans une tension entre les philosophes et les représentants de l'orthodoxie religieuse, surtout catholique. La deuxième raison est que la personne du Prophète est évoquée, par exemple chez Rousseau et Diderot, comme une arme contre l'universalité religieuse au profit d'une relativité de dogmes. Troisièmement, le Prophète est mis en scène, comme dans

53. Diderot, *Correspondance*, op. cit., t. II, p. 295.

Mahomet, et évoqué dans quelques articles de l'*Encyclopédie*, tels les articles « Fanatisme » de A. Deleyre, « Certitude », de l'abbé de Prade, pour dénoncer le fanatisme religieux. La dernière raison, nous la trouvons chez Voltaire, Diderot et quelques encyclopédistes, pour qui les « miracles » faussement attribués à Mohammed servent à combattre les miracles des saints, de Jésus-Christ, de Moïse, vus comme contraires à la raison.

CONCLUSION

Les leçons des Lumières

C'est au XII^e siècle que l'Europe chrétienne entreprend de connaître la civilisation islamique, juste après l'échec des Croisades, d'où la naissance des études orientalistes. Cet effort répond à des objectifs purement religieux, et vise à déformer l'image de l'islam. Ce qu'on a appelé deuxième renaissance orientaliste a lieu au XVI^e siècle pour des raisons politiques, mais elle reste plus ou moins attachée à l'esprit religieux chrétien, comme c'est le cas chez G. Postel. Les prémices de l'orientalisme moderne commencent au XVII^e siècle, surtout dans les dernières années, grâce aux travaux de Barthélemy d'Herbelot et de son élève Antoine Galland. Les études orientalistes et les traductions d'œuvres orientales poursuivent des objectifs différents, essentiellement littéraires avec A. Galland, ou religieux avec les érudits protestants (T. Bibliander, Pococke, Hottinger). On trouve aussi des desseins coloniaux, par exemple chez A. Reland. On peut donc distinguer deux étapes dans le regard occidental sur l'Orient musulman. La première a lieu au XII^e siècle et la seconde est celle des XVI^e et XVII^e siècles.

Pendant l'époque que l'on appelle la « crise de la conscience européenne », de 1680 à 1715, les érudits, philo-

logues et arabisants travaillent sérieusement afin de rassurer cette conscience, d'abord sur elle-même, et ensuite en présentant d'autres aspects de la pensée, du regard sur la vie, de la relativité religieuse. Le résultat de leurs efforts est la production d'un corpus oriental, qui contient des récits de voyageurs, des traductions d'œuvres en latin, en français, en anglais, offrant ainsi une matière considérable aux philosophes du XVIII^e siècle en ce qui concerne le monde musulman. Si les objectifs des érudits, des voyageurs, et des arabisants – qui ont produit cette grande bibliothèque orientale – ne sont pas identiques, les philosophes des Lumières, à travers ces sources, essayent de *relativiser* la question religieuse et les mœurs. L'histoire de la civilisation islamique donne donc aux auteurs du XVIII^e siècle la possibilité de découvrir une histoire universelle, et de s'intéresser à l'histoire de l'humanité en retraçant les mœurs de différents peuples, loin du regard providentialiste et partial des historiens et des écrivains du XVII^e siècle. Cette découverte se perçoit clairement chez Voltaire et les encyclopédistes. L'héritage des érudits de la fin du XVII^e siècle et de la première moitié du XVIII^e siècle, par rapport à l'Orient musulman, est mis au service de la philosophie des Lumières, donnant un autre regard sur la vie, l'histoire et le divin. À côté des mœurs et des habitudes des habitants du nouveau monde, ces sources orientalistes aident les philosophes à éliminer totalement l'histoire biblique providentialiste.

Malgré les déformations et les objectifs différents des voyageurs, le monde musulman devient à la mode en France dans la première moitié du XVIII^e siècle. Ce monde n'est plus un chaos mais un monde autre, qui a des traditions différentes méritant d'être découvertes ; mais c'est aussi un monde vaste, désert, qui pourrait être colonisé afin de le « civiliser » ! L'approche des philosophes à l'égard de la civilisation islamique reste éloignée des idées colonialistes, et ils demeurent conscients des objectifs des voyageurs et de leurs exagéra-

tions, si on excepte Montesquieu, à qui les deux voyageurs Ricaut et Chardin fournissent l'idée du despotisme oriental, le premier par rapport à l'Empire ottoman, l'autre se référant aux rois de Perse.

Voltaire est le philosophe qui a la plus claire conscience de la relativité de ces sources. En tant qu'historien, il peut mesurer ses références à propos de l'Orient musulman. Il cherche les événements vraisemblables et authentiques, et reste prudent à l'égard des récits de voyageurs, qu'il considère comme « sottise ». Voltaire romancier s'inspire, dans *Zadig* et *Le Taureau blanc*, des *Mille et Une Nuits*. Voltaire dramaturge crée *Mahomet ou le fanatisme*, une tragédie importante dans l'histoire de la philosophie du XVIII^e siècle et qui n'a qu'un seul objectif : montrer les effets terribles du fanatisme religieux. Cependant, cette belle création théâtrale est abîmée par les erreurs géographiques et historiques provenant des sources anglaises de Voltaire. Ces quelques erreurs affaiblissent la pièce, dans laquelle d'ailleurs le personnage de Mahomet n'est qu'un masque derrière lequel l'auteur veut attaquer Jésus-Christ et l'Église catholique romaine, Séide n'étant qu'une représentation de Jacques Clément.

Diderot sait bien, comme Voltaire, mesurer ses sources au sujet de la civilisation islamique. En tant que romancier, il s'inspire des *Mille et Une Nuits* et des récits de voyageurs, dans lesquels il trouve une matière abondante pour *Les Bijoux indiscrets* et *L'Oiseau blanc*. Diderot l'encyclopédiste se réfère aux livres des arabisants tels Postel et Scaliger et aux œuvres arabes traduites par Hottinger, Pocock et surtout Barthélemy d'Herbelot.

Montesquieu, par contre, ne manque jamais, en tant que romancier et philosophe, de consulter les récits de voyageurs et les livres attachés à l'esprit de l'Occident chrétien, comme l'œuvre de Baudier. Bien que Rousseau critique les récits des voyageurs, il s'y réfère dans *Emile*. Il consulte aussi les *Mille et Une Nuits* en tant que romancier, comme le montrent

quelques passages de *La Nouvelle Héloïse* ainsi que son petit conte *La Reine Fantasque*. Postel, Scaliger et d'autres figurent parmi ses sources sur la langue arabe dans *l'Essai sur l'origine des langues*, et au sujet des mœurs islamiques dans le *Discours sur l'inégalité*. Soulignons encore que ce sont incontestablement le comte de Boulainvilliers et Voltaire qui conservent une exceptionnelle lucidité par rapport aux différents ouvrages traitant la société islamique. Si on veut connaître l'image de l'islam et de sa civilisation chez les philosophes du XVIII^e siècle, il faut donc *distinguer* entre deux images : celle des Boulainvilliers, Voltaire, Diderot et Rousseau, des encyclopédistes, et celle de Montesquieu.

J'ai montré dans les deux chapitres consacrés aux sources et à la représentation des femmes que les *Lettres persanes* ne sont qu'une œuvre de fiction, mais quelle qu'en soit la fiction, ce roman épistolaire est passé comme une réalité dans l'imaginaire occidental en ce qui concerne le statut de la femme orientale, au détriment des idées de Voltaire, qui, par contre, disparaissent. Entre le sérail d'Ispahan des *Lettres persanes* et le sérail de Syrie de *Zaïre*, l'Occident du vingt et unième siècle a choisi le premier. Pouvons-nous dire que le message des Lumières a échoué en ce qui concerne l'Orient ? Et que l'Occident voit encore ce que l'Europe médiévale imaginait de l'Orient, comme s'il n'y avait pas de philosophes qui aient travaillé à *relativiser* les mœurs en faveur de l'évidence rationnelle, si on excepte cependant Montesquieu qui possède encore pratiquement les idées médiévales sur le monde islamique ? L'Europe du XXI^e siècle fait de la comédie d'*Arlequin Hulla* de Le Sage une loi des musulmans ! Prenons un autre exemple de cet échec du message des Lumières : l'idée du despotisme oriental s'est imposée, alors que l'engagement des Lumières contre la colonisation et l'exploitation des autres a échoué.

La culture française du XVIII^e siècle constitue une étape entre l'esprit de l'Europe chrétienne, à la fois hostile et indifférente à

l'égard du monde musulman, et les études orientalistes approfondies et scientifiques du XIX^e siècle, qui sont en faveur de la colonisation. Cependant, la représentation des mœurs de ce monde n'y prend pas la même valeur que celle qu'elle aura par la suite. Le discours des Lumières philosophe sur cet Orient, ou plutôt l'intellectualise, pour *relativiser* la question religieuse ; les études orientalistes, par contre, sont liées aux intérêts des recherches archéologiques, colonialistes, ou au goût pour l'Orient, tout particulièrement l'Égypte, propre au romantisme, au réalisme et au symbolisme, tel qu'il apparaît chez Nerval, Flaubert, Gautier, pendant la période de l'égyptomanie. Il serait donc erroné de confondre l'intérêt philosophique et intellectuel du discours de Montesquieu, Voltaire, Rousseau et Diderot, et l'intérêt des orientalistes et des islamologues des XIX^e et XX^e siècles.

Il est important d'individualiser la présence de l'islam et de sa civilisation dans le siècle philosophique. Le but de Diderot, lorsqu'il écrit l'article « Sarrasins » par exemple, n'est pas celui de L. Massignon. Dans le discours des philosophes du XVIII^e siècle, la civilisation islamique ne suscite plus de frissons, comme c'était le cas dans les siècles précédents. Elle éveille en revanche une curiosité philosophique dans la pensée des Lumières. Les auteurs n'ont pas tous la même position à l'égard de l'islam. Face à cette religion et à sa civilisation, il est difficile de dire que la philosophie des Lumières, dans son sens le plus large, de Bayle à Condorcet, a telle position face à l'islam. Chacun des auteurs de ce siècle philosophique a un point de vue différent de l'autre. L'opinion d'un écrivain peut même varier d'une œuvre à l'autre, et d'un principe islamique à l'autre. S'il y a quelques écrits dans la philosophie des Lumières qui affectent une grande admiration à l'égard de l'islam, c'est surtout la conséquence de leur hostilité envers la trinité et les prêtres, moins pour l'islam lui-même que contre l'Église romaine.

En abordant la question islamique dans cette littérature, nous avons remarqué qu'il existait une *tension* entre la civilisation orientale et la civilisation occidentale. Insistons encore sur le fait que cette tension est purement philosophique, et qu'elle tire son matériau d'un héritage religieux et historique partant du temps des Croisades. Une autre *tension* concerne l'islam comme religion rivale du christianisme et ayant une vision précise de Jésus-Christ et de la Bible. La philosophie des Lumières est elle-même marquée par une *tension* entre la culture savante à laquelle appartiennent les écrivains des Lumières, et la culture populaire héritière de l'Occident chrétien¹, comme je l'ai souligné dans le chapitre III centré sur la représentation de la figure du Prophète. A l'intérieur de cette tension, j'en perçois une autre, celle qui existe entre cette philosophie et l'islam, qui montre clairement que cette religion prend valeur philosophique. C'est à travers cette valeur, que nous pouvons considérer comme un contexte, que j'ai lu les points de vue de Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot. Si quelques principes islamiques ou quelques étapes de la civilisation islamique sont appréciés, ce n'est pas par amour pour cette religion et son histoire, mais en tant que masque pour attaquer l'infâme (un christianisme figé), comme chez Voltaire et Diderot, ou pour critiquer certains abus sociaux de la société française dans la première moitié du XVIII^e siècle, comme dans les écrits de Montesquieu et de Rousseau.

Cependant, si on réduit la présence de la civilisation islamique dans cette littérature, comme l'ont fait la plupart des dix-huitiémistes, au seul but d'attaquer l'Eglise catholique romaine, ce serait une erreur. Les auteurs cherchent un Dieu, Dieu unique, sans trinité, sans prêtres ayant le droit divin, sans péché originel, sans reliques, et l'islam apparaît ainsi, depuis le deuxième quart du XVIII^e siècle, comme une religion

1. Sur cette tension, voir J.-M. Goulemot, « Démon, merveilles et philosophie à l'âge classique », *Annales*, E.S.C., 1980, A. Collin, Paris, 1997, pp. 1223-1250.

prêchant l'unité de Dieu et ne donnant pas de droits divins aux prêtres. Cette religion est parfois représentée comme une religion naturelle. La présence de la religion musulmane répond donc à une seconde raison : la tendance vers un Dieu unique que l'islam met en évidence, et cela en opposition à la trinité. Cette tendance naît avec Boulainvilliers et Voltaire et passe par N. Fréret, dans la période que P. Vernière nomme « l'ère de la confusion »². On peut maintenant préciser la valeur philosophique de cette présence par deux raisons : l'aspiration au déisme – et quelquefois au théisme –, et la relativité de la question religieuse. Je partage alors l'opinion de G. Gustorf que ce siècle n'est pas athée. Il est antitrinitaire, anticlérical, mais pas antireligieux. Il est plutôt opposé à une Eglise catholique romaine. Autrement dit, cette philosophie aspire à une religion capable de rassurer la conscience humaine et d'éviter à l'humanité le fanatisme religieux qui a fait couler le sang au nom de Dieu. Ce serait donc bien une erreur de croire que la sympathie des philosophes à l'égard de quelques principes islamiques ne sert que de masque pour attaquer le christianisme, même si c'est le cas de *Mahomet*. Cette étude renverse donc la représentation du XVIII^e siècle français dans le monde arabe³, pour qui il s'agit d'un siècle de philosophie athée.

2. Spinoza et la pensée française avant la Révolution, P.U.F., 1982, p. 333.

3. Il me semble que la transmission des idées philosophiques du XVIII^e siècle en Egypte revient aux saint-simoniens, hostiles à Voltaire, à Diderot et à la coterie holbachienne en raison des idées anti-catholiques de ces philosophes. Le Père Enfantin et son groupe sont aussi influencés par Chateaubriand, qui a une grande hostilité envers la philosophie des Lumières, à l'exception de Rousseau, pour la même raison selon laquelle les saint-simoniens l'ont rejetée. Rappelons aussi qu'ils appartiennent à une tendance connue sous le nom de « Nouveau christianisme ». Sur ce sujet, qui mérite à mon avis une étude indépendante, voir Philippe Régner, « le Mythe oriental des saint-simoniens », in *Les saint-simoniens et l'Orient – vers la modernité*, actes du colloque *Les saint-simoniens et l'Orient*, publié sous la direction de Magali Morsy, Edisud, Aix-en-Provence, 1989, p. 29. Ces Saint-simoniens, autrement dit les « nouveaux chrétiens », veulent enterrer Voltaire et Diderot et leurs idées anti-catholiques, et ne le pouvant pas, ils donnent une image erronée de ces philosophes et font par contre d'un écrivain (Montesquieu) qui termit la civilisation islamique un ami des Orientaux !

Le discours de Voltaire en faveur de la civilisation islamique dans *Zaïre*, tragédie immortelle par la beauté de ses vers et de son sujet, s'insère dans ce contexte. Ses romans *Zadig*, *Candide* et ses contes et petits contes, comme *Memnon*, la *Lettre d'un Turc*, l'*Histoire des voyages de Scarmentado*, présentant des personnages orientaux tantôt généreux et sage comme Memnon, tantôt fataliste comme Zadig, donnent à leurs lecteurs une image des bonnes mœurs d'un monde que l'Eglise ne cesse de considérer comme « infidèle » et ennemi de Jésus-Christ. Néanmoins, ce message philosophique est loin de *favoriser* l'islam, il veut *relativiser* les mœurs et rompre avec une conception religieuse établissant un lien entre la morale et la religion. La présence de la civilisation islamique peut recevoir chez Diderot la même interprétation que chez Voltaire, avec quelques nuances par rapport à l'existence de Dieu. Le discours de Voltaire dans *Mahomet* n'est pas celui de *Zaïre*, ni celui de l'*Essai sur les mœurs* ou de la *Correspondance* avec Frédéric II et Catherine II durant les années 1768-1776, c'est-à-dire pendant la guerre turco-russe. Le dramaturge, en essayant de rendre hideux le fanatisme, mélange la vérité historique et l'imagination théâtrale. Nous sommes alors devant une théâtralisation du fanatisme et non pas devant une critique de la personne du Prophète. Voltaire, l'historien de l'*Essai sur les mœurs*, cherche les événements historiques vraisemblables, attribuant à la civilisation islamique les caractéristiques qu'elle mérite vraiment. L'autre exemple de cette ouverture est la *Vie de Mahomed* de H. Boulainvilliers opérant pour la première fois une rupture avec l'historiographie et la littérature antérieures, et posant des jalons pour les écrivains qui vont suivre, lorsqu'ils traitent l'histoire du monde arabe et islamique. Voltaire, dans ses lettres à Catherine II et Frédéric II, n'est plus historien, il est alors l'ami de ses illustres correspondants, d'où le ton hostile aux « Turcs » dans ses lettres.

L'un des résultats de cette étude est aussi, à la lumière du premier chapitre, de montrer que les travaux des érudits qui s'intéressaient aux sujets orientaux, qu'on appelle aujourd'hui orientalistes, islamologues ou arabisants, ont un rapport avec l'état des relations politiques et militaires entre l'Occident et l'Orient. Ces études orientalistes restent marquées par ces circonstances, d'où les deux renaissances, dont j'ai déjà parlé, celle qui intervient après l'échec des Croisades et l'ouverture française à l'Empire ottoman au XVI^e siècle. Nous avons observé qu'il y a une continuité entre les deux renaissances parce que la deuxième reste attachée à l'esprit de l'Europe chrétienne. Les travaux qui se succèdent pendant le dernier quart du XVII^e siècle et le premier quart du XVIII^e siècle ne peuvent pas se détacher de cet esprit, mais plus tard l'œuvre de Boulainvilliers marquera une rupture. L'œuvre de Montesquieu, par contre, retrouve cette *continuité* des idées occidentales de la Renaissance jusqu'aux *Lettres persanes*. Cependant, une grande partie de l'œuvre de Voltaire – comme *Zaïre*, *Candide*, quelques petits contes, l'*Essai sur les mœurs* et quelques écrits de ses *Mélanges* – marque une *discontinuité* et une *rupture* avec le regard médiéval qui a toujours essayé d'avilir la religion musulmane pour la rendre odieuse aux yeux des Occidentaux.

Un autre résultat de cette *archéologie du savoir* dans la littérature française du XVIII^e siècle nous montre qu'il y a plusieurs périodes dans la culture française (comme bien sûr dans les autres cultures européennes) qui méritent plus d'attention, et doivent faire l'objet de « fouilles », particulièrement la période que nous pouvons appeler les prémisses de l'orientalisme moderne, qui s'étend sur cinquante ans environ (le dernier quart du XVII^e siècle et le premier quart du siècle suivant). Pour bien étudier l'orientalisme, il faut remonter à cette période et ne pas se contenter de commencer en 1780. Les recherches faisant de la fin du XVIII^e siècle le point de départ de l'orientalisme en tant que

science⁴ sont donc à revoir, car il est nécessaire de rechercher l'origine de cette science à partir du dernier quart du xviii^e siècle.

Il ne faudrait plus dire « les Philosophes des Lumières et la civilisation islamique », mais préciser quel philosophe afin de connaître sa position. On ne peut pas dire que Montesquieu ait la même position que Voltaire et Diderot, car le premier *généralise* ses jugements (sur notre sujet) ; les autres *individualisent* leurs points de vue. Dans la conception de Montesquieu, tous les califes et les gouverneurs du monde islamique sont despotes parce que le shāh Abbass l'est. Voltaire *distingue* Mohammed II de ce shāh. L'islam et sa civilisation dans la conception de Montesquieu se réduisent à Ispahan et Istambul, et à un sérail où un maître possède des eunuques qui gardent des femmes prisonnières, des femmes qui ne sont que des objets sexuels. L'image de la société islamique dans la pensée de Montesquieu est celle de la cruauté d'un maître et de la soumission féminine, ou celle d'un despote ignorant, paresseux et voluptueux et un peuple fataliste, lâche et timide. Une telle image ne diffère pas beaucoup de celle qui avait déjà été donnée par l'Occident médiéval, le discours de cet auteur étant pratiquement le même que celui des siècles précédents.

Quoique Montesquieu soit fidèle à la tradition occidentale hostile à l'Orient musulman, il a malgré tout mis à jour certaines raisons de la faiblesse du monde islamique qui, bien qu'exagérées, ne peuvent être totalement niées : le fatalisme et une sorte de despotisme. Usbek a le même regard hostile que l'auteur de *l'Esprit des lois*, des *Considérations sur les Romains*. On peut se poser la question de la raison de cette fidélité de Montesquieu à l'image donnée depuis les Croisades. La réponse me paraît résider dans le temps où il écrit, la première moitié du xviii^e siècle, marquée par une sorte de conti-

4. P. Martino, *op. cit.*, p. 18 et M. Taha-Hussein, *op. cit.*, p. 32. Ce dernier suit les pas du premier. E.W. Saïd commence aussi, dans son *Orientalisme*, par Silvestre de Sacy.

nuité avec le classicisme et l'esprit de l'Europe chrétienne. Si cette réponse est acceptable, le point de vue faisant de ce siècle le « siècle des Lumières » est alors à revoir. G. Gusdorf constate que l'appellation de *Siècle des Lumières*, une invention de quelques chercheurs du xx^e siècle selon lui, est « réservée d'ordinaire à une partie seulement de la deuxième moitié du xviii^e siècle, [et] ne possède pas, même dans la zone ainsi délimitée, un sens précis... »⁵. Cette opinion est à revoir car Voltaire a bien remarqué en 1767, dans ses *Lettres à S. A. Mgr le prince de *****, qu'il y a eu dans ce siècle-là « un déluge d'écrits contre le christianisme » et qu'il y a eu des « météores à la religion chrétienne »⁶. Et quant à l'appellation de « Siècle des Lumières », elle n'est pas une invention du vingtième siècle, mais elle date de la période que j'aimerais appeler *Crépuscule des Lumières*, ainsi qu'on peut lire dans l'article « Superstition » de *l'Encyclopédie méthodique* rédigé par l'abbé Bergier.

Les idées concernant l'islam répandues en France au xviii^e siècle étaient chargées de répandre « les idées de liberté et de tolérance »⁷. La religion islamique est évoquée dans la société française à une époque de conflit entre les anciens et les modernes, entre le temporel et le spirituel. Par exemple, en 1748 paraît l'ouvrage *L'Asiatique tolérant* de La Beaumelle. A travers une « traduction d'un récit oriental, l'auteur condamne l'intolérance catholique contre les protestants »⁸. Soulignons ici que la lecture philosophique menée par Voltaire, Diderot et Rousseau conduit à un progrès remarquable en ce qui concerne la vision occidentale à l'égard du thème islamique. Avec la philosophie des Lumières, l'Occident com-

5. G. Gusdorf, *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*, Payot, Paris, 1974, p. 21.

6. *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1206.

7. P. Martino, *L'Orient dans la littérature française du xvii^e et du xviii^e siècle*, *op. cit.*, p. 165.

8. Pour plus de détails sur ce livre, voir Claude Lauriol, « L'Asiatique tolérant », in *Dix-huitième siècle*, P.U.F n° 17, 1985, p. 81.

mence à *distinguer* entre deux éléments : l'islam en tant que rites et Loi d'un côté, et l'histoire de la civilisation que l'islam a produite de l'autre. Voltaire est le philosophe qui a réellement pu *individualiser* l'islam en tant que religion, et qui a su également mettre en valeur l'histoire de la civilisation islamique qui témoigne clairement de la tolérance des musulmans à l'égard des minorités religieuses. Montesquieu, par contre, ne distingue pas entre la religion et son histoire, ne les *individualise* pas, et ne tient pas compte des différentes étapes de la civilisation islamique à ce propos. Puisque Chas-Abas, roi de Perse, a exercé de la violence à l'encontre des Arméniens, les musulmans, ou les « mahométans » selon son expression, sont fanatiques.

Les écrivains des Lumières *distinguent* entre le rôle des Arabes et celui des Turcs (selon l'acception ethnique), montrant une grande admiration à l'égard de la participation des premiers aux différents arts. Par contre ces auteurs constatent, comme l'ont fait récemment des historiens arabes, que les Turcs ont abandonné les arts au profit du seul art militaire. Voltaire, tout en refusant la religion islamique, comme il rejette toutes les religions révélées, admire la civilisation islamique qui a produit pour la civilisation humaine des œuvres littéraires, scientifiques, philosophiques, contribuant au progrès de l'esprit humain⁹. Les philosophes distinguent ainsi les différentes étapes de la société islamique. Cette *distinction* les conduit à un jugement assez exact, me semble-t-il, à propos des arts et des sciences et les pousse à reconnaître le rôle et la participation des Arabes dans la civilisation humaine, si on considère que la civilisation est un processus collectif inin-

9. Dans sa thèse sur *Le Mirage russe en France au XVIII^e siècle*, A. Lortholary déclare : « Sans doute il [Voltaire] avait pris souvent la défense de l'islam, mais sans y voir une civilisation ». Ce point de vue est à revoir parce que Lortholary mélange entre l'attitude de Voltaire à l'égard des Turcs quant aux arts et la position des Arabes pendant l'âge d'or de leur civilisation ; cette thèse n'arrive pas à distinguer les différents Voltaire, celui de la *Correspondance* de 1768-1776 d'une part et l'historien, le romancier et le dramaturge d'autre part.

terrompu, dans lequel toutes les grandes nations ont participé. Cette reconnaissance est plus claire chez Voltaire, Rousseau et Diderot que chez Montesquieu. L'éloge, que nous trouvons dans quelques écrits de Voltaire et de Diderot, de la douceur des mœurs et de la beauté de la poésie arabe et persane, ainsi que celui de l'encouragement des arts de la part de quelques califes musulmans, entraîne leurs successeurs européens à reconnaître le rôle de la civilisation islamique dans le domaine artistique et scientifique, d'où quelques écrits qui paraîtront aux XIX^e et XX^e siècles mettant l'accent là-dessus. Cette opinion des philosophes au sujet de la gloire des Arabes concerne cependant uniquement les Arabes du Moyen-Age.

Les philosophes, alors qu'ils essaient de sortir du paradigme du Moyen-Age par rapport au monde arabo-musulman, tirent cependant profit du sentiment hostile à ce monde dans l'esprit populaire pour faire passer un message philosophique de lutte contre quelques mœurs sociales de l'Europe des Lumières, à savoir la condition féminine et la frustration masculine, le fanatisme, l'absolutisme religieux et politique, et autres usages. L'islam n'est alors présent que comme un masque dissimulant et révélant en même temps des préoccupations françaises.

A travers le thème musulman s'exprime à de nombreuses reprises, comme je l'ai souligné, l'ouverture de ces écrivains à l'autre, les poussant à lutter contre la légende noire et à valoriser quelques coutumes, arts et mœurs des Orientaux. Mais malheureusement seul le côté négatif de l'image de la civilisation arabo-islamique reste trop souvent dans la conscience occidentale, ou resurgit à la première occasion, et l'ouverture des Lumières, à ce sujet, disparaît. On ne peut évidemment que regretter les incompréhensions mutuelles, et la disparition de l'esprit de raison et d'ouverture dont les manifestations jalonnent le XVIII^e siècle français.

Bibliographie

I. SOURCES :

- Baudier, M., *La Religion des turcs*, sans nom d'éditeur, Paris, 1626.
- Bayle, P., *Réponses aux questions*, 5 vol., Rotterdam, chez Reinier Leer, 1704.
- Boulainvilliers, H., *La Vie de Mahomed*, Amsterdam, 1731.
- Boulangier, N.-A., *Œuvres complètes*, 3 vol. Slatkine reprints, Réimpressions de l'édition d'Amsterdam, 1794, Genève, 1971.
- Chanson de Roland*, éd. de J. Dufournet, Flammarion, Paris, 1993.
- Condorcet, *Vie de Voltaire*, Quai Voltaire, Paris, 1994.
- *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Georg Olms Verlag Hildesheim, New York, 1981.
- Diderot, D., *Œuvres complètes*, 15 vol., Le Club français du Livre, Paris, 1971.
- *Œuvres complètes*, 5 vol., Robert Laffont, Bouquins, Paris, 1996.
- *Correspondance*, 14 vol., Les éditions de Minuit, Paris, 1970.
- Duperron, A., *La Législation orientale*, Marc-Michel Rey, Amsterdam, 1778.
- Galland, A., *Les Mille et Une Nuits*, Garnier, Paris, 1988.
- *Mille et Une Nuits*, traduit par A. Galland, éd. établie par J. Gaulmier Garnier, Flammarion, 1965.
- *Le Voyage à Smyrne*, Avant-propos d'A. Miquel ; introduction et notes de F. Bauden, Chandeigne, Paris, 2000.
- Helvétius, *De l'Esprit*, éd. de F. Châtelet, Marabout Université, Belgique, 1973.

- Herbelot (d'), Barthélemy, *Bibliothèque orientale*, avec un supplément par C. Visdelou et A. Galland, Maestricht, 1776-1780, 2 t. en 1 vol., fol.
- Holbach, - *Ethocratie ou gouvernement fondé sur la morale*, chez Marc-Michel Rey, Amsterdam, 1776.
- *Système de la Nature*, 2 vol., Fayard, Paris, 1990.
- Hottinger, J. H., *Biblioteca Orientalis*, chez J. Bodmer, 1660.
- Kant, E., *La Philosophie de l'histoire*, Gonthier, Paris, 1965.
- Machiavel, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1952.
- Molière, *Œuvres complètes*, 2 vol., Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1971.
- Montaigne, *Essais*, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1962.
- Montesquieu, *Œuvres complètes*, 2 vol., Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1951.
Lettres persanes, éd. de J. Starobinski, Gallimard, Paris, 1973.
Mélanges inédits, Rouam, Paris, MDCCCXCII.
Correspondance, 2 vol., Honoré Champion, Paris, 1914.
- Nonnotes, C.-F., *Les Erreurs de Voltaire*, 2 tomes dans un seul vol., Jacaenod père & Rusand, 1770.
- Ockley, S., *History of Saracens*, Londres, G. Bohn, 1848.
- Pont, A. du, *Le Roman de Mahom*, éd. de Yvan Lepage, Klincksieck, Paris, 1977.
- Prévost, L'Abbé, *Histoire d'une Grecque moderne*, éd. établie par Alan J. Singerman, Garnier-Flammarion, Paris, 1990.
- Prideaux, H., *La Vie de l'imposteur Mahomet*, Curell et Hooke, Londres, 1718.
- Reland, A., *La Religion des Mahométans*, Vailland, La Haye, 1721.
- Rousseau, J.-J., *Œuvres complètes*, 5 vol., Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1990.
- *Correspondance*, 51 vol., éd. de R. Leigh, Musée et Institut Voltaire, Genève, 1969.
- *La Profession de foi du Vicaire Savoyard*, Fribourg (Suisse), 1914.
- *Du Contrat social*, Editions Montaigne, Paris, 1943.
- Sade, Marquis de, *Aline et Valcour*, éd. établie, présentée et annotée par J.-M. Goulemont, Le Livre de poche classique, Paris, 1994.

- Sale, G., *Observations historiques et critiques sur le Mahométisme ou Traduction du discours préliminaire mis à la tête de la version anglaise de l'Alcoran*, chez Barrillot, Genève, 1751.
- Savary, C.-E., *Le Koran*, traduit de l'arabe, Garnier, Paris, 1882.
- Simon, R., *Histoire critique de la créance & des coutumes du Levant*, Frédéric Arnaud, Francfort, 1684.
- Voltaire, *Œuvres complètes*, 46 tomes en XXIII vol., Hachette, Paris, 1866.
- *Correspondance*, 13 vol., Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1963-1993.
- *Dictionnaire philosophique*, Gallimard, Paris, 1994.
- *Essai sur les mœurs*, 2 vol., éd. de R. Pomeau, Classique Garnier, Paris, 1963.
- *Essai sur les mœurs*, éd. sociales, Paris, 1975.
- *La Défense de mon oncle*, éd. critique avec introduction et commentaire par José-Michel Moureaux, Slatkine-Champion, Genève-Paris, 1978.
- *Mélanges*, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1961.
- *Œuvres historiques*, Bibliothèque de La Pléiade, 1957.
- *Romans et Contes*, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1979.
- *Zadig*, éd. de G. Ascoli et J. Fabre, Marcel Didier, Paris, 1962.

II. RÉCITS DE VOYAGEURS :

- Chardin, J., *Voyages de Monsieur le chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient*, 3 vol., chez Jean Louis de Lorme, Amsterdam, 1711.
- *Voyage de Paris à Ispahan*, 2 vol., La Découverte-Maspero, Paris, 1983.
- Le Masacrier (abbé), *Description de l'Égypte*, composé sur les mémoires de Maillet, 2 tomes dans un volume, chez Isaac Beauregard, La Haye, 1740.
- Ricaud, Sir Paul, *Histoire de l'état présent de l'Empire ottoman*, traduit de l'anglais par P. Briot, éd. de Sebastien Mabre, Cramoisy, Paris, 1770.
- Tavernier, J.-B., *Les Six voyages de Turquie & de Perse*, François Maspero, Paris, 1981.

III. TRAVAUX CRITIQUES :

- Abdel-Aziz, Z., *Voltaire romantique*, O.E.G.L., Le Caire, 1980.
- Althusser, L., *Montesquieu la politique et l'histoire*, P.U.F., Paris, 1959.
- Balagna-Coustou, J., *Arabe et humanisme dans la France des derniers Valois*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1989.
- Balagna, J., *L'Imprimerie arabe en Occident aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1984.
- Benrekassa, G., *Le Langage des Lumières*, concepts et savoir de la langue, P.U.F, Paris, 1995.
- Bonnerot, O. H., *La Perse dans la littérature et la pensée française du XVIII^e siècle*, Champion-Slatkine, Paris-Genève, 1988.
- Broc, N., *La Géographie des philosophes, Géographes et voyageurs français au XVIII^e siècle*, Université de Lille, Lille, 1972.
- Bourciez, E. et J., *Phonétique française, étude historique*, Klincksieck, Paris, 1967.
- Cassirer, E., *La Philosophie des Lumières*, Fayard, Paris, 1932.
- Chebel, M., *La Féminisation du monde, Essai sur les Mille et Une Nuits*, Payot & Rivages, Paris, 1996.
- Cherfils, C., *Bonaparte et l'islam*, Pedone, Paris, 1914.
- Daniel, N., *Islam et Occident*, traduit de l'anglais, les éditions de C.E.R.F, Paris, 1993.
- Desgraves, L., *Catalogues de la Bibliothèque de Montesquieu*, Société de Publications romandes et françaises, Genève-Lille, 1954.
- Dodds, M., *Les Récits de voyages sources de l' "Esprit des lois" de Montesquieu*, Slatkine reprints, Genève, 1980, réimpression de l'édition de Paris, 1929.
- Duchet, M., *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, François Maspero, Paris, 1971.
- Dufrenoy, M.-L., *L'Orient romanesque en France, 1704-1789*, Beauchemin, Montréal, 1946.
- Ehrard, J., *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, 2 vol., S.E.V.P.E.N., Paris, 1963.
- El-Shinawy, A., *L'Etat ottoman, un Etat calomnié*, en arabe, Le Caire, 1980.
- Etiemble, R., *L'Orient philosophique au XVIII^e siècle*, 3 vol., Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1961.

- Gérard, R., *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Didier, Paris, 1963.
- Goldzink, J., *Charles-Louis de Montesquieu, Lettres persanes*, P.U.F., Paris, 1989.
- Goulemot, J.M., *Inventaire Voltaire*, Gallimard, Paris, 1994.
- Grimm, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, 16 vol., Garnier frères, Paris, 1877.
- Grosrichard, A., *Structure du Sérail*, Seuil, Paris, 1979.
- Grossir, C., *L'islam des romantiques, 1811-1840*, 2 vol., Maisonneuve & Larose, Paris, 1984.
- Gusdorf, G., *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*, Payot, Paris, 1974.
- *Dieu, la Nature, l'homme au siècle des Lumières*, Payot, Paris, 1972.
- Hadidi, Dj., *Voltaire et l'islam*, P.U.F., Paris, 1976.
- Hoffmann, P., *La Femme dans la pensée des Lumières*, Ophrys, Paris, 1977.
- Hazard, P., *La Crise de la Conscience européenne*, Fayard, Paris, 1961.
- Kafker, S.L., *The Encyclopedists as individuals : a biographical dictionary of the authors of the Encyclopédie*, The Voltaire Foundation, Oxford, 1988.
- Kassem, B., *Décadence et Absolutisme dans l'œuvre de Montesquieu*, Droz, Genève, 1960.
- Lagrée, J., *La Religion naturelle*, P.U.F., Paris, 1991.
- Launay, M., *Une Grève d'esclaves à Alger au XVIII^e siècle avec Emile et Sophie, ou les Solitaires*, Jean-Paul Rocher, Paris, 1998.
- Laurens, H., *Aux sources de l'Orientalisme, La Bibliothèque orientale de Barthélemy d'Herbelot*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1978.
- Laurens, H., *L'Expédition d'Egypte*, Seuil, Paris, 1997.
- Leroy, M., *Histoire des idées sociales en France*, 3 vol., Gallimard, 1946.
- Lortholary, A., *Le Mirage russe en France au XVIII^e siècle*, Boirin, Paris, 1951.
- Martino, P., *L'Orient dans la littérature française du XVII^e et du XVIII^e siècle*, Hachette, Paris, 1906.

- Manuel, F. E., *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1959.
- May, G., *Les Mille et Une Nuits d'Antoine Galland ou le Chef-d'œuvre invisible*, P.U.F., Paris, 1986.
- Mekdad, M. El., *Histoire des études arabes en France*, en arabe, Alam al-Marefa, Koweït, 1992.
- Moness, Hussein, *La Civilisation*, en arabe, Alam Al-Marefa, Koweït, 1998.
- Pomeau, R., *Voltaire par lui-même*, Seuil, Paris, 1955.
- Postel, C., *Les Ecrits de Guillaume Postel*, Droz, Genève, 1992.
- Proust, J., *Diderot et l'Encyclopédie*, Arman Colin, Paris, 1963.
- Reig, D., *Homo orientaliste, la langue arabe en France depuis le XIX^e siècle*, série Islam-Occident, Maisonneuve & Larose, Paris, 1988.
- Rommeru, C., *De La Nature à l'Histoire : 1685-1794*, Pierre Bordas, Paris, 1985.
- Rodinson, M., *La Fascination de l'islam*, François Maspero, Paris, 1982.
– *Mahomet*, Seuil, Paris, 1994.
- Rosso, J-G., *Montesquieu et la féminité*, Libreria Goliardica editrice, Pise, 1977.
- Segesvary, V., *L'Islam et la Réforme*, éd. de l'Age d'Homme, Lausanne, 1978.
- Shacklton, R., *Montesquieu*, Oxford, London, 1963.
- Simon, Renée, *Henry Boulainvilliers, Œuvres philosophiques*, Martinus Nijhagaff, La Haye, 1973.
- Spector, C., *Montesquieu, les « Lettres persanes » : de l'Anthropologie à la politique*, P.U.F., Paris, 1997.
- Starobinski, J., *Montesquieu*, Seuil, Paris, 1994.
- Taha-Hussein, M., *La Présence de l'islam dans la littérature romantique en France*, Dar Al-Maaref, Le Caire, 1960.
- Tinguely, F., *L'écriture du Levant à la Renaissance, enquête sur les voyageurs français dans l'Empire de Soliman le Magnifique*, Droz, Genève, 2000.
- Tourneux, M., *Diderot et Catherine II*, Slatkine reprints, Genève, 1970.
- Van den, J. H., *Voltaire dans ses contes*, Arman Colin, Paris, 1967.

- Vernière, P., *Montesquieu et l'Esprit des lois ou la raison impure*, Société d'édition d'enseignement supérieur, Paris, 1977.
- Weill, G., *Vie de Guillaume Postel*, traduit du latin et mis à jour par F. Secret, Arché « les Belles Lettres », Milano, 1987.

IV. ARTICLES :

- Albina, L., « Voltaire et ses sources historiques », in *Dix-huitième Siècle*, n° 13, Paris, 1981, pp. 349-360.
- Bastiaensen, M., « Adrien Reland et la justification des études orientales (1701) », in *Etudes sur le XVIII^e siècle*, Bulletin du groupe d'études du XVIII^e siècle, n° 1, éd. de l'Université de Bruxelles, 1974, pp. 13-29.
- Benitez, M., « Autour du "Traité des trois imposteurs" : l'affaire Guillaume », in *Studi Francesi*, n° 91, 1987, pp. 23-38.
- Berchet, J.-C., « Chateaubriand et le despotisme oriental », in *Dix-huitième siècle*, n° 26, 1994, pp. 39-42.
- Bonnerot, O. H., « L'imposture de l'islam et l'esprit des Lumières », in *Etudes sur le XVIII^e siècle*, publications de la faculté des lettres de Strasbourg, vol. II, 1980, pp. 104-116.
- Bousquet, « Voltaire et l'islam », in *Studia islamica*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1968, pp. 1-18.
- Claude, L., « L'Asiatique tolérant », in *Dix-huitième siècle*, P.U.F n° 17, 1985, pp. 75-81.
- Chocheyras, J., « Du séraïl au couvent : lecture de la lettre persane LXII », in *Recherches et travaux*, Bulletin de l'Université Stendhal, Bulletin n° 44, Grenoble, 1993, pp. 25-30.
- Derathé, R., « Les Philosophes et le despotisme » in *Utopie et Institutions au XVIII^e siècle*, Mouton & Co, Paris-La Haye, 1963, pp. 53-67.
- Diwani, R., « Le comte de Boulainvilliers et le prophète de l'Islam », in *Langue et civilisation*, n° 1, Université de Zagazig, Zagazig, 1990, pp. 58-73.
- Duprilot, J., « Les fantasmes orientaux d'un fermier général : la Zaïrette de la poulinière », *Dix-huitième siècle*, n° 28, 1996, pp. 175-194.
- Goulemot, J.-M., « Démons, merveilles et philosophie à l'âge classique », *Annales, E.S.C.*, 1980, publication de A. Collin, Paris, 1997, pp. 1223-1250.

- Gunny, A., « Montesquieu's view of islam in the *Lettres persanes* », in *S.O.V.*, n° CLXXIV, Oxford, 1978, pp. 151-166.
 — « Tragedy in the service of propaganda : Voltaire's *Mahomet* », in *En Marge du classicisme, Essays on the French Theatre from the Renaissance to the Enlightenment*, edited by Alan Howe & Richard Waller, Liverpool University Press, 1987, pp. 227-343.
- Kra, P., « Religion in Montesquieu's *Lettres persanes* », in *S.O.V.*, Volume LXXII, Institut et Musée Voltaire, Genève, 1970.
- Larrère, C., « Le Sexe ou le rang / La condition des femmes selon la philosophie des lumières », in *Encyclopédie politique et historique des femmes*, publiée sous la direction de C. Fauré, P.U.F., 1996, pp. 169-201.
- Lizé, E., « Deux Facéties inédites du Baron d'Holbach » in *Dix-huitième siècle*, n° 10, 1978, pp. 223-227.
- Lotterie, F. « Les Lumières contre le progrès la naissance de l'idée de la perfectibilité », in *Dix-huitième siècle*, n° 30, 1998, pp. 383-396.
- Martino, P., « Quelques notes sur l'histoire et la géographie dans le *Mahomet* de Voltaire », in *Mélanges de géographie et d'orientalisme, offerts à E.-F. Gautier*, Arrault et C. Maîtres imprimeurs, Tours, 1937, pp. 341-347.
- Mercier, « Le siècle des Lumières » in *Revue des sciences humaines* n° 161, 1976-1, Lille III, Lille.
- Morel, J., « Recherches sur les sources du *Discours de l'Inégalité* » in *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, t. V, 1909, pp. 119-198.
- Neaimi, S., « Observations critiques sur la traduction coranique de Chouraqui », in *El-Sharia et des études islamiques*, publication de l'Université de Kuwait, avril 1998, pp. 157-189.
- Perry, N., « Sir Everard Fawkener friend and correspondent of Voltaire », in *S.V.C.C.*, Vol. CXXXIII, Oxford, 1975.
- Pomeau, R., « Les philosophes et l'islam ou de la lettre A à la lettre M de l'*Encyclopédie* » in *Voltaire, the Enlightenment and the Comic Mode, essays in honor of Jean Sarrailh*, Peterlang, Inc., New York, 1990.
- Pomeau, R., « Voyage et Lumières dans la littérature française du XVIII^e siècle », in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. LVII, Oxford, 1967.

- Proust, J., « Diderot savait-il aussi le persan ? » in *Revue de littérature comparée*, 32^e année, 1958, Paris, Marcel Didier, pp. 94-96.
- Pucci, S.R., « Letters from the Harem : Veiled Figures of Writing in Montesquieu's *Lettres persanes* », in *Writing The Female Voice, Essays on epistolary littérature*, Northeastern University Press, Boston, 1989, pp. 118-126.
- Quinet, E., « Le Mahométisme », in *Le Temps de la réflexion*, n° II, 1981, pp. 217-232.
- Ridgway, R. S., « Les Propagandes dans les tragédies de Voltaire », in *S.V.C.C.*, n° XV, 1961.
- Scanlan, T., « L'Humain et le Divin dans *Mahomet* de Voltaire », in *Moderna Språk*, published by the modern language teachers association of Sweden, vol. LXXXVI, n° I, 1992, pp. 41-47.
- Venturi, F., « Despotisme oriental », in *Europe des Lumières, recherches sur le 18^e siècle*, Mouton, Paris-La Haye, 1971, pp. 131-142.
- Venturino, D., « Un prophète "philosophe" ? Une vie de Mahomed à l'aube des Lumières », in *Dix-Huitième siècle*, n° 24, 1992, pp. 321-332.
- Stelling-Michaud, « Le mythe du despotisme oriental », in *Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte*, Band 18/19, Verlag Herbert Lang & Cie, Berne, 1960-1961, pp. 328-346.
- V. ACTES DE COLLOQUES :
- Ambrus, G., J.-M. Roulin, « La Guerre n'existe pas : Quelques remarques sur la relation entre guerre et poésie à la fin du XVIII^e siècle », in *Guerre et Poésie, de Fontenoy à Waterloo*, colloque de Versailles, mars 1998, Cahier Roucher-A. Chénier n° 19 (2000).
- Berriot, F., « Remarques sur l'islam en Occident, de Pierre le Vénérable à l'*Encyclopédie* », in *Journée Diderot*, publications de la fac. des lettres de la Manouba, Tunis, 1990, pp. 53-79.
- Bret, P., *L'Expédition d'Égypte, une entreprise des Lumières 1798-1801*, actes du colloque international organisé par l'académie des inscriptions et belles-lettres et l'académie des sciences, le 8-10 juin 1998, publié en 1999.

- Kempf, R., « Diderot aux prises avec l'Orient », in *Journée Diderot*, publications de la fac. des lettres de la Manouba, Tunis, 1990, pp. 35-41.
- Laurens, H., « La Raison dans l'histoire », in *Le Miroir égyptien* (L'imaginaire créateur d'histoire : l'Égypte de pharaon au saint simonisme), Actes des Rencontres Méditerranée de Provence, 17-19 janvier 1983, pp. 183-187.
- Mantran, R., « Nouveauté des Lumières », in *Le Miroir égyptien*, (L'imaginaire créateur d'histoire : l'Égypte de Pharaon au saint simonisme), Actes des Rencontres Méditerranée de Provence, 17-19 janvier 1983, pp. 173-181.
- Pomeau, R., « L'image de l'islam dans la littérature française du XVIII^e siècle » in *Journée Diderot*, actes du colloque organisé par le département de français de l'Université de Tunis (9-10 novembre), volume II, Tunis, 1990.
- Porset, C., « Rousseau et l'Orient », in *Orient et Lumières*, actes du colloque de Lattaquié (29 septembre - 2 octobre 1986), publiés par l'Université de Grenoble III, Grenoble, 1987, pp. 139-146.
- Régnier, Ph., « Le Mythe oriental des Saint-simoniens » in *Actes du colloque des Saint-Simoniens et l'Orient, vers la modernité*, actes publiés sous la direction de Magali Morsy, Edisud, 1989, pp. 29-49.
- Vernière, P., « Montesquieu et le monde musulman », in *Actes du colloque de Montesquieu*, tenu à Bordeaux, 1956, pp. 179-190.
- Weill, F., « Montesquieu et le despotisme », in *Actes du colloque de Montesquieu*, tenu à Bordeaux en 1956.

VI. DICTIONNAIRES :

- Dictionnaire historique et critique*, de P. Bayle, 4 vol., chez Brunel, Amsterdam, 1697.
- Grand dictionnaire historique*, de L. Moréri, 10 vol., Slatkine Reprints, Genève, 1995. Réimpression de l'édition de Paris, 1759.
- Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers de Diderot et de d'Alembert*, Nouvelle impression en fac-similé de la première édition de 1751-1780, F.F. Verlag, Stuttgart, 1969.

- Encyclopédie méthodique* (la partie de la théologie rédigée par l'abbé Bergier), chez Panckouke et chez Plomteux, Paris-Liège, 1788, t. I., p. VI.
- Dictionnaire européen des Lumières*, publié sous la direction de M. Delon, P.U.F., 1997.
- Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, publié sous la direction de R. Trousson et F. S. Eigeldinger, Honoré Champion, Paris, 1996.
- Dictionnaire Voltaire*, sous la direction de J. Lemaire, R. Trousson et J. Vercruyse, Hachette, 1994.
- Dictionnaire de la pensée de Voltaire par lui-même*, textes choisis et édition établie par A. Versaille, préface par R. Pomeau, Complexe, Bruxelles, 1999.
- Walter V. Wartburg : Französisches Etymologisches Wörterbuch*, 20 vol., Zbinden Druck und Verlag, Basel (Bâle), 1967, article Mahomet, Band 19 Orientalia.
- Dictionnaire de l'Académie Française*, 2 vol., éd. de 1694, publié à Paris, chez la veuve de Jean Baptiste Coignard et chez J-B. Coignard.
- Dictionnaire des religions*, P.U.F., 1984, p. 1698.
- Dictionnaire universel d'Antoine Furetière*, 3 vols, chez Arnout & Reinier Leers, La Haye et Rotterdam, 1690.
- Dictionnaire universel, français et latin*, connu sous le nom du *Dictionnaire de Trévoux*, publié par la Compagnie des libraires associés, Paris, 1752.
- Dictionnaire du Trésor de la langue française*, 16 vol., publié par le Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1977.
- Dictionnaire comique, satyrique, critique, libre & proverbial*, par Philibert Joseph Le Roux, Lyon, chez les Héritiers de Beringos Fratres, à l'Enseigne d'Agrippa, 1735.
- Bibliographie Universelle ancienne et moderne de Michaux*, 45 vol., Louis Vivès, Paris, 1880.

Table des matières

Avant-Propos.....	9
Introduction.....	11
Première partie : Continuité et rupture	
CHAPITRE I - LES SOURCES ACCESSIBLES	
AUX LUMIÈRES.....	19
I Aperçu historique.....	19
<i>L'Echec des Croisades et les études orientalistes</i>	20
<i>La prise de Constantinople provoque la peur</i>	24
II Prémisses de l'orientalisme moderne	29
<i>Œuvres fondatrices de l'orientalisme :</i>	
<i>Les traductions de grands textes</i>	
<i>historiques et littéraires arabo-persans</i>	29
« <i>La religion des Turcs</i> »	34
<i>Une ouverture dans la pensée occidentale</i>	36
<i>Une nouvelle approche orientaliste</i>	
<i>au service de la colonisation</i>	43
III Les Sources d'Outre-Manche	46
<i>Le socinianisme, retour aux idées médiévales</i>	46
<i>Boulainvilliers critiqué</i>	49
« <i>Un diable anglais</i> » traduit le Coran.....	51
<i>Voltaire et les commerçants d'Orient</i>	56
<i>Les Sarrasins</i>	57
IV Rupture avec le regard légué par le Moyen-Age	59

V Les Mille et Une Nuits	65
VI Voyageurs du Levant	71
<i>Voyageurs diplomates</i>	71
<i>Pèlerins et commerçants voyageurs</i>	74
<i>Voyageurs missionnaires</i>	81
<i>Voyageurs plus instruits</i>	83
<i>Critique des récits de voyageurs</i>	84
CHAPITRE II - REMARQUES LEXICOLOGIQUES	89
<i>Arabes</i>	89
<i>Aschariouns ou Aschariens</i>	91
<i>Coran (Le)</i>	92
<i>Hagariens</i>	93
<i>Hali</i>	94
<i>Islam</i>	94
<i>Ismaélites (voir l'entrée Hagariens)</i>	97
<i>Mohammed (Mahomet), Mahométan, Mahoméтанisme</i>	97
<i>Maures</i>	101
<i>Musulman</i>	104
<i>Orient</i>	106
<i>Sarrasins</i>	111
<i>Sunnah</i>	117
<i>Turcs</i>	119
<i>Des noms propres aux noms communs</i> <i>(antonomase)</i>	124

Deuxième partie : Nouvelles perspectives

CHAPITRE I - L'ÉTERNELLE ROXANE OU LES FEMMES MUSULMANES SELON LA PENSÉE DES LUMIÈRES	129
<i>Sérail ou couvent ?</i>	131
<i>Le maître</i>	133
<i>Les femmes</i>	135
<i>Eunuques ou prêtres ?</i>	138
<i>Prison parfumée</i>	143
<i>La polygamie</i>	150
<i>Le divorce</i>	158
<i>La femme et le gouvernement</i>	161

CHAPITRE II - LES LUMIÈRES ET LA POLITIQUE EN ORIENT	165
I Le despotisme oriental, un concept devenu cliché	165
<i>Histoire d'un mot</i>	165
<i>Caractéristiques du despotisme oriental</i>	168
<i>Conséquences du despotisme oriental</i>	175
<i>Pourquoi le despotisme est-il oriental au XVIII^e siècle ?</i>	180
<i>Influence de la théorie du climat</i>	188
<i>Théoriser un fantasme</i>	190
<i>La figure du despote oriental</i>	205
II Le fatalisme	213
CHAPITRE III - LE PROPHÈTE ET LES PHILOSOPHES	229
<i>Mohammed vu par l'Occident chrétien</i>	231
<i>Une naissance de légende</i>	232
<i>De l'« imposteur » au législateur</i>	234
<i>« Le Fanatisme ou Mahomet le prophète »</i>	238
<i>Nouveau regard</i>	244
<i>Réactions à l'ouverture des Lumières</i>	251
<i>Mohammed et le pluralisme religieux</i>	254
Conclusion	
Les leçons des Lumières	259
Bibliographie	273

L'Islam au siècle des Lumières

Image de la civilisation islamique chez les philosophes français du XVIII^e siècle

Le temps présent exige un dialogue entre les deux cultures occidentale et arabo-musulmane. Faute de quoi, on risque de rester sur une image figée et discutable suscitée par la peur de l'autre, ravivée par l'actualité récente.

L'Islam au siècle des Lumières cherche à comprendre les bases intellectuelles de la réception de la civilisation islamique dans la mentalité occidentale de l'Europe moderne, la philosophie du siècle des Lumières étant le fondement intellectuel de l'Occident contemporain. Comment cette culture islamique apparaît-elle dans les œuvres fondatrices et représentatives des Lumières françaises, durant cette période où l'Europe, à travers l'*exotisme* oriental, cherche dans l'autre un alibi pour définir sa propre identité, avant l'époque de la colonisation du XIX^e siècle ? Cet ouvrage permet de saisir dans quelle mesure la réception de la civilisation islamique a permis à l'Occident de se constituer une identité, au moment où la pensée européenne rompait avec l'héritage médiéval.

Sadek NEAIMI, né en 1963, historien des idées égyptien, Docteur ès Lettres, est maître de conférences à la Faculté des Lettres de l'Université de Monofyeh en Egypte, et chercheur à l'université de Genève.



ISBN : 2-7475-4695-0

23,50 €