

Islam et terreur: à l'origine d'une représentation

Souâd Ayada

L'islam aujourd'hui inquiète. Depuis la révolution islamique en Iran, les forfaits destructeurs des talibans d'Afghanistan, et surtout les crimes d'Al-Qaïda, un lieu commun s'est en effet imposé dans les opinions occidentales. L'islam fournirait aux criminels de tout poil les nourritures spirituelles qui rendent vaillants dans la mise à mort. Il ferait le lit du terrorisme mondial et serait la religion de la terreur.

Nous voudrions, dans cette intervention, faire la genèse de ce lieu commun et montrer qu'il s'agit d'une construction théorique formée au mépris des formes multiples prises par l'islam réel. Notre propos est de dresser les principales lignes d'une archéologie philo-

sophique pour comprendre comment l'islam en est venu à être associé à un concept fameux de l'histoire et de l'interprétation de la Révolution française. Sous quel prétexte l'événement qui marque l'avènement de la modernité politique peut-il être conjoint à une religion et, qui plus est, de la religion islamique?

La réponse à cette question nous est en partie donnée par Hegel qui, dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, procède à une comparaison pour le moins étonnante entre Robespierre, pour lequel le principe est la "liberté et la terreur" et le musulman dont le but est d'établir la "religion et la terreur".¹ Une telle comparaison, il s'agit de l'éclairer et de la suivre, en établissant, en aval, ce qui la rend possible et, en amont, sa signification philosophique.

L'ISLAM DES ROMANTIQUES

En rapprochant l'islam de la Révolution considérée au moment de la Terreur, Hegel se fait l'écho philosophique de son époque. Pour ses contemporains en Allemagne, l'islam intervient comme motif de la condamnation de la Révolution française.

Le Romantisme poétique et littéraire accorde une place de choix à l'islam. Celui-ci est partie prenante de la "Renaissance orientale",² de cette flambée de rêve qui veut participer. L'effervescence de l'intérêt pour l'islam, iranien en particulier, atteint sa plus complète expression dans le *Divan occidental et oriental* de Goethe.³ Dans

cette œuvre culmine, en effet, la valeur positive que les Romantiques accordent à l'islam.

Le romantisme politique construit une tout autre conception de l'islam. A l'instar de la pensée des Lumières, il condamne la religion fondée par Muhammad, telle qu'elle se donne à voir dans ses manifestations politiques. L'islam devient le modèle de tout ce qui politiquement est récusable. Il est associé à la critique de ce qui est considéré comme une dérive de la Révolution française, et fait l'objet des plus vives attaques. L'islam prend part au rejet de la Révolution.

Faisant l'éloge de la Perse antique dans la *Philosophie de l'histoire*, F. Schlegel ne peut que déplorer qu'elle ait été islamisée. "L'illustre nation des Perses, déchue de la connaissance pure de la vérité et des hautes notions qu'elle avait anciennement sur les choses de Dieu, s'est abaissée jusqu'aux superstitions anti-chrétiennes du mahométisme."⁴ Soumise par une "religion fanatique et révolutionnaire",⁵ la Perse laisse l'Allemagne seule fidèle à la révélation primitive.⁶

Il faut situer cette condamnation. Notre propos n'est pas d'introduire une quelconque causalité positive; il s'agit de mettre en évidence le jeu complexe des interprétations au sein d'une configuration déterminée. Ceux-mêmes qui développent une réflexion sur l'islam se distinguent par leur attitude à l'égard de la Révolution française. Ainsi en est-il d'Oelsner.⁷ L'auteur de l'histoire des événements révolutionnaires dans la revue *Minerva* apparaît comme l'observateur étranger le plus

perspicace et le plus sensible à la signification profonde de la Révolution. Séduit par les revendications françaises et par l'avancée du principe de liberté et d'égalité défendu par les philosophes allemands, Oelsner partage encore en 1791 les fondements de l'idéologie politique jacobine. Pourtant, dès 1792, l'observateur allemand se démarque de ce qui lui semble une dérive de l'esprit de la Révolution. Il rompt avec la "charlatanerie, la fausseté, la cruauté de Robespierre"⁸ dont le comportement convulsif n'exprime qu'un profond fanatisme. Déçu, Oelsner s'empresse de quitter la France.

C'est dans ce contexte qu'Oelsner rédige l'ouvrage intitulé: *Des effets de la religion de Mohamed pendant les trois premiers siècles de sa fondation sur l'esprit, les mœurs et le gouvernement des peuples*.⁹ Cet écrit, qui bénéficie de l'érudition et de l'appui de l'orientaliste français S. de Sacy,¹⁰ reçoit le prix d'histoire et de littérature ancienne de l'Institut de France en 1809. Oelsner se présente comme un théoricien de l'islam saisi dans sa dimension politique. Celle-ci est dominée par la violence et l'abstraction et se caractérise par une attitude proprement révolutionnaire et fanatique à l'égard du concret. Le musulman est en effet à l'image de Robespierre, éloquent, certes, mais cruel et dominé par la passion du principe.

Les travaux d'Oelsner ne sont pas très connus. Ils souffrent de l'ombre que leur porte une figure emblématique: Hammer Purgstall. Cet orientaliste autrichien fait paraître, en 1818, la célèbre *Histoire des Assassins*.¹¹

Cet écrit apparaît, à première vue, comme une tentative érudite d'exposer les différentes interprétations politiques du message qorânique. Hammer met notamment l'accent sur ce qu'il appelle les sectes du shî'isme, sur l'ismaélisme en particulier.

La qualité doxographique de l'ouvrage de Hammer doit être évaluée en fonction du projet véritable de son auteur. Il s'agit, à bien des égards, d'une "brochure de propagande"¹² dont la dimension polémique s'inscrit dans les enjeux de l'Europe du début du XIX^e siècle. L'ismaélisme y est présenté comme cet Etat dans l'Etat, symbole de toutes les "sociétés secrètes" qui fleurissent en Occident chrétien. Les Assassins sont le modèle oriental des factions européennes, telles la franc-maçonnerie, le corps des jésuites et le jacobinisme. Dans le contexte réactionnaire de la politique de Metternich qui se méfie de toute attitude corporatiste ou sectaire et qui remet "à l'ordre du jour les thèmes de la conspiration et du meurtre politique",¹³ les Assassins apparaissent comme un motif majeur de l'hostilité allemande envers la Révolution française dans son interprétation jacobine. Robespierre n'est-il pas, en effet, un Assassin d'Occident, violent et hypocrite, immoral et irrationnel?

L'ISLAM COMME "RÉVOLUTION DE L'ORIENT"

Hegel ne reprend pas tels quels les fantasmes et préjugés de ses contemporains. Il fonde, dans la rigueur conceptuelle, dans l'élément de la philosophie, la repré-

sensation qui associe islam et terreur. Ainsi fournit-il à la comparaison ses conditions littérales et premières de légitimité. Pour signifier sa valeur et la portée de son avènement dans l'histoire universelle, Hegel qualifie l'Islam de "Révolution de l'Orient".¹⁴ Une telle caractérisation n'exprime pas simplement la rapidité de la réalisation du principe islamique abstrait par rapport au lent accomplissement de la lecture germanique du principe chrétien, mais doit d'abord être prise à la lettre. L'islam représente, dans le monde de l'objectivité historique, un changement important, brusque et soudain qui bouleverse l'ordre social et politique jusque-là dominant en Orient. Il s'agit d'un événement majeur qui trouble la marche de l'Orient et institue une nouvelle détermination, une rupture.

Si le judaïsme libère le monde oriental des représentations où l'absolu est encore compris dans l'immédiateté naturelle, l'Islam achève, en la radicalisant, cette libération. Il brise "toute particularité et toute dépendance, éclairant et purifiant parfaitement l'âme (...)";¹⁵ il amène l'esprit oriental jusqu'à l'affirmation radicale de l'esprit abstrait. C'est que l'Islam, en tant que religion du sublime, appréhende l'esprit comme subjectivité; l'absolu est désormais l'Un, l'Unique libre en soi, et c'est là une affirmation de l'unité de Dieu qui, selon Hegel, revêt une importance infinie. Pourtant, parce qu'il représente pour Hegel l'accomplissement et la radicalisation de l'abstrac-

tion attachée à la sublimité, l'islam est le monothéisme le plus abstrait qui soit.

L'islam accomplit une purification rapide du principe oriental. Il sort l'Orient de l'histoire stationnaire, de l'histoire non encore effective où les changements ne font faire aucun progrès. Parce qu'il n'est pas simple modification du principe oriental mais révolution de ce principe, irruption d'une force de discontinuité, l'islam a une fonction progressiste et civilisatrice; il fonde un ordre mondial et s'inscrit pleinement dans l'histoire universelle. Ainsi, seul l'islam est en mesure de "pénétrer dans l'intérieur du pays" africain qu'il rapproche "en quelque mesure (...) de la civilisation".¹⁶

Il faut, pour comprendre l'analyse hégélienne, restituer au concept de révolution toute sa portée spirituelle. Toute révolution est une tentative de rendre le réel déchu à sa signification vraie occultée par l'histoire. Toute révolution est messianique.

L'islam et la Révolution française sont des événements messianiques. Robespierre ne se pose-t-il pas comme investi d'une mission rédemptrice? Les insurgés français ne légitimaient-ils pas leur action par l'idée qu'enfin se trouvait réalisé le principe chrétien et humaniste de la valeur infinie de l'homme? De manière analogue, l'avènement de l'islam correspond à la réalisation enfin achevée du principe spirituel oriental. L'islam assume l'objectivation adéquate du message oriental qu'il épure de toute attache naturelle ou immédiate.

ISLAM ET RÉVOLUTION FRANÇAISE: L'ABSOLU CONTRE LA RÉALITÉ

L'islam et la Révolution française se rapportent au principe qui les détermine, dominés par une même catégorie logique, la catégorie de l'essence. Si l'islam prolonge et radicalise la rupture effectuée par le judaïsme, c'est parce qu'aux représentations religieuses encore entachées de naturalité, il substitue une compréhension de Dieu qui s'élabore dans le strict élément théorique de la pensée. Si les religions orientales de la nature appréhendent Dieu comme réalité sensible, l'Islam, *a contrario*, pose l'Un comme absolument transcendant.

A l'instar de la liberté conçue par les Lumières, c'est-à-dire sublimée et épurée de toute immédiateté ou concrétude, le Dieu musulman est compris comme sujet libéré de toute attache naturelle. Cette liberté et ce Dieu sont des essences. A ce titre, ils se rapportent à l'être immédiat comme à l'inessentiel, à ce qui n'est qu'apparence. L'essence, comme le souligne Hegel, "ne s'essaye pas sur les objets de la nature. Elle a en elle-même sa détermination concrète".¹⁷ Le monde, le différent, ne peut être compris en lui-même. Il n'est que le réceptacle inconsistant où le principe — Dieu ou la liberté — se réfléchit et se manifeste.

L'islam, comme religion du sublime, en reste à cette compréhension insuffisante de l'essence. Il ne parvient pas à articuler de façon adéquate le rapport de ce Dieu-es-

sence à l'être sensible. Le Dieu islamique est pure individualité spirituelle. Il "ne tombe pas dans l'être-là sensible et ne cherche pas en lui son existence".¹⁸ Il est séparé de toute immédiateté; c'est un Dieu abstrait, Seigneur et non-Amour. Dans son abstraction, il considère le fini, non dans sa liberté, mais simplement comme service destiné à glorifier et manifester son essence. L'immédiat est apparence (de l'essence), non être pour soi. La compréhension islamique de Dieu s'élabore dans l'élément de la séparation et de la scission radicale entre le fini et l'infini. Elle est, à l'instar de la compréhension de la liberté des Lumières, le résultat de la pensée d'entendement.

La conceptualité islamique et l'esprit des Lumières se caractérisent par un même mode de penser. Il s'agit, pour Hegel, de fixer leur similarité en ce qui concerne la détermination objective de l'absolu. Il convient de signifier l'analogie entre la philosophie des Lumières saisie dans ce qui réalise historiquement son principe — c'est-à-dire la Révolution française et sa conséquence logique, la Terreur — et l'islam appréhendé selon le mouvement intérieur de son devenir objectif.

Si dans l'histoire universelle le principe musulman est la "religion et la terreur", le principe des révolutionnaires français, notamment de Robespierre, est la "liberté et la terreur". La compréhension islamique de l'objectivité, comme celle de Robespierre, s'appuie sur une conception exclusive du principe. L'absolu est ce qui

est absous de tout rapport compromettant. Il impose la réalisation immédiate de sa vérité. Ainsi, la “Révolution de l’Orient” et la Révolution française, issues de la pensée, de l’entendement réfléchissant, veulent la réalisation immédiate du principe dont elles tirent leur légitimité. Cette réalisation ne peut pas donner lieu à l’établissement d’un nouvel ordre harmonieux, mais aboutit à la Terreur. Celle-ci apparaît bien, dans la *Phénoménologie de l’esprit*, comme une figure de la conscience qui se rapporte de manière inadéquate à l’esprit, un moment du devenir de la conscience qui trouve dans la période jacobine de la Révolution française sa détermination historique.

La Révolution française se propose de réaliser dans des structures politiques et sociales le principe voltairien et rousseauiste de la valeur infinie de l’homme considéré comme être raisonnable et libre. L’homme se veut à l’image de l’absolu, mais dès lors qu’il est mû par une pensée d’entendement non spéculative, il absorbe l’absolu et ne respecte plus la distance ontologique constitutive. A cette distance il substitue l’idolâtrie, c’est-à-dire un rapport immédiat et stérile au monde. Le ciel est “descendu et transplanté sur la terre”¹⁹ de manière abstraite, de telle sorte qu’il ne peut informer effectivement le monde humain.

L’universalisme abstrait et fondamentalement individualiste des révolutionnaires conduit, non à la médiation du principe dans le multiple, mais à leur confusion immédiate. La liberté absolue est la participation directe à

l'œuvre commune, à l'établissement d'un Etat de droit. Il n'y a plus de sens extra-mondain, puisque chaque homme, en tant qu'il est cette liberté absolue, accomplit le sens de l'humanité. Il n'y a plus d'altérité face à la volonté libre; celle-ci ne connaît rien d'autre qu'elle-même, n'est confrontée à aucune forme de négativité. La tension entre l'objectivité et la subjectivité est résolue. L'objectivité est ce en quoi la subjectivité absolue se mire et exerce sa puissance. Ce n'est plus Dieu qui se réfléchit dans l'esprit objectif, mais l'homme libre. Au royaume de Dieu, les révolutionnaires substituent le royaume de l'homme, non moins redoutable selon Hegel. Car l'homme dont il s'agit est un homme d'exception, non plus le croyant, mais l'individu libéré de toute attache particulière et concrète, idéalisé et sublimé dans une détermination intellectuelle. Ce n'est pas la passion de l'homme qui donne sens à l'aspiration révolutionnaire, mais la passion de la raison en l'homme.

Le même exclusivisme, la même abstraction du principe absolu caractérise la "Révolution de l'Orient". La profession de foi islamique, interprétée de manière exotérique, affirme qu'il n'y a dans l'être que Dieu. Elle pose que l'Un, le principe absolu et transcendant, est le seul réel. Dans cette perspective, l'Un n'est pas saisi dans son mouvement de devenir autre, dans le procès de son épiphany dans le monde, mais confondu littéralement avec ce qu'il fait être. La théophany est donc niée, si bien que la lecture littéraliste du message coranique donne

lieu à l'anthropomorphisme et à l'abstractionnisme²⁰ où le tout en tant que tel est refusé dans sa singularité. Confondu de manière immédiate avec l'Un, ce tout est anéanti en tant qu'il est multiple. Puisque seul l'Un est, la différence, la multiplicité ne peuvent être. L'Un, s'il ne veut se perdre dans l'autre, s'il veut conserver son statut de Super-Etant, doit réduire à néant l'étant, la réalité finie. Le réel tue la réalité considérée comme simple apparence, un moindre être.

L'interprétation exotérique de l'unicité divine que prône l'islam peut s'éclairer à la lumière de la Terreur, telle que la conçoit Hegel. L'attitude à l'égard du réel est identique, même si le principe opérant diffère. En islam, si l'Un transcendant et abstrait est le seul Être à être, contre toute altérité finie, il apparaît dans le même temps comme cet Autre radicalement autre, créateur du monde qui sans Lui ne saurait être. Ainsi, le Dieu abstrait, s'il est extérieur au tout, est pourtant ce à quoi le tout est ontologiquement attaché. Le rapport de l'Un au multiple se résorbe en un conflit où il ne s'agit rien de moins que de déterminer qui, de l'Un ou du multiple, peut légitimement se maintenir dans l'être. Dans ce conflit qui anime l'islam, Hegel ne retient qu'une affirmation unilatérale: il faut préserver l'Un dans son être, et par conséquent anéantir l'être du multiple. Tout comme dans la Révolution jacobine, la conservation de l'absolu équivaut à la négation de toute détermination autre qu'absolue. Telle est la Terreur: au nom d'un certain réel, on en vient à nier

la réalité. Le souci de la maîtrise impose en effet à l'Un de détruire ce qui n'est pas Lui.

Dans le *Tawhid*²¹ exotérique, comme dans la phase ultime de la Révolution française, le principe auquel se suspend la réalité condamne cette réalité à l'apparence, ou encore à la mort. Incapable d'assumer tout "devenir suspect",²² la Terreur fait du monde fini un "être coupable" qu'il s'agit de tuer. La "furie du disparaître" est la conséquence d'une conception non organique du rapport de l'Un au multiple, de l'être à l'étant. Cette furie procède inévitablement d'une pensée mécanique qui se développe sur le mode de l'exclusivité, du "ou bien... ou bien". La "Révolution de l'Orient", comme la Révolution française, sous l'apparente bannière de l'établissement d'une totalité de droit, se résorbe en un dualisme de fait, dualisme entre le sens et ce qui advient au sens qui, dès lors qu'il est appréhendé dans l'*enthousiasme* objectivant, donne lieu à la Terreur, au "terrorisme" légal et institutionnel.

LES FORMES DE LA LIBERTÉ ISLAMIQUE ET RÉVOLUTIONNAIRE

L'islam et la Révolution jacobine ne peuvent être compris, selon Hegel, que dans la mesure où ils sont ramenés au principe qui les fonde et dont ils forment une représentation. En effet, l'Un absolu, comme la liberté absolue, investit le réel au point de se confondre avec lui et de lui dénier toute existence en propre. L'existant se

voit attaché à un Autre qui le fait être, mais dans lequel il ne se reconnaît que de manière abstraite. Cet Autre prend dès lors figure de réalité positive; c'est une Loi.

Finalement, l'auto-développement du *Tawhid* exotérique, comme celui du principe révolutionnaire, aboutit à l'établissement d'un ordre juridique. Dans l'islam littéraliste, Dieu est une loi à laquelle il s'agit de conformer l'ordre mondain. De même que la liberté absolue est ce "vide théorique" qui "instaure le vide pratique" des institutions, de même l'Un abstrait théorique se réalise et socialise dans des déterminations positives opaques et serviles. Islam et Révolution française sont exposés aux mêmes périls du littéralisme et du manque d'interprétation du principe. La Terreur et le *Tawhid* exotérique ne renvoient plus au principe ésotérique qui les fonde et les rend possibles. De cet ésotérique ils s'affranchissent, ce qui les condamne à la plus grande des aliénations, à la privation de toute dimension authentiquement spirituelle. Le principe devient un dogme sans signification, une autorité sans légitimité réelle. Il donne naissance à une nouvelle littéralité sans profondeur, devient ce maître devant lequel tout est esclave. Le discours religieux, s'il n'est qu'un discours positif de la maîtrise, devient un discours contre l'altérité, contre la différence. Celle-ci se voit condamnée par la Loi à la disparition, ou à la guillotine. De telle sorte que l'islam, à l'instar de la Révolution jacobine, s'abolit dans son triomphe; le succès politique ici équivaut à la mort du principe vivant et spirituel.

Hegel tire les conséquences éthiques et pratiques d'une lecture exotérique et littéraliste du principe, telle qu'elle apparaît dans l'islam fanatique et dans la Révolution jacobine. L'homme, libre parce réceptacle de la substance absolue, s'élève au-dessus de tout égoïsme, de toute singularité.²³ Il ne trouve plus en lui-même sa norme; celle-ci lui vient de l'absolu Maître et Loi, si bien que la liberté absolue se comprend elle-même comme servitude absolue.

Parce que la liberté islamique consiste, selon Hegel, à se confondre avec le principe absolu et transcendant, elle ne peut prétendre à l'action authentiquement morale. Il importe seulement que l'agir humain soit conforme à la loi divine, à la religion littérale, à la *Shari'a*. En effet, au principe, la volonté subjective islamique "se rapporte tout d'abord comme foi, confiance, obéissance".²⁴ En terre d'islam, les "prescriptions morales ont forme de loi", de telle sorte qu'a lieu la confusion de la moralité et de la légalité. La subjectivité en islam ne comprend pas la loi comme achèvement de l'aspiration morale individuelle, mais plutôt comme une "puissance extérieure";²⁵ autrement dit, elle n'est pas reconnue en soi. Comme le souligne Hegel, "tout ce qui est intérieur, caractère, conscience, liberté formelle n'existe pas (...)"²⁶ dans l'Orient musulman, de telle sorte que les lois ne s'y "exécutent que d'une manière extérieure, n'existant que comme droit coercitif".²⁷

Le triomphe du légalisme en terre d'islam, tout comme l'établissement de la Terreur révolutionnaire, désignent

ces tentatives impossibles de socialiser sans médiation la liberté la plus subjective ou singulière. Cette socialisation ne peut manquer de vider le principe absolu de sa signification première en le condamnant à devenir un rite, une simple pratique sociale. Ainsi, comme le montre Hegel, ce n'est qu'occasionnellement que le musulman a affaire au Dieu sublime; il est le plus souvent déterminé par des situations où la sublimité est reléguée derrière le souci d'intégration sociale et d'appartenance communautaire.

Une conscience qui se rapporte au principe absolu comme à l'Autre auquel il faut se soumettre se trouve inévitablement dans des attitudes "paradoxaes" qui la déchirent entre deux aspirations opposées mais tout autant légitimes. Telle est la conscience islamique selon Hegel. En effet, le musulman, d'un côté, se tient "dans une sublime élévation au-dessus des buts subjectifs, finis".²⁸ D'un autre côté, il se précipite, "avec une impulsion effrénée, dans la poursuite de tels buts".²⁹ L'incapacité islamique de concilier l'intuition de l'Un incorporel et la réalité de la détermination finie soumet l'homme à des attitudes génératrices d'anxiété, à des comportements convulsifs. La conscience islamique est bien, selon Hegel, une conscience schizophrène, prise entre l'ascétisme et le désir effréné de jouissance sensible.

C'est dans cette perspective qu'il faut appréhender les quelques analyses hégéliennes de l'immoralité islamique. L'immoralité doit en effet être comprise comme résultat de l'immoralisme, c'est-à-dire de la conception

qui dénie à la subjectivité, en tant que telle, toute autonomie. Le musulman, selon Hegel, quand il est confronté aux réalités finies, s'y plonge comme dans une masse absurde et agit de manière incohérente et excessive. Dès lors qu'il n'est plus tourné exclusivement vers l'Un transcendant -ce qui est sa destination première- dès lors que l'enthousiasme pour le Dieu abstrait se dissipe, le musulman tombe "dans la plus grande immoralité".³⁰ Celle-ci n'est pas une simple détermination psychologique mais résulte de la saisie proprement islamique des rapports entre Dieu et le monde. Cette saisie, faute d'épanouir la subjectivité, la condamne à des conflits insurmontables. En ce sens, la prétendue simplicité de l'Islam n'est que la solution beaucoup trop simple d'une religion qui par essence conduit aux plus grands paradoxes, tantôt le puritanisme, tantôt la licence, tantôt le "faste extravagant", tantôt l'"inconfort réel".

La conscience déchirée, mue par le désir de faire être ici et maintenant le devoir être, est négation de tout être-là. De conscience déchirée, elle devient donc une conscience fanatique. Nous rencontrons là un thème que Hegel n'a cessé de souligner dans ses analyses de la Terreur et de l'islam, saisi dans son objectivation historique. La pensée d'entendement, saisie dans ses formes éthiques et politiques, est conduite, selon un mouvement logique nécessaire, au fanatisme; elle prédispose à "se comporter à l'égard du concret en dévastateur et en destructeur".³¹ C'est la même "furie du disparaître"³² qui meut Robes-

Pierre et le musulman et qui se légitime par l'enthousiasme à faire valoir une idée abstraite. Celle-ci est posée comme telle et comme ce avec quoi la conscience doit se confondre. Cette confusion est précisément ce qui définit l'enthousiasme. Ce n'est pas, selon Hegel, au nom d'une médiatisation ou intériorisation réfléchie qu'agit le musulman ou Robespierre, mais d'une inspiration. Ainsi, le croyant ou le révolutionnaire, en tant qu'interprète, est porteur en soi de la vérité qui doit être dans tous les esprits. Si l'enthousiasme poétique s'appuie sur la stricte individualité de l'inspiration, l'enthousiasme pour une idée abstraite est plutôt la recherche de l'établissement d'une loi qui par définition transcende toute particularité. L'enthousiasme islamique, dans cette perspective, est un "enthousiasme abstrait qui, pour cette raison, embrasse tout, que rien ne retient, ni ne limite, qui n'a besoin de rien, (...)"³³ Il s'agit à proprement parler d'un enthousiasme fanatique qui détruit tout lien concret et provoque l'évanouissement de la particularité.

L'ordre fanatique soumet l'individu à l'alternative: être tout à l'Un, au principe, ou mourir. Ce rapport exclusif à l'absolu, tel est l'état d'esprit des révolutionnaires et des partisans de l'islam. Or, cette détermination subjective trouve, selon Hegel, dans la "secte des Assassins" son modèle originel.

Le fanatisme interdit à la conscience islamique toute appréhension positive du monde. Il conduit inévitablement à restreindre le développement de la dimension ob-

jective de l'esprit, à ne pas travailler à la fondation d'un sujet qui s'efforce de comprendre le réel et de l'élever à la science. Autrement dit, la conscience islamique ne peut aller "jusqu'à une culture concrète".³⁴

Assurément, Hegel fournit à la vision, commune à son époque, de l'islam selon le prisme de l'événement révolutionnaire, un fondement et une légitimité philosophiques. Pourtant, à la comparaison en règle de l'islam et de la Terreur, il assigne des limites fondamentales qui lui permettent en quelque sorte de creuser la distance entre les principes qui déterminent l'ère culturelle de l'Orient islamique et ceux de l'Occident chrétien. C'est que l'Occident, s'il connaît la Terreur, selon Hegel, la non médiation spéculative de l'absolu dans et par l'objectif, cela ne saurait être pourtant constitutif du mode d'être chrétien. La Terreur, dans cet ordre de pensée, n'est en effet qu'un moment, c'est-à-dire une crise ouvrant la voie à la réconciliation du principe avec la réalité. De telle sorte que si la Révolution française est ce moment fanatique de l'Occident, tout au moins ce fanatisme n'est-il, pour Hegel, qu'un fanatisme de forme. C'est que la Révolution a pour fondement un principe juste dont la réalisation appelle seulement des pratiques plus adéquates. Quant à l'islam, il apparaît à Hegel soumis à une Terreur constitutive, à la crise éternelle. Le fanatisme est ici de contenu et fomenté des attitudes nécessairement déterminées. Nulle relève de la Terreur ne semble possible en terre d'islam selon Hegel.

A quoi donc attribuer cette impossibilité? Pour Hegel, elle trouve sa justification dernière dans la compréhension islamique de Dieu. En fin de compte, c'est le refus de l'Incarnation qui condamne l'islam à des égarements éternels. Autrement dit, l'échec de la divinisation de l'homme que Hegel reconnaît dans l'incapacité islamique à penser le Dieu devenu homme a pour conséquence les agissements désordonnés d'une liberté qui se conçoit d'elle-même comme impossible.

NOTES

1. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin, Ed. Gans, 1837. Voir les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction de J. Gibelin, Paris: Vrin, 1987, quatrième partie, chapitre II ("le mahométisme"), p. 276.
2. La "renaissance orientale" est le titre d'un chapitre du *Génie des religions* de Quinet. Celui-ci analyse en ces termes la portée du phénomène intellectuel et culturel qui saisit alors l'Europe: "Voilà la grande affaire qui se passe aujourd'hui dans la philosophie. Le panthéisme de l'Orient, transformé par l'Allemagne, correspond à la renaissance orientale, de même que l'idéalisme de Platon, corrigé par Descartes, a couronné, au XVIII^e siècle, la renaissance grecque et latine." Cité par R. Schwab dans *La Renaissance orientale*, Paris: Payot, 1950, p. 18.
3. Goethe, *West-Östlicher Diwan*, 1819. Voir *Divan occidental-oriental*, Paris: Aubier montaigne-bilingue, 1969.
4. F. Schlegel, *Philosophie de l'histoire*, Paris: Parent-Desbarres, 1836, tome 1, p. 201.
5. F. Schlegel, *Philosophie de l'histoire*, tome 2, p. 83 sqq.
6. La renaissance orientale permet l'essor de la mythologie et de la philologie. Le développement de ces disciplines va donner naissance à l'idée indo-européenne. Ainsi, dès 1803, F. Schlegel met en avant le thème de la filiation directe entre langues persane et allemande; cette filiation montre, selon lui, que les

- deux peuples, allemand et persan, sont destinés à exprimer le monothéisme originel et authentique.
7. Sur Oelsner, voir les passages que lui consacre J. d'Hondt dans *Hegel secret*. Voir aussi J. Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, Paris: PUF, 1949, p. 63 sqq.
 8. J. Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, p. 70.
 9. Oelsner, *Des effets de la religion de Mohamed pendant les trois premiers siècles de sa fondation sur l'esprit, les moeurs et le gouvernement des peuples*, Paris: F. Schoell, 1810. Cet ouvrage est rédigé en français et publié en France.
 10. S. de Sacy, dans son *Exposé de la religion des Druzes*, s'intéresse aux politiques de l'islam. Cet intérêt doit être compris dans le contexte d'une réaction contre la révolution.
 11. Hammer Purgstall, *Geschichte der Assasinen aus morgenländischen Quellen*, Stuttgart, 1818. La première traduction et publication en français de cet écrit a lieu en 1833. Voir Hammer Purgstall, *Histoire de l'ordre des Assassins*, Paris: Club français du livre, 1961. L'œuvre de Hammer Purgstall est publiée après les *Mémoires sur les Assassins* de S. de Sacy qui paraissent en 1809.
 12. C'est ce que souligne B. Lewis dans *Les Assassins, terrorisme et politique dans l'Islam médiéval*, Paris: Editions complexes, 1982, p. 47.
 13. B. Lewis, *op. cit.*, p. 45.
 14. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin, 1837. Voir les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, quatrième partie, chapitre II, p. 275.
 15. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 275.
 16. Hegel, *ibid.*, introduction, "le fondement géographique de l'histoire universelle", p. 76.
 17. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, II, 2 ("la religion déterminée, les religions de l'individualité spirituelle", introduction), Paris: Vrin, 1972, p. 9.
 18. Hegel, *ibid.*, II, 2, p. 10.
 19. Hegel, *ibid.*, "l'esprit, les Lumières", p. 390.
 20. Nous reprenons les analyses de Henry Corbin. Voir *Le Paradoxe du monothéisme*, Paris: l'Herne, 1981.

21. Il s'agit du mot arabe qui désigne le dogme de l'unicité absolue de Dieu. Ce dogme est au principe de la profession de foi islamique.
22. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, "la liberté absolue et la terreur", p. 395.
23. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 277.
24. Hegel, *ibid.*, introduction, p. 83.
25. Hegel, *ibid.*, "première partie: le monde orientale", p. 89.
26. Hegel, *ibid.*, p. 89.
27. Hegel, *ibid.*, p. 89.
28. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, traduction B. Bourgeois, III — Philosophie de l'esprit, Add. paragraphe 393, Paris, Vrin, 1988, p. 419.
29. Hegel, *ibid.*, p. 419.
30. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 278.
31. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 276.
32. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 394.
33. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 277.
34. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III — Philosophie de l'esprit, Add. paragraphe 393, p. 419.