

Naturalisation des croyances, religion naturelle et histoire naturelle de la religion : le statut du fait religieux dans *L'Esprit des lois*¹.

La question des rapports entre religion et politique dans l'œuvre de Montesquieu a fait l'objet d'analyses convergentes. La question n'est pas de savoir si le philosophe propose une *critique* virulente des religions, encore moins de dévoiler, sous les ressorts de l'art d'écrire, la teneur de ses croyances en invoquant la réfutation des athées incarnés dans les figures sulfureuses de Hobbes ou Spinoza ainsi que d'importantes *Pensées* sur l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme². Par-delà la critique de la superstition, de la dénonciation des maux suscités par le Christianisme et le Mahométisme au regard du paganisme³, ou de la remise en cause de la divinité de l'Écriture sainte⁴ et de la véracité des miracles⁵, il s'agit plutôt de prendre la mesure du « machiavélisme » de Montesquieu et de l'évolution qu'il subit après la *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* – de la manipulation rusée ou de l'instrumentalisation des croyances à une théorie du bon usage de la religion en vue

¹ « Naturalisation des croyances, religion naturelle et histoire naturelle de la religion : le statut du fait religieux dans *L'Esprit des lois* », dans *Montesquieu, l'Etat et la Religion*, J. Ehrard éd., Actes du colloque de Sofia, 6-8 octobre 2005, Sofia, Editions Iztok-Zapad, 2007, p. 40-109.

² C'est la démarche de nombreux commentateurs, qui tentent de déterminer les intentions ou les croyances réelles de l'auteur. Voir par exemple R. Shackleton, « La religion de Montesquieu », in *Actes du Congrès Montesquieu (23-26 mai 1955)*, Bordeaux, 1956, p. 287-294, in *Essays on Montesquieu and the Enlightenment*, D. Gilson et M. Smith éd., Oxford, Voltaire Foundation, 1988, p. 109-116 ; *Montesquieu. Une biographie critique (1961)*, trad. J. Loiseau, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1977, p. 263-277. Voir également M. Régaldo, *Montesquieu et la religion*, Bordeaux, Académie Montesquieu, 1998. Sur la « tentation athée » de Montesquieu dans ses *Pensées*, voir D. de Casabianca, « Des objections sans réponses ? A propos de la « tentation » matérialiste de Montesquieu dans les *Pensées* », *Revue Montesquieu*, n° 7, 2003-2004, p. 135-156.

³ Voir *Lettres persanes* (désormais *LP*), passim, et certaines *Pensées* : « Le monde n'a plus cet air riant qu'il avait du temps des Grecs et des Romains. La religion était douce et toujours d'accord avec la nature. Une grande gaieté dans le culte était jointe à une indépendance entière dans le dogme. Les jeux, les danses, les fêtes, les théâtres, tout ce qui peut émouvoir, tout ce qui fait sentir, était du culte religieux (...) Aujourd'hui, le Mahométisme et le Christianisme, uniquement faits pour l'autre vie, anéantissent toute celle-ci ? Et, pendant que la religion nous afflige, le despotisme, partout répandu, nous accable » (*Pensées*, n° 1606). La charité chrétienne n'apporte rien : « On voit avec plaisir que la charité chrétienne n'exige rien de nous que ce que les Païens sentaient que l'humanité et l'amour du bien commun exigeait d'eux » (n° 924). D'autres *Pensées* sont plus délicates à interpréter (voir par exemple la n° 416).

⁴ L'Ancien Testament est un bon témoignage historique de la vie et des mœurs des Patriarches (*Pensées*, n° 1338). Sur la critique du récit biblique dans les *Pensées*, voir P. Kra, « La religion dans les *Pensées* de Montesquieu », *Revue Montesquieu*, n° 7, 2003-2004, p. 101-111.

⁵ « L'idée des faux miracles vient de notre orgueil, qui nous fait croire que nous sommes un objet assez important pour que l'Être suprême renverse pour nous toute la nature... » (*Pensées*, n° 22). On trouve dans l'œuvre de Montesquieu de nombreux exemples de cette critique très classique (voir à propos du miracle de Saint-Janvier à Naples).

des fins immanentes de la société civile. Sur ce point, les travaux de L. Bianchi⁶, de B. Binoche⁷, de S. Cotta⁸, de R. Kingston⁹, de F. Markovits¹⁰ et d'autres exégètes¹¹ sont parfaitement concluants : la religion, pour peu que son pouvoir soit lui-même modéré, peut contribuer à la *modération* du pouvoir politique.

Or en deçà de cette réflexion sur les rapports entre religion et politique, l'analyse originale des croyances à laquelle procède Montesquieu n'a fait l'objet, à ce jour, d'aucune interprétation approfondie. En quel sens *L'Esprit des lois* invente-t-il une *histoire naturelle* des religions, en quel sens renouvelle-t-il la problématique classique de la *religion naturelle* ? Cette contribution se propose de montrer que Montesquieu, au même moment que Hume, élabore une théorie de l'*intensité* et de l'*efficacité* des croyances, une rationalisation du fait religieux par identification de ses *causes* et de ses *effets*. La réflexion sur le statut de l'accusation portée contre le philosophe par ses censeurs (Montesquieu serait « sectateur de la religion naturelle ») doit dès lors être réexaminée : si l'on trouve un écho de la volonté de se déprendre des querelles théologiques par la réduction de la religion à la pratique des devoirs sociaux dans les *Lettres persanes*, si l'on observe dans les *Pensées* la volonté d'établir une histoire naturelle des religions qui suit les progrès de l'esprit humain ou l'histoire naturelle de l'âme, *L'Esprit des lois* propose une toute autre histoire naturelle de la religion qui, à l'instar de Mandeville et de Hume¹², remonte à l'enracinement des croyances dans la nature de l'homme. Ainsi ne saurait-on s'en tenir à une conception de la religion

⁶ Voir L. Bianchi, « Histoire et nature : la religion dans *L'Esprit des lois* », in *Le Temps de Montesquieu*, M. Porret et C. Volpilhac-Auger éd., Genève, Droz, 2002, p. 289-304 ; « Leggi divine e leggi umane. Note sulla religione nel libro XXVI dell'*Esprit des lois* », in *Libertà, necessità e storia. Precorsi dell'*Esprit des lois* di Montesquieu*, D. Felice éd., Naples, Bibliopolis, 2003, p. 243-275 ; « Montesquieu e la religione », in *Leggere l'*Esprit des lois*. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, D. Felice éd., Naples, Liguori, 1998, p. 203-227.

⁷ « La question n'est pas de savoir si le christianisme doit être *in abstracto* condamné ou loué ; elle est d'évaluer les usages qui ont pu ou peuvent en être faits. Or l'on peut en user bien et tel est le cas lorsqu'il sert, notamment, à juguler le despotisme, ce pourquoi on peut le dire plus adéquat aux gouvernements modérés que la religion mahométane (XXIV, 3). Mais l'on peut tout aussi bien en user mal et tel est le cas lorsqu'il usurpe la fonction législative de l'Etat et prétend énoncer des lois divines là où il devrait s'en tenir à de simples conseils, c'est-à-dire à des injonctions de la charité dont le caractère doit demeurer strictement moral » (B. Binoche, *Introduction à « De l'esprit des lois » de Montesquieu*, Paris, P.U.F., 1998, p. 320)

⁸ Dans une remarquable synthèse, S. Cotta distingue la posture théorique de Montesquieu (celle du sociologue politique) de celle d'autres Philosophes des Lumières, plus unilatéralement critiques (« La funzione politica della religione secondi Montesquieu », *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, n° 43, 1966, p. 582-603). Selon lui, trois axes majeurs parcourent l'œuvre. *Primo*, la religion comme instrument de pouvoir ; *secundo*, la religion comme élément de consolidation des régimes politiques ; *tertio*, la religion comme source de liberté, qu'il s'agisse à titre de pouvoir intermédiaire de modérer le pouvoir du prince ou de constituer un « frein » à sa cruauté.

⁹ R. Kingston souligne que Montesquieu ne pense pas la religion comme une croyance « privée », mais comme une forme possible de régulation des conduites dans la sphère publique (« Montesquieu on Religion and the Question of Toleration », in *Montesquieu's Science of Politics*, D. Carrithers, M. Mosher et P. Rahe éd., Lanham, Bulder, New York, Oxford, Rowman & Littlefield, 2001, p. 375-408, ici p. 392). Voir « Montesquieu, Locke et la Tolérance religieuse », in *Actes du Colloque international de Bordeaux 1998*, Académie de Bordeaux, 1999, p. 225-234.

¹⁰ F. Markovits, « Montesquieu : l'esprit d'un peuple, Une histoire expérimentale », in *Former un nouveau peuple ?*, J. Boulad-Ayoub éd., Presses Universitaires de Laval, L'Harmattan, 1996, p. 207-236 ; repris dans *Lectures de « L'Esprit des lois »*, C. Spector et T. Hoquet éd., Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2004, p. 65-99 en partic. p. 81-84.

¹¹ Voir aussi R. B. Oake, « Montesquieu's Religious Ideas », *Journal of the History of Ideas*, n° 14, 1953, p. 548-560 ; P. M. Masterson, « Rights, Relativism and Religious Faith in Montesquieu », *Political Studies*, n° 22, 1981, p. 204-216 ; P. Kra, « Religion in Montesquieu's « *Lettres persanes* » », *SVEC*, vol. LXXII, 1970.

¹² Voir Mandeville, *La Fable des abeilles*, trad. L. et P. Carrive, Paris, Vrin, t. II, 1991, Cinquième Dialogue, en partic. p. 179-183 ; Hume, *L'Histoire naturelle de la religion, et autres essais sur la religion*, introduction, traduction et notes de M. Malherbe, Paris, Vrin, 1971 (ce dernier texte est postérieur à *L'Esprit des lois*).

naturelle comme produit d'un « sentiment intérieur »¹³, de la lumière naturelle¹⁴ ou de motifs rationnels de croire¹⁵. La naturalisation des croyances ne se fonde pas sur l'argument souvent invoqué par les partisans de la religion naturelle – la croyance nécessaire dans l'idée de *dessein*, au regard de l'observation de l'ordre du monde, permettant de prouver l'existence d'une intelligence suprême à son origine¹⁶. Elle propose d'analyser la croyance en terme de « sentiment », si bien que la religion s'ancre à la fois dans des « motifs réprimants » et dans des « motifs d'attachement », selon les deux modalités de la crainte et de l'amour. Le paradoxe fondateur est là : Montesquieu ne se contente pas d'une *sociologie des religions* qui fait abstraction de la question de la nature de l'homme et des besoins de l'âme¹⁷, ni d'une *politique de la religion* qui l'examine du point de vue des « intérêts politiques » (le bien de la société civile plutôt que le salut, l'utilité sociale des dogmes plutôt que leur valeur de vérité) ; il propose, en amont, une théorie de la religion fondée sur la nature de l'homme elle-même conçue *en situation*.

I. Histoire naturelle de la religion et histoire naturelle de l'esprit

Dans quelle mesure Montesquieu suit-il la voie du déisme ou de la « religion naturelle » largement empruntée par son siècle¹⁸ ? Depuis son origine stoïcienne, la réflexion sur la religion naturelle pose le principe du *consentement universel* autour de l'idée de Dieu, dégage un invariant commun aux différentes religions ou propose un *credo* minimum

¹³ Montesquieu évoque cette hypothèse du « sentiment intérieur » à propos de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme : « Les théologiens soutiennent qu'il n'y a point d'athées de sentiment. Mais peut-on juger de ce qui se passe dans le cœur de tous les hommes ? L'existence de Dieu n'est pas une vérité plus claire que celles-ci : l'homme est composé de deux substances ; l'âme est spirituelle. Cependant, il y a des nations entières qui doutent de ces deux vérités. C'est que notre sentiment intérieur n'est pas le leur, et que l'éducation l'a détruit. Il est vrai que ce sont des vérités claires ; mais il y a des aveugles. Ce sont des sentiments naturels ; mais il y a des gens qui ne sentent point » (*Pensées*, n° 64).

¹⁴ Même si là encore, cette dimension n'est pas absente : la « Très humble remontrance » évoque « les inspirations que leur ont données [à ce qui sont jugés impies] ceux que la loi naturelle et les lois de tous les peuples leur apprennent à respecter comme des dieux » (*EL*, XXV, 13). Voir aussi les textes de la *Défense* cités plus bas.

¹⁵ Le caractère « consolant » de la religion chrétienne fait partie de ces « motifs », du moins pour le Montesquieu de l'époque du *Traité des devoirs* : « Faisons un effort pour arracher de notre cœur l'idée de Dieu ; secouons une bonne fois ce joug que l'erreur et le préjugé ont mis sur la Nature humaine ; affermissons-nous bien dans la pensée que nous ne sommes plus dans cette dépendance. Voyons quels seront nos succès ! Dès ce moment, nous perdrons toutes les ressources de l'adversité, celles de nos maladies, de notre vieillesse, et (ce qui est encore plus), celles de notre mort [...] S'il n'est pas bien sûr qu'il n'y ait point de Dieu, si notre philosophie a pu nous laisser là-dessus quelque doute, il faut espérer qu'il y en a un ». L'argument est utilisé, en particulier, contre Spinoza interprété en un sens matérialiste - il chercherait à nous flatter de l'idée que nous ne sommes qu'une modification de la matière » (« Continuation de quelques *Pensées* qui n'ont pu entrer dans le « Traité des Devoirs », *Pensées*, n° 1266).

¹⁶ On citera ici deux pensées décisives sur l'argument du *dessein* employé contre les athées, la pensée n° 1096 (analysée par D. de Casabianca) et la *Pensée*, n° 511 : « Il y a deux ou trois arguments qui pressent les athées et auxquels il est impossible de bien répondre, mais ils font tous leurs efforts pour les éluder : 1° celui tiré de la perfection et de l'économie de l'univers [...] 2° disent-ils, la difficulté est bonne à faire un Cartésien, non à ceux qui admettent une matière infinie qui se modifie de toute éternité pendant laquelle il a dû se former des animaux qui pouvaient conserver leur espèce et d'autres qui ne pouvaient pas la conserver, lesquels n'ont point paru ou été remarqués dans le monde. Il me semble que, là, on peut nier et leurs principes et leurs conséquences ».

¹⁷ Que l'on s'en réjouisse (L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, P.U.F., 1959, chap. 1), ou qu'on le déplore (P. Manent, *La Cité de l'homme* (1995), Paris, rééd. Champs Flammarion, 1997, p. 91-94).

¹⁸ Selon P. Hasard, la religion naturelle se définit comme une religion sans ministres du culte, sans rites ni sacrements, sans obligation de se rendre dans les lieux de culte. L'Écriture sainte n'a plus de valeur naturelle ; ainsi se trouve remise en cause la véracité de la Révélation. P. Hasard souligne que le déisme s'exprime en Angleterre sur la place publique : Toland le porte jusqu'à son plus haut point ; Bentley, Berkeley, Clarke, Butler, Warburton défendent contre lui la religion révélée (*La Crise de la conscience européenne*, Paris, Fayard, 1961, troisième partie, chap. 2 : « le déisme et la religion naturelle »).

destiné à assurer l'unité des croyants et la paix civile malgré la diversité des dogmes et des cultes. Si l'histoire des conceptions de la religion naturelle est longue depuis le *De natura deorum* de Cicéron¹⁹, Grotius introduit une rupture en associant la religion naturelle à une croyance universelle, naturelle et nécessaire à tous les êtres raisonnables : l'idée d'un *credo minimum* (propositions dogmatiques sur Dieu, l'ordre du monde, la liberté humaine, la destination de l'âme) s'articule alors, sur le plan pratique, à la défense d'un culte intérieur ainsi qu'à la définition de la vertu par la réciprocité. Afin d'éviter les querelles dogmatiques, la religion naturelle réduit les dogmes à un nombre restreint d'articles fondamentaux concernant l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la rétribution dans une vie future, résumant les devoirs envers la divinité à la justice et à la charité envers les hommes. Dès lors, le statut de la religion naturelle demeure sujet à controverses : est-elle originaire ou résulte-t-elle d'un processus graduel d'épuration ? Constitue-t-elle une ébauche à partir de laquelle penser les religions révélées ou le fond commun aux religions historiques²⁰ ? Est-elle une religion primitive échappant aux controverses des doctes, matrice des religions positives, ou une religion rationnelle, sans mystères ni miracles, réduisant le culte à une pratique intérieure et les devoirs envers Dieu aux devoirs envers autrui ? S'agit-il d'une religion des simples ou d'une religion des philosophes, réduite à une croyance rationnelle et abstraite ? Enfin, est-elle l'ébauche du christianisme qui en serait l'accomplissement et la vérité ou peut-elle servir de machine de guerre contre lui, dans l'esprit du libertinage érudit ? Au XVIII^e siècle, la démonstration de l'universalité de la croyance en l'existence de Dieu (eu égard au consentement unanime des peuples, y compris sauvages, eu égard aux liens possibles entre les religions, y compris chrétienne et chinoise) s'accompagne d'une grande diversité des conceptions de la religion naturelle²¹. Mais nombreux sont les interprètes contemporains qui datent de Hume la rupture majeure consistant à prendre en compte la dimension originairement passionnelle des croyances ainsi que la nécessité d'établir une *genèse* du sentiment religieux à partir de l'observation de la nature humaine : à l'idée de consensus universel relatif à quelques articles de foi fondamentaux nécessaires au salut, Hume substituerait une histoire naturelle des religions²². Ainsi s'opèrerait le déplacement d'une problématique de la rationalité (qui fait de la religion naturelle le noyau rationnel de vérité commun à toutes les religions existantes) vers une généalogie des affects qui donnent naissance aux différentes formes de religion à partir d'un même « besoin de croire » ; à une réflexion sur la *vérité* des croyances se substituerait une analyse de leur *intensité* et de leur *utilité* ; dans l'esprit de la philosophie expérimentale, ce sont les causes et

¹⁹ Voir J. Lagrée, *La Religion naturelle*, Paris, P.U.F., 1991, qui insiste sur l'influence de la présentation du système stoïcien donnée par Juste Lipse dans le *Manuduction Stoïcorum* et dans la *Psychologia stoïcorum*, ainsi que sur les thèses d'Erasme.

²⁰ J. Lagrée souligne qu'il reste cependant en suspens une question majeure : la religion naturelle « est-elle découverte à titre de donnée immédiate de la conscience, au terme d'un raisonnement, ou d'une enquête historique ? Résulte-t-elle d'un processus d'épuration de la superstition ? Et du même coup constitue-t-elle une étape historique, archaïque ou future, de l'histoire des religions ou bien encore le noyau, le fondement ou l'infrastructure rationnelle de toute religion authentique ? Il y a là une véritable ligne de démarcation entre les apologistes du christianisme qui font de la religion naturelle une étape, une ébauche du christianisme, lequel en constitue l'accomplissement et la vérité, et les défenseurs de la liberté de pensée qui, même lorsqu'ils reconnaissent dans le christianisme, épuré de la superstition, la forme la meilleure de religion, vient plutôt dans une religion réduite à sa forme minimale le moyen de défendre la liberté du laïc et du citoyen » (*La Raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991, p. 31).

²¹ Buffier, jésuite lockien, joue ici un rôle crucial, en établissant le consentement universel malgré le sensualisme (la critique de l'innéisme) et en tentant de montrer que le christianisme accomplit la religion naturelle (qui suffit pratiquement au bonheur des hommes). Voir J. Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle* (1963), rééd. Paris, Albin Michel, 1994, chap. VII : « Nature et Religion ».

²² J. Lagrée, *La Religion naturelle*, *op. cit.*, p. 69-75.

les effets des religions qui doivent désormais être explorés – leur *origine* dans la nature humaine confrontée à certaines circonstances plus que leur *fondement* en raison²³.

Or avant Hume mais aussi avant *L'Esprit des lois*, Montesquieu semble bien explorer diverses voies possibles susceptibles d'être décrites dans les termes de la « religion naturelle ». Dans les *Lettres persanes* d'abord, la violente satire des grands monothéismes conduit à préférer la morale aux dogmes et aux cérémonies et à envisager de se passer d'intermédiaires et de prêtres. Plutôt que d'engendrer des querelles byzantines (l'intolérance pouvant conduire à des guerres civiles), la religion doit inciter à obéir aux lois, à aimer les hommes, en un mot à « observer les règles de la société, et les devoirs de l'humanité », moyen censément le plus sûr de « plaire à la divinité »²⁴. Montesquieu ne se contente pas de ridiculiser les superstitions des cultes (surtout catholique et musulman), dans l'esprit de Voltaire ; il défend l'idée d'un *credo* minimum fondé sur le respect d'une éthique universaliste, expression rationnelle des principes de la morale : l'amour de Dieu n'a d'autre contenu que l'amour des hommes, les devoirs envers la divinité sont réduits aux devoirs de charité et d'humanité, l'obéissance à la loi divine à l'obéissance aux lois des hommes²⁵. Dans un autre registre, *L'Esprit des lois* réaffirmera le primat de la pratique de la vertu, qu'elle soit morale ou politique : outre l'éloge des Stoïciens et de Julien l'Apostat²⁶, on y découvre l'éloge d'une morale naturelle conforme à la nature²⁷ et l'affirmation de « l'écrivain politique » selon laquelle « la religion et les lois civiles doivent tendre principalement à rendre les hommes bons citoyens » (XXIV, 14).

Cependant, cette conception de la religion naturelle comme religion morale épurée, sans mystères ni cérémonies, n'est pas la seule en présence dans l'œuvre de Montesquieu. Dans l'une de ses *Pensées*, le philosophe esquisse une forme d'histoire naturelle des religions

²³ Voir M. Malherbe, introduction à Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*, traduction et commentaire de M. Malherbe, Paris, Vrin, 2005 et à *L'Histoire naturelle de la religion, et autres essais sur la religion, op. cit.*

²⁴ *Lettres persanes*, XLIV (46), in *Œuvres complètes de Montesquieu*, édition dirigée par J. Ehrard et C. Volpilhac-Auger, Oxford, Voltaire Foundation, Naples, Istituto per gli Studi Filosofici, 2004, t. I, p. 248-250. Ce point évoqué par Usbek suscitera l'indignation de l'abbé Gaultier qui refuse que toute religion puisse être « indifférente » pourvu que l'on y remplisse les devoirs de la société et que l'homme n'ait besoin que de lui-même pour plaire à Dieu (*Les Lettres persanes convaincues d'impiété* (1751), cité dans *Montesquieu. Mémoire de la critique*, C. Volpilhac-Auger éd., Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, 2003, p. 207). L'ensemble de la critique de l'abbé, qui accuse l'auteur des *Lettres persanes* de spinozisme et d'impiété, mérite d'être considéré afin de mesurer le caractère subversif du texte de Montesquieu.

²⁵ *Ibid.* Ainsi se trouve établi le primat de la morale sur le dogme, de la pratique sur la théorie : « On dispute sur le Dogme, on ne pratique point la Morale. C'est qu'il est difficile de pratiquer la Morale et très aisé de disputer sur le Dogme » (*Pensées*, n° 481).

²⁶ « Elle seule [la secte stoïque, considérée comme une secte religieuse] savait faire les citoyens ; elle seule faisait les grands hommes ; elle seule faisait les grands empereurs. Faites pour un moment abstraction des vérités révélées ; cherchez dans toute la nature, et vous n'y trouverez pas de plus grand objet que les Antonins ; Julien même, Julien (un suffrage ainsi arraché ne me rendra point complice de son apostasie), non, il n'y a point eu après lui de prince plus digne de gouverner les hommes. Pendant que les stoïciens regardaient comme une chose vaine les richesses, les grandeurs humaines, la douleur, les chagrins, les plaisirs, ils n'étaient occupés qu'à travailler au bonheur des hommes, à exercer les devoirs de la société : il semblait qu'ils regardassent cet esprit sacré qu'ils croyaient être en eux-mêmes, comme une espèce de providence favorable qui veillait sur le genre humain » (*EL*, XXIV, 10).

²⁷ Il s'agit du chapitre consacré à l'accord des lois de la religion et des lois de la morale : « Dans un pays où l'on a le malheur d'avoir une religion que Dieu n'a pas donnée, il est toujours nécessaire qu'elle s'accorde avec la morale ; parce que la religion, même fautive, est le meilleur garant que les hommes puissent avoir de la probité des hommes. Les points principaux de la religion de ceux de Pégu sont de ne point tuer, de ne point voler, d'éviter l'impudicité, de ne faire aucun déplaisir à son prochain, de lui faire, au contraire, tout le bien qu'on peut. Avec cela ils croient qu'on se sauvera dans quelque religion que ce soit ; ce qui fait que ces peuples, quoique fiers et pauvres, ont de la douceur et de la compassion pour les malheureux » (*EL*, XXIV, 8 ; voir XXIV, 9). Il est remarquable que Montesquieu utilise ici des exemples de morale « païenne » et non les Dix commandements.

à partir de la formation graduelle des idées, sachant que les hommes ne généralisent que progressivement leurs idées, acquérant l'idée de matière bien avant celle d'esprit. Telle est la raison pour laquelle le paganisme, qui correspond à l'enfance de l'humanité, est nécessairement idolâtre. La conception de Dieu comme esprit infini, être unique, simple et spirituel, gouvernant immédiatement l'univers ne put advenir que tard dans l'histoire de l'humanité :

Et quand la connaissance des choses sensibles les élevait jusqu'à leur auteur, elle ne pouvait leur donner que l'idée d'un ouvrier, qui avait fabriqué le monde, à peu près comme un artisan compose une machine, et les Cieux, qui annoncent la gloire du Créateur, ne leur pouvaient point faire connaître sa nature. C'était par le ministère des sens que l'homme s'était persuadé de l'existence de Dieu ; c'était aussi par eux qu'il croyait devoir juger de son essence.

Quand l'homme eut une fois reçu ce principe que Dieu était matériel, il n'en resta pas là, et l'imagination se porta naturellement à déterminer sa figure. Il jugea que la beauté devait être un de ses principaux attributs, et, comme l'homme ne trouve rien de plus beau que lui-même, il eût cru faire tort à la Divinité, s'il lui avait donné une autre figure que la sienne²⁸ [...]. D'ailleurs, comme la raison doit être un des principaux attributs de Dieu, et que les sens semblent nous dire qu'il n'y a que les substances qui ont une figure humaine qui soient raisonnables, ils lui donnèrent facilement une manière d'être de laquelle ils croyaient que la raison était inséparable²⁹ [...]. Ce ne sont point des raisonnements de la philosophie, mais de la nature ; des raisonnements qui se forment dans les sens et l'imagination, dont tous les hommes sont la dupe, et qu'on peut appeler les véritables fruits de l'enfance.

Les hommes, accoutumés à juger par ce qu'ils voyaient, de ce qu'ils ne voyaient pas, n'eurent pas plus de peine à se mettre dans l'esprit qu'il y avait dans les dieux une différence de sexe. Tous ces raisonnements se faisaient sans attention : l'esprit s'y accoutumait à mesure que le corps avançait en âge. Ainsi il ne faut pas s'étonner si la religion païenne, telle qu'elle était, se répandait par tout l'univers, et ne laissa aux adorateurs du vrai Dieu qu'un petit coin de terre. Chaque homme, qui était idolâtre avant d'être raisonnable, y apportait en naissant une meilleure disposition ; ce qui la faisait regarder comme une religion naturelle, que la naissance même avait produite dans l'homme, avant l'éducation.

Mais, pour mieux reconnaître ceci, jugeons des idées des Païens par nos idées, et de leur situation par la nôtre. Quelle peine n'avons-nous pas, avec les secours de la foi et de la philosophie, de nous faire à l'idée d'un Esprit infini, qui gouverne l'univers ? Il est vrai que, par une sérieuse attention, nous pouvons vaincre la résistance de nos sens. Mais, si nous y prenons garde, ils se révoltent aussitôt et rentrent dans leurs premiers droits. Tantôt ils nous peignent un vénérable vieillards ; tantôt une colombe. Etrange faiblesse de l'homme, que la force même de la foi ne saurait vaincre.

Quand les Païens furent tombés dans cette opinion que Dieu avait un corps comme les hommes, ils ne purent en rester là. La multiplicité des dieux était une suite trop naturelle de leurs principes. Il leur était impossible d'imaginer un Dieu simple, unique, spirituel, qui est partout, qui voit tout, qui remplit tout. Ils ne pouvaient, cependant, refuser à l'instinct de nature de reconnaître un Dieu, bien que matériel, qui régit et gouvernât l'univers, et cette connaissance les jetait infailliblement dans l'opinion de la multiplicité des dieux (*Pensées*, n° 1946).

Dans cette histoire qui expose la genèse du paganisme polythéiste (le caractère corporel des dieux, leur multiplicité qui en est la suite « naturelle »), la religion dite « naturelle » apparaît donc comme un *moment* dans l'éducation de l'homme et dans son aptitude à appréhender les choses spirituelles indépendamment de leur incorporation matérielle. Le polythéisme anthropomorphe est l'expression de « l'instinct de nature » qui reconnaît l'existence d'un Dieu mais s'avère incapable de s'élever à l'abstraction d'un être infini gouvernant immédiatement le monde : ainsi l'opinion de la matérialité du divin a-t-

²⁸ Montesquieu convoque le point de vue l'épicurien Velleius dans Cicéron (livre Ier, *De Natura Deorum*) : « Or, quelle est la forme qui puisse être plus belle que celle de l'homme, soit qu'on envisage l'assortiment de ses membres et la proportion de ses traits ? [...] Or, si de tous les êtres animés, la figure de l'homme est la plus belle, Dieu, qui est un être animé, a certainement cette forme la plus belle de toutes ».

²⁹ Montesquieu cite à nouveau le *De Natura Deorum*, I, 18 : « Puisqu'il est évident que les Dieux sont heureux sans la vertu, que la vertu ne saurait se trouver qu'avec la raison, ni la raison hors de la forme humaine, il faut nécessairement reconnaître que la forme humaine est celle des Dieux ».

elle pour suite « naturelle » celle de la pluralité des dieux. Il faut ajouter que ce principe, quoique acquis (résultant d'une histoire de l'esprit humain et d'une formation graduelle de ses idées), a semblé naturel à des hommes inconscients du processus d'acquisition du savoir. Si la religion primitive et idolâtre a pu paraître « naturelle », c'est au sens où cette religion correspondant à l'esprit de l'homme doté d'une faible capacité d'abstraction a été interprétée comme innée, antérieure à toute éducation. En ce sens, la religion dite naturelle peut relever d'une fausse croyance, sinon d'une imposture – croyance en l'innéité là où ne peut exister qu'une genèse sensualiste des idées et une formation empirique des jugements³⁰.

Tel est le point commun entre la conception rousseauiste de la religion naturelle présentée au cœur de *L'Emile*, dans la Profession de foi du Vicaire savoyard, et celle de Montesquieu³¹ : d'accord avec Locke pour critiquer l'innéisme et envisager la genèse empiriste des connaissances, les deux philosophes en tirent néanmoins les conséquences du point de vue d'une histoire naturelle des religions qui exclut l'adoption, chez les enfants ou les peuples sauvages, d'un christianisme *raisonnable*³². Dans la Pensée n° 1946, Montesquieu reprend également, dans le sillage du *De Natura Deorum*, l'argument classique de la preuve de l'existence de Dieu par la contemplation de l'ordre du monde, qui appelle une intelligence suprême ou une cause intentionnelle – l'argument du *dessein*, que Cicéron avait opposé à Lucrèce et que Rousseau, à son tour, opposera à Diderot et aux matérialistes de son temps³³. Il reste que le refus de l'argument épicurien selon lequel l'ordre procède de la

³⁰ Sur cette conception de l'éducation comme acquisition des idées, voir l'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*. Sur l'histoire naturelle de l'âme chez Montesquieu, voir le travail remarquable de D. de Casabianca dans sa thèse intitulée *Le Sens de l'esprit. Les sciences et les arts : formation du regard dans « L'Esprit des lois »*, Université d'Aix-Marseille I, 2002, t. II, p. 553-568; et C. Spector, « Montesquieu et la métaphysique dans les *Pensées* », *Revue Montesquieu*, n° 7, 2003-2004, p. 113-134. Chez Montesquieu, l'âme compose des rapports en élaborant ce qu'elle sent. Comme le rappelle l'*Essai sur le goût*, il est impossible d'abstraire l'esprit des sens : lorsque l'âme « voit une chose, elle la sent ; et il n'y a pas de choses si intellectuelles qu'elle ne voie ou qu'elle ne croit voir, et par conséquent qu'elle ne sente » (*Goût*, in *OC*, t. III, p. 1243). L'âme reste ancrée dans le corps, elle ne peut penser que par l'intermédiaire des organes des sens (*Pensées*, n° 798); l'esprit se structure dans l'activité même de mise en rapport qui l'ancre dans le sensible

³¹ Nous n'entrerons pas ici dans les débats sur l'identification de Rousseau et du Vicaire. Ce qui importe est que Rousseau propose une histoire naturelle des religions très proche de celle de Montesquieu : « Ce mot *esprit* n'a aucun sens pour quiconque n'a pas philosophé. Un esprit n'est qu'un corps pour le peuple et pour les enfants [...] Voilà pourquoi tous les peuples du monde, sans excepter les Juifs, se sont faits des Dieux corporels. Nous-mêmes, avec nos termes d'esprit, de Trinité, de personnes, sommes pour la plupart de vrais anthropomorphites » (*Emile*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. IV, 1969, livre IV, p. 552). *L'Emile* expose ensuite les raisons pour lesquelles l'homme a rempli l'univers de Dieux sensibles et pourquoi le polythéisme a nécessairement été la première religion, et l'idolâtrie le premier culte : « Ils n'ont pu reconnaître un seul Dieu que quand, généralisant de plus en plus leurs idées, ils ont été en état de remonter à une première cause, de réunir le système total des êtres sous une seule idée, et donner un sens au mot substance, lequel est au fond la plus grande des abstractions » (p. 553). Rousseau, en ce sens, critique Locke, en montrant que sa méthode, par anticipation, conduit paradoxalement au matérialisme (*Quelques pensées sur l'éducation*, trad. G. Compayré, Paris, Vrin, 1966, sections XXI et XXIV).

³² Telle est la différence entre les religions « fausses » et les sciences humaines : « Il ne faut pas s'étonner que toutes les religions fausses aient toujours eu quelque chose de puéril ou d'absurde. Il y a cette différence entre les religions et les sciences humaines, que les religions viennent du peuple de la première main et passent de là aux gens éclairés, qui les rédigent en système ; au lieu que les sciences naissent chez les gens éclairés, d'où elles peuvent se répandre dans le peuple » (*Pensées*, n° 46).

³³ Cicéron rapporte les causes de la formation de la notion des dieux en invoquant notamment l'organisation du monde, la beauté, l'utilité et l'ordre du ciel et l'attaque contre le hasard des Epicuriens (*De la Nature des Dieux*, II, V, 13-VI, 18 ; II, XXXVII, 93-95). Le Vicaire savoyard revient en deçà de la démonstration de Diderot et des athées en affirmant la nécessité d'une intelligence et d'une intention afin de comprendre la genèse de l'ordre (*Pensées philosophiques*, § 21). Il suffit d'écouter le sentiment intérieur pour réfuter l'hypothèse de la formation aléatoire de l'ordre du monde, quand bien même on supposerait une quantité infinie d'essais (*Emile*, *op. cit.*, p. 578-581).

matière et du hasard, en l'absence de toute cause finale, ne permet pas d'établir le privilège du monothéisme, encore moins du christianisme. Contrairement à ce qu'établira la Profession de foi, l'existence d'un être intelligent à l'origine de l'ordre du monde ne peut être relayée par une connaissance de ses attributs³⁴ :

Quant aux athées de M. Bayle, la moindre réflexion suffit à l'homme pour se guérir de l'athéisme. Il n'a qu'à considérer les Cieux, et il y trouvera une preuve invincible de l'existence de Dieu. Il n'est point excusable lorsqu'il ne voit point la Divinité peinte dans tout ce qui l'entoure : car, dès qu'il voit des effets, il faut bien qu'il admette une cause. Il n'en est pas de même de l'idolâtrie : car l'homme peut bien voir et considérer l'ordre des Cieux et rester opiniâtrement dans l'idolâtrie. Cette disposition ne répugne point à la multiplicité des Dieux, ou, si elle y est contraire, ce en peut être que par une suite de raisonnements métaphysiques, souvent trop faibles sans le recours de la foi, qu'ils le peuvent découvrir. Je dis plus : peut-être que la seule chose que la raison nous apprenne de Dieu, c'est qu'il y a un être intelligent qui produit cet ordre que nous voyons dans le monde. Mais, si l'on demande quelle est la nature de cet être, on demande une chose qui passe la raison humaine. Tout ce qu'on sait de certain, c'est que l'hypothèse d'Epicure est insoutenable, parce qu'elle attaque l'existence d'un être dont le nom est écrit partout [...]

Mais, quant aux autres hypothèses, qui regardent les attributs particuliers de cet être, on peut prendre celle qu'on voudra, et même, si l'on veut, on peut, comme Cicéron, les embrasser et les combattre tour à tour : car la raison ne nous dit point si cet être a un corps, ou s'il n'en a pas ; s'il a toutes les perfections ; s'il est infini. Tout ce que nous savons, c'est qu'il nous a créés (*Pensées*, n° 1946).

L'incapacité de l'homme à connaître l'infini³⁵ lui interdit la voie d'une théologie rationnelle. A cet égard, Montesquieu semble rejoindre ici l'hypothèse janséniste d'un *Dieu caché* sensible au cœur : en tant que « pur esprit », la divinité ne peut se faire connaître ni par idée, ni par sentiment, mais seulement par la foi, qui ne procure aucun savoir spéculatif³⁶.

II. *L'Esprit des lois* : une naturalisation des croyances ?

Dans *L'Esprit des lois*, la réflexion sur l'histoire des religions se poursuit, mais s'insère désormais dans le cadre de la philosophie expérimentale : il s'agit de déterminer en quoi la religion, comme toute institution ou toute pratique, convient au climat, à la nature du terrain, au régime politique, économique et moral d'une nation³⁷. A cet égard, les

³⁴ Sur la bonté et la justice comme attributs moraux de la divinité, voir *Emile*, IV, *op. cit.*, p. 588-589.

³⁵ Montesquieu revient à plusieurs reprises sur ce fait (voir *Pensées*, n° 156 et notre analyse dans Montesquieu et la métaphysique dans les *Pensées*», art. cit., p. 124-126).

³⁶ « Il faut donc admirer la conduite admirable de celui qui se nomme, dans l'Écriture, « le Dieu caché ; *Deus absconditus* ». Il s'est contenté pendant tant de siècles, de persuader les hommes de son existence ; il les a, ensuite, instruits par la foi, qui est un de ses dons, mais dont la lumière échauffe le cœur, sans éclairer l'esprit ; qui fait ignorer tout ce qu'elle apprend, et semble nous avoir été donnés pour admirer, non pas pour connaître, pour soumettre, et non pas pour instruire. Dieu, qui est un pur esprit, ne pouvait se faire connaître aux hommes par idée ou par une image représentative de lui-même. Il ne pouvait non plus se faire connaître que par sentiment, que de la même manière qu'il se fait sentir aux Anges et aux Bienheureux dans le Ciel. Mais, comme un si grand bonheur, qui est la félicité suprême ; était une grâce que l'homme devait mériter avant que de l'obtenir, et, qu'il ne pouvait même acquérir que par la voie des peines et des souffrances, Dieu choisit un troisième moyen pour se faire connaître, qui est celui de la foi ; et, par là, s'il ne lui donna pas des connaissances claires, il l'empêcha, du moins, de tomber dans l'erreur » (*MP*, 1946). Il ne s'agit pas ici de revenir sur la question des rapports controversés entre Montesquieu et les jansénistes.

³⁷ Traiter la religion comme une institution revient à l'envisager doublement, aux livres XXIV et XXV de *L'Esprit des lois* : le livre XXIV aborde les lois « dans le rapport qu'elles ont avec la religion établie dans chaque pays, considérée dans ses pratiques et en elle-même » ; le livre XXV envisage les lois « dans le rapport qu'elles ont avec l'établissement de la religion de chaque pays et de sa police extérieure ». Le livre XXIV commence par établir des corrélations entre variables : convenance au mode de gouvernement (3-7), à la morale naturelle ou aux rapports naturels d'équité (8-13) ; aux lois politiques et civiles et aux principes de la société (14-23) ; au climat (24-26). De ce point de vue, la religion dépend du climat comme elle dépend des régimes politiques qui sont eux-mêmes en rapport de convenance avec le climat : d'un côté, « l'opinion de la métempsycose est faite pour le climat des Indes » (XXIV, 24, voir XIV, 5) et le christianisme ne saurait

croyances associées à la « foi » sont du même ordre que les autres croyances, ne différant que par leur intensité plus grande : la foi, donnant à l'espoir et la crainte ses plus importants objets, est la plus forte des croyances et la plus puissante des motivations³⁸. La religion se trouve donc insérée comme une variable parmi d'autres au sein de la légalité des choses humaines ; destituée de tout rapport à la transcendance, dépourvue de tout statut privilégié, ses normes doivent être articulées à toutes les autres normes (droit politique, droit civil, droit naturel, droit des gens, coutumes etc.)³⁹. Contrairement à ce qu'affirmait Bayle, c'est bien parce que la religion est « le plus grand ressort qui soit parmi les hommes » (XXIV, 14) qu'il faut la combiner avec les ressorts politiques – qu'il s'agisse de la « vraie » ou des « fausses » religions. Dès lors, l'art politique doit articuler les croyances et tirer parti des passions dominantes de l'homme (amour, aversion, espoir, crainte)⁴⁰. Montesquieu envisage la convergence possible entre la *force* du politique et la *force* du religieux en vue des fins poursuivies par le législateur⁴¹. Non sans ironie, le principe de la charité chrétienne se convertit de la sorte en principe du meilleur en politique : « La religion chrétienne, qui ordonne aux hommes de s'aimer, veut sans doute que chaque peuple ait les meilleures lois politiques et les meilleures lois civiles, parce qu'elles sont, après elle, le plus grand bien que les hommes puissent donner et recevoir » (XXIV, 1). A rebours, la religion ne peut en aucun cas assigner à la politique de principe du meilleur, car la politique, précisément ne vise pas le meilleur, mais *le* ou plutôt *les* biens⁴². Le perfectionnisme risque de conduire au

s'acclimater hors d'Europe, en Asie ou en Amérique (XXVI, 25-26) ; de l'autre, le gouvernement modéré convient mieux à la religion chrétienne et le gouvernement despotique à l'islam, la religion catholique à une monarchie, la protestante à une république (XXIV, 3-5). Tous ces éléments constituent eux-mêmes un système de rapports, qui se nouent dans l'anthropologie : c'est un seul et même homme, doté d'un esprit de servitude ou de liberté, qui est formé par le climat et par un gouvernement qui est conduit à adopter une religion et à la choisir (XXIV, 5). Les relations de convenance sont ainsi clairement établies entre despotisme-climat torride-islam, monarchie-climat du midi-catholicisme, république-climat du nord-protestantisme – ce qui explique, au delà de ces lois, certains événements singuliers de l'histoire, comme la Réforme (XXIV, 5). La portée subversive du propos de Montesquieu se mesure ainsi : le catholicisme n'est pas seulement naturalisé (indépendamment de la Révélation et des Ecritures Saintes, sans privilège sur les autres religions) ; il est également associé à l'esprit de servitude des peuples du midi.

³⁸ EL, XXV, 14. C'est ce qui conduit notamment Montesquieu à s'opposer à Bayle (XXIV, 6) et à affirmer que le despotisme lui-même ne peut rien contre les préceptes de la religion (III, 10).

³⁹ Voir EL, livre XXIV, *passim* ; XXVI, 7-13.

⁴⁰ A ce titre, les choses sont plus subtiles qu'il n'y paraît : car d'un côté, « la force principale de la religion vient de ce qu'on la croit ; la force des lois humaines vient de ce qu'on les craint » (XXVI, 2), ce qui semble réserver au droit un régime coercitif, alors que Montesquieu n'a de cesse d'en préconiser le caractère incitatif. De l'autre, la religion est également source de crainte, et de la plus forte qui soit, celle de l'enfer, qui peut neutraliser la crainte de la sanction civile ou au contraire, conforter le caractère coercitif des lois (XXIV, 14) – de même que le droit peut positivement faire l'objet d'un amour, comme c'est le cas dans la république, où les deux mobiles (religieux, civique) convergent et se renforcent mutuellement.

⁴¹ Les croyances doivent contribuer à faire obéir aux lois et non leur ôter leur force coercitive : ainsi les lois de la religion doivent-elles s'accorder avec les lois politiques, civiles et pénales (éviter notamment la sanctification des martyrs qui ôtent toute crainte de la mort et diminue l'autorité des lois, XXIV, 14, XXV, 12). Corrélativement, le législateur doit faire en sorte que les lois civiles « corrigent » s'il le faut les religions, de même que les lois de la religion peuvent corriger les inconvénients de la constitution politique et avoir l'effet des lois civiles (XXIV, 25-28). La sévérité des sanctions pénales doit être corrélée au dogme de la nécessité ou au contraire de la liberté des actions humaines (les lois doivent être plus sévères si les actions sont crues nécessaires) ; l'importance des incitations civiles doit être corrélée au dogme de la prédestination, s'il existe : dans ce cas, la religion, née de la paresse, la renforce à son tour et fait office de sédatif ou, si l'on veut, d'*opium du peuple* ; et « dans un cas pareil, on doit exciter par les lois les hommes endormis dans la religion » (XXIV 14 ; voir XIV, 5-7).

⁴² EL, XXVI, 2 ; XXIX, 1. Le mieux, en l'occurrence, est l'ennemi du bien. Ainsi, non seulement les principes religieux ne doivent pas inspirer les principes politiques (XXVI, 8) mais les lois religieuses ne doivent pas inspirer les lois civiles : « Les lois religieuses ont plus de sublimité, les lois civiles ont plus d'étendue. Les lois de perfection tirées de la religion, ont plus pour objet la bonté de l'homme qui les observe, que celles de la société dans laquelle elles sont observées ; les lois civiles, au contraire, ont plus pour objet la bonté des hommes en général, que celle des individus. Ainsi, quelque respectables que soient les idées qui

despotisme (par autoritarisme) : « la perfection ne regarde pas l'universalité des hommes ni des choses »⁴³.

Il faut s'entendre, à cet égard, sur le célèbre principe selon lequel, dans *L'Esprit des lois*, l'optique de la vérité de la foi est abandonnée au profit d'une analyse de l'utilité sociale de la religion et de ses institutions⁴⁴. L'originalité de Montesquieu tient à ce qu'il n'insiste pas seulement sur l'obéissance des sujets mais tout autant sur la *modération* des despotes et des princes. Grâce à sa faculté d'*adoucir les mœurs*, la religion n'est pas seulement valorisée pour ses effets « moraux » (elle constitue le meilleur « garant » que les hommes puissent avoir de la probité des hommes, de leur compassion ou de leur douceur, XXIV, 8) ; elle vaut aussi pour ses effets politiques, comme soutien de la vertu politique dans certaines démocraties, comme élément tempérant le pouvoir ou la cruauté du prince dans les Etats monarchiques et despotiques, contribuant à la conservation de l'Etat et à la sauvegarde de la liberté politique – même si ses effets pervers risquent toujours de la transformer en instrument d'oppression. L'éloge de la religion chrétienne, en particulier, n'a de sens qu'en ce que celle-ci atténue la férocité des princes, tant dans le domaine de la sûreté extérieure et du droit des gens (modérant le désir de domination et les risques d'abus de pouvoir militaire dans la conquête) que dans le domaine de la sûreté intérieure (modérant l'abus de pouvoir civil)⁴⁵. L'audace de l'auteur de *L'Esprit des lois* doit être mesurée ici : le christianisme n'est pas seulement l'auteur de véritables barbaries⁴⁶, il apparaît aussi comme l'*équivalent fonctionnel* du commerce ou de l'économie. Sa fonction modératrice est analogue – prévenir ou contrer les abus de pouvoir – avec une différence majeure toutefois : là où le commerce adoucit les mœurs et contribue à la liberté en vertu de sa *mobilité* (XXI, 20), la religion le fait grâce à sa *fixité* (XXVI, 2). Là où l'économie régule par l'intérêt entendu comme désir de profit dans le monde, espoir de gagner et crainte de perdre⁴⁷, la religion régule par l'espoir ou par la crainte des récompenses et des peines de l'autre monde ; l'une influence les conduites par le désir des biens matériels d'ici bas, l'autre par le désir des biens de l'au-delà – d'où le conflit possible entre les deux logiques, celle de la vie active et de la vie contemplative⁴⁸. Montesquieu subordonne ainsi la Cité de Dieu à la Cité de l'homme, qui lui assigne ses formes et ses fins.

Cependant, cette subordination de la religion au politique invite à s'interroger, en amont, sur les croyances appréhendées, dans *L'Esprit des lois*, comme des variables tributaires d'autres variables (naturelles, culturelles, politiques) : la « naturalisation » des croyances se comprend-elle comme leur reconduction à une « nature de l'homme » (perspective universaliste) ? Ou faut-il indexer la foi à l'homme singularisé selon les différents facteurs de l'esprit général – l'homme, en situation, pensé au cœur d'une nation

naissent immédiatement de la religion, elles ne doivent pas toujours servir de principe aux lois civiles, parce que celles-ci en ont un autre, qui est le *bien général de la société* » (XXVI, 9).

⁴³ *EL*, XXIV, 7. On ne peut donc concevoir les lois de Moïse comme un universel intangible, ou comme un modèle de perfection (XIX, 21).

⁴⁴ « Les dogmes les plus vrais et les plus saints peuvent avoir de très mauvaises conséquences, lorsqu'on ne les lie pas avec les principes de la société ; et, au contraire, les dogmes les plus faux en peuvent avoir d'admirables, lorsqu'on fait qu'ils se rapportent aux mêmes principes » (*EL*, XXIV, 19).

⁴⁵ *EL*, XXIV, 2-3 ; voir X, 3.

⁴⁶ Voir la « Très humble remontrance aux Inquisiteurs d'Espagne et de Portugal » (*EL*, XXV, 13), dans le sillage de Montaigne et dans l'esprit de Voltaire (et l'analyse de J. Mondot dans *Montesquieu et l'Europe*, Publications de l'Académie de Bordeaux, à paraître). L'Espagne et le Portugal sont également responsables du massacre commis aux Indes, comme ne cesse de le répéter Montesquieu tout au long de son œuvre.

⁴⁷ Voir C. Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Champion, 2006 (qui fournit la bibliographie afférente).

⁴⁸ « Les hommes étant faits pour se conserver, pour se nourrir, pour se vêtir, et faire toutes les actions de la société, la religion ne doit pas leur donner une vie trop contemplative » (*EL*, XXIV, 11).

(perspective relativiste) – auquel cas la naturalisation des croyances devrait être pensée comme socialisation ?

Alors que le livre XXIV de *L'Esprit des lois* envisage surtout la foi en tant que « motif réprimant » (facteur de crainte, véritable « frein » agissant sur les passions), le livre XXV l'appréhende comme un « sentiment », associé à l'amour plutôt qu'à la crainte (XXV, 1). Montesquieu naturalise la religion en la reconduisant à des « motifs d'attachement » qui se concilient avec l'« esprit des hommes », c'est-à-dire avec leurs manières de penser et de sentir : « Les diverses religions du monde ne donnent pas à ceux qui les professent des motifs égaux d'attachement pour elles : cela dépend beaucoup de la manière dont elles se concilient avec la façon de penser et de sentir des hommes » (XXV, 2).

Toute la question, dès lors, est de juger du degré d'universalité auquel peut prétendre cette forme d'*histoire naturelle de la religion* qui la reconduit aux opinions et aux passions. *L'Esprit des lois* envisage la religion non comme effet de la Révélation⁴⁹, mais comme *objet du désir*, qui de prime abord paraît obscur, paradoxal, mystérieux voire, miraculeux : « Nous sommes extrêmement portés à l'idolâtrie, et cependant nous ne sommes pas fort attachés aux religions idolâtres ; nous ne sommes guères portés aux idées spirituelles, et cependant nous sommes très attachés aux religions qui nous font adorer un Etre spirituel » (XXV, 2). L'apparition du « nous », exceptionnelle dans ces livres, peut surprendre : l'ensemble du chapitre indique qu'il s'agit d'un « nous » européo-centré, voire catholique – désignant les « peuples éclairés » opposés aux « peuples grossiers » et idolâtres, qui n'ont pas accès aux idées spirituelles et abstraites⁵⁰. Telle est l'origine du sentiment religieux et en particulier de la foi chrétienne : il y va en réalité, dans la religion monothéiste abstraite d'une satisfaction de l'intelligence. L'adoration d'un Etre spirituel suprême, selon Montesquieu, « est un sentiment heureux qui vient en partie de la satisfaction que nous trouvons en nous-mêmes, d'avoir été assez intelligents pour avoir choisi une religion qui tire la divinité de l'humiliation où les autres l'avaient mise » (*ibid.*). Sans doute faut-il prendre la mesure de l'ironie de cette page, au-delà de l'art d'écrire : l'auteur insiste sur l'*orgueil* de l'homme, à l'opposé de l'humilité chrétienne, de faire partie, non des « peuples grossiers », mais des « peuples éclairés ». Il reste que s'affirme ici, contre toute critique unilatérale (à la Voltaire) de l'obscurantisme de « l'Immonde », la fierté de la raison qui s'estime de n'être pas superstitieuse ou idolâtre. Cette fierté d'une compréhension spirituelle de Dieu s'insinue entre deux extrêmes : si l'athéisme peut être la conséquence d'une raison émancipée (c'est le cas en Angleterre⁵¹), le paganisme permet de saisir l'origine

⁴⁹ Ce qu'il fait à l'occasion dans les *Pensées*, en s'interrogeant sur les rapports entre religion naturelle et religion révélée, ou en liant le succès du christianisme à la divinité de cette religion (*Pensées*, n° 969).

⁵⁰ On soulignera aussi que cette européo-centrisme ne signifie pas un jugement de valeur sur la supériorité nécessaire des peuples d'Europe en terme de « perfectibilité » (comme pourrait le faire croire l'*Essai sur les causes*, qui envisage le processus sensualiste d'éducation) ; il faut précisément garder en mémoire le renversement final lié à l'analyse de l'Inquisition, où les peuples éclairés sont en réalité plus barbares que ceux qu'ils prétendent civiliser (*EL*, XXV, 13). Comme le souligne J. Ehrard, Montesquieu affirmant qu'il faut éviter les lois pénales en matière de religion défend implicitement la liberté de conscience et rapproche la charité évangélique des préceptes de la religion naturelle à l'instar de Voltaire : « A en croire le texte retenu pour la publication, l'auteur se bornerait à montrer les avantages pratiques de la tolérance civile sans empiéter sur le domaine de la théologie ; en réalité ces réflexions pragmatistes sur la nécessité de garantir l'ordre public s'inspirent très directement de ce qu'on appelait autrefois le *tolérantisme*, c'est-à-dire l'indifférence aux dogmes ; ici encore il est utile de se reporter au texte primitif du chapitre qui, dans le manuscrit, commence par cette phrase : « Nous pouvons considérer Dieu comme un monarque qui a plusieurs nations dans son empire ; elles viennent toutes lui porter leur tribut, et chacune lui parle sa langue » (XXV, 9) » (*L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 461).

⁵¹ L'Angleterre délivrée des « préjugés destructeurs » du catholicisme, où les hommes tendent à être conduits par leurs « propres lumières », est assez indifférente aux religions tout en pratiquant la religion dominante, et l'athéisme s'y concilie avec la volonté de faire régner la liberté de conscience (*EL*, XIX, 27).

anthropologique de la croyance à sa source, avant que les idées de grandeur, de supériorité et de merveilleux puissent se fixer sur l'idée abstraite d'un Être spirituel infini⁵². A l'état de nature, l'homme est incapable d'avoir des idées spéculatives, et n'a donc pas par nature l'idée de Dieu. Montesquieu s'oppose aux arguments en faveur du consentement universel, qui arguent de la religion des sauvages ; l'homme ne peut acquérir l'idée de la divinité qu'en société, grâce à sa perfectibilité⁵³.

Or face à cette abstraction d'une divinité accessible à la raison, la question qui se pose n'est plus celle des preuves de la vérité de la religion (que le christianisme, au demeurant, n'a pu établir⁵⁴) mais celle de l'intensité affective de la croyance conçue comme « attachement » : l'amour de Dieu peut-il être purement intellectuel ? Ne risque-t-il pas de dégénérer en « délire de la dévotion » lié à des causes psychophysiologiques et à une perversion du désir sensuel détourné de son objet, selon la formule des *Lettres persanes*⁵⁵ ? La religion peut-elle se contenter de satisfaire l'esprit ou la raison, ne s'adresse-t-elle pas de façon privilégiée au « cœur »⁵⁶ – d'autant, que selon le livre I de *L'Esprit des lois*, l'homme est un être double, à la fois rationnel et passionnel, intelligent et sensible ? Conformément à ce principe, Montesquieu, après avoir déduit l'attachement dû au *dogme* de l'Être spirituel suprême, à partir d'un autre désir humain, va déduire l'idée d'attachement au *culte*, qui n'est plus désir spéculatif mais désir sensible, sinon sensuel⁵⁷. L'intensité du sentiment associé à la croyance augmente avec la possibilité de joindre aux idées spirituelles associées au dogme, des idées sensibles qui entrent dans le culte : voilà qui tient à l'autre face de la condition ou de la nature de l'homme, à ce que Pascal (mais non Montesquieu) aurait nommé notre « misère », à savoir « notre penchant naturel pour les choses sensibles ». Le

⁵² « Le Paganisme devait nécessairement être. Mettez-moi des Mexicains ou Péruviens imbus de la religion chrétienne cent ans sans livres et sans prédicateurs, ils seront bientôt idolâtres ; car nous sommes portés à fixer les idées que nous avons de grandeur, de supériorité, de merveilleux, sur quelque sujet particulier : outre que la flatterie le ferait tout de même » (*Pensées*, n° 417).

⁵³ Si Montesquieu n'use pas du terme, l'idée y est : voir *EL*, I, 2, qui suscitera l'indignation des censeurs (voir la *Défense*), et l'*Essai sur les causes*.

⁵⁴ Dans leurs apologies, les Pères de l'Eglise n'ont fait que montrer l'absurdité du paganisme, ce qui a permis le triomphe du christianisme amis non la preuve de sa vérité : « la plupart des hommes, ne voulant pas vivre sans religion, reviennent à celle qui reste » (*Pensées*, n° 92).

⁵⁵ La *LP*, CXXVIII évoque les livres de dévotion et les livres de théologie « doublement inintelligibles, et par la matière qui y est traitée, et par la manière de la traiter. Les ouvrages des mystiques, c'est-à-dire des dévots, qui ont le cœur tendre » (in *Œuvres complètes de Montesquieu*, édition dirigée par J. Ehrard et C. Volpillac-Augier, Oxford, Voltaire Foundation, Naples, Istituto per gli studi filosofici, 2004, t. I, p. 486-487). Montesquieu ne craint pas d'évoquer une théorie psychophysiologique de la croyance, qu'il reprendra dans l'*Essai sur les causes* : « la dévotion échauffe un cœur disposé à la tendresse, et lui fait envoyer des esprits au cerveau, qui l'échauffent de même, d'où naissent les extases, et les ravissements. Cet état est le délire de la dévotion : souvent il se perfectionne, ou plutôt dégénère en quiétisme : vous savez qu'un quiétiste n'est autre chose qu'un homme fou, dévot et libertin. Voyez les casuistes qui mettent au jour les secrets de la nuit ; qui forment dans leur imagination tous les monstres, que le démon d'amour peut produire ; les rassemblent, les comparent, et en font l'objet éternel de leurs pensées : heureux si leur cœur ne se met pas de la partie, & ne devient pas lui-même complice de tant d'égarements si naïvement décrits, et si nuëment peints » (p. 487-488).

⁵⁶ *EL*, XXIV, 7. Il faut noter que Montesquieu connaît bien Pascal. Voir la réflexion sur le pari dans les *Pensées* : le pari fait craindre Dieu, mais ne donne pas la foi en une religion plutôt qu'une autre (« Le célèbre argument de M. Pascal est bien bon pour nous donner de la crainte, non pas pour nous donner de la foi. Epicure a fait des dieux pour n'être pas traité comme Socrate. Il voulait (disait-il) délivrer les hommes du joug de la religion ; mais la religion païenne n'était point un joug » (*Pensées*, n° 420). Voir le Spicilège : « L'argument de M. Pascal : « Vous gagnez tout à croire et ne gagnez rien à ne pas croire », très bon contre les athées. Mais il n'établit pas une religion plutôt qu'une autre » (*Spicilège*, in *OC*, t. XIII, R. Minuti et S. Rotta eds., Oxford, Voltaire Foundation, 2002, § 374, p. 347). Voir les *Pensées de M Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets...*, Paris, Desprez, 1678, *Catalogue*, n° 415.

⁵⁷ Penchant que Montesquieu assume. Voir *Pensées*, n° 387 : « Les prêtres de Rome sont parvenus à rendre la dévotion même délicieuse par la musique continuelle qui est dans les églises... »

paradoxe, qui conduit à une subtile reconduction du catholicisme à une forme d'idolâtrie⁵⁸, est d'autant plus surprenant lorsque l'on sait à quel point le christianisme se caractérise par son refus des plaisirs sensuels – c'est ainsi du moins que le Père Buffier le distingue du mahométanisme en établissant la vérité de la religion chrétienne : si le mahométisme s'est étendu naturellement par la voie des armes et la sensualité de ses maximes qui permet la pluralité des femmes et promet un paradis tout charnel, « le christianisme ne s'est établi par nul secours humain, ni par aucun moyen naturel. Il ne s'est établi et étendu que par la voie de la souffrance, de la patience, et de l'humiliation : retranchant aux siens en ce monde, tout usage de la volupté ; et ne promettant qu'une félicité pure, dégagée des sens, digne du Dieu de pureté et de sainteté avec qui nous la devons partager »⁵⁹.

Cependant, cette naturalisation du dogme et du culte ne signifie pas qu'une religion soit d'autant plus suivie qu'elle convient plus *immédiatement* à la nature de l'homme (qu'elle flatte ses désirs, ses espoirs et ses craintes sensibles, comme n'ont de cesse de le dire ses critiques depuis Epicure et Lucrèce). Le paradoxe est au contraire que l'homme puisse aimer naturellement dans la religion ce à quoi sa nature primitive, animale, ne le porte pas immédiatement : « par la nature de l'entendement humain, nous aimons en fait de religion tout ce qui suppose un effort, comme en matière de morale, nous aimons spéculativement tout ce qui porte le caractère de la sévérité »⁶⁰. *L'homme est un être double* et c'est de cette dualité qu'il faut partir afin de rationaliser les croyances, en distinguant les peuples éclairés des peuples non éduqués, sauvages ou barbares, plutôt indifférents à la religion⁶¹. Toutes les formes dogmatiques et cultuelles présentes de façon privilégiée dans le christianisme, et en particulier dans le catholicisme (auquel renvoie ultimement le « nous »), se trouvent ainsi déduites des désirs ou des *intérêts sensibles et spéculatifs* de l'homme : dogme d'un Être spirituel suprême, liturgie (culte marial par exemple, renvoyé à un pur et non obscur objet du désir), idée d'une élection, idée d'un lieu de récompenses et de peines, pureté de la morale, magnificence du culte⁶² (XXV, 2)... Plutôt que dans une « critique » à la Voltaire, la force subversive de Montesquieu réside dans cette homogénéisation du naturel et du surnaturel, dans l'articulation du matériel et de l'intellectuel, du sensuel et du spirituel⁶³.

⁵⁸ Cela apparaît dans la comparaison avec le protestantisme, qui donne lieu à moins d'attachement pour la religion et à moins de zèle pour sa propagation : le droit d'appeler la Vierge « Mère de Dieu » donna lieu, à Ephèse, à des manifestations d'enthousiasme (EL, XXV, 2). Les *Lettres persanes* n'avaient eu de cesse de critiquer l'idolâtrie du catholicisme.

⁵⁹ Buffier, *Exposition des preuves les plus sensibles de la véritable religion*, Paris, Cavelier, Giffart, Rollin, 1732, p. 259-260.

⁶⁰ EL, XXV, 4 ; voir V, 2.

⁶¹ Montesquieu prend ainsi discrètement sa place dans le fameux débat sur la « religion des sauvages » : contrairement à un grand mouvement de l'apologétique chrétienne, il soutient que les sauvages sont effectivement peu attachés à leur religion (EL, XXV, 2). Sur ce débat et les raisons pour lesquelles le catholicisme souscrit particulièrement bien aux conditions d'« attachement » posées par Montesquieu, voir J. Ehrard : « Spirituel et charnel en même temps, le catholicisme s'accorde parfaitement avec la double nature de l'homme, raisonnable et sensuelle » (*L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle* (1963), *op. cit.*, p. 467).

⁶² Montesquieu reviendra sur la question un peu plus loin, en mettant en rapport religion et politique. La magnificence du culte est liée à la « constitution de l'Etat » et diffère du soin que les hommes doivent rendre à la divinité ; elle relève donc d'un « luxe » dont il ne faut pas abuser, sous peine de priver le peuple du nécessaire. Montesquieu cite à cette occasion Platon : « Ceux-là sont impies envers les dieux, dit Platon [*Lois*, X, 885 b], qui nient leur existence ; ou qui l'accordent, mais soutiennent qu'ils ne se mêlent point des choses d'ici-bas ; ou enfin qui pensent qu'on les apaise aisément par des sacrifices : trois opinions également pernicieuses. » Platon dit là tout ce que la lumière naturelle a jamais dit de plus sensé en matière de religion » (EL, XXV, 7).

⁶³ La pureté de la morale est un facteur parmi d'autres de l'intensité des croyances, un objet du désir au même titre que le plaisir de la richesse des temples. On trouve ici l'une des propositions universelles les plus étranges qui soit dans *L'Esprit des lois* : « Les hommes fripons en détail, sont en gros de très honnêtes

A ce titre, la controverse sur le statut des rites et des ministres du culte se trouve infléchie. Sans défendre une pure religion du cœur, dénuée d'intercesseurs, de culte ou de pratiques extérieures, *L'Esprit des lois* analyse la formation empirique des institutions et des pratiques religieuses (les temples ou les églises, les cérémonies et les fêtes, les ministres du culte et le pontificat...) en la reconduisant à une genèse toute humaine des idées ; le sacré redescend sur terre, enraciné dans le mode de subsistance et de vie des hommes, dans ses dimensions les plus concrètes. La fonction des ministres du culte est naturalisée à partir de la nécessité fonctionnelle, chez les peuples policés, de prendre soin des cérémonies et des temples (qui sont les « maisons » de Dieu, associées à la sédentarisation⁶⁴) ; la multiplication des cérémonies est imputée au « désir naturel de plaire » à la divinité qui est objet d'amour. Loin de servir à une critique extérieure des cérémonies, loin d'affirmer l'indifférence au culte comme condition de la tolérance⁶⁵, l'analyse du livre XXV de *L'Esprit des lois* en restitue la nécessité naturelle et sociale, en déterminant ses *raisons* qui sont aussi ses *causes*. Alors que Grotius soutient que l'essentiel du culte est intérieur⁶⁶, alors que Spinoza, surtout, dénonce le caractère arbitraire et indifférent des cérémonies⁶⁷, alors que la critique libertine met en lumière l'inflation absurde des rites et leur affinité avec les superstitions les

gens ; ils aiment la morale » (*EL*, XXV, 2). Mais il s'agit en fait, comme le montre la suite immédiate du texte qui fait référence au théâtre, d'un désir naturel du peuple.

⁶⁴ « Presque tous les peuples policés habitent dans des maisons. De là est venue naturellement l'idée de bâtir à Dieu une maison où ils puissent l'adorer et l'aller chercher dans leurs craintes ou leurs espérances. En effet, rien n'est plus consolant pour les hommes, qu'un lieu où ils trouvent la divinité plus présente, et où tous ensemble ils font parler leur faiblesse et leur misère. Mais cette idée si naturelle ne vient qu'aux peuples qui cultivent les terres ; et on ne verra pas bâtir de temple chez ceux qui n'ont pas de maisons eux-mêmes » (*EL*, XXIV, 3).

⁶⁵ Montesquieu le faisait dans son écrit de jeunesse, tout en instrumentalisant les cérémonies aux fins politiques. Au regard de l'universalité du dogme de l'âme du monde, « il semblait qu'il était permis d'adorer indifféremment toutes ces parties et que le culte devait être arbitraire comme était le dogme. Voilà d'où était né cet esprit de tolérance et de douceur qui régnait dans le monde païen ; on n'avait garde de se persécuter et de se déchirer les uns les autres, toutes les religions toutes les théologies y étaient également bonnes, les hérésies, les guerres et les disputes de religion y étaient inconnues ; pourvu qu'on allât adorer au temple, chaque citoyen était grand *pontife dans sa famille* » (*Dissertation sur la politique des Romains ds la religion*, in *Œuvres et Ecrits divers*, in *OC*, t. VIII, sous la direction de P. Rétat, Oxford, Voltaire Foundation, 2003, p. 92, n. s.). L'expression de pontife dans sa famille est reprise à propos des « premiers hommes » dotés d'un culte très simple (*EL*, XXV, 4). Voir également la religion naturelle des bons Troglodytes (*LP*, 12, où la religion, à nouveau, adoucit les mœurs).

⁶⁶ Selon J. Lagrée, Grotius ne présente pas la genèse des cultes et des cérémonies, signes collectifs relevant des affects, afin de les dévaloriser et il n'use pas du comparatisme contre la foi : on peut discerner rationnellement, dans la polyphonie des expressions de l'adoration divine, les bonnes expressions de l'adoration de Dieu et cerner les fonctions positives des rites délivrés de leur inutile prolifération et de leurs absurdes perversions (*La Raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 252-253).

⁶⁷ Dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza ne reconduit pas seulement la superstition des pratiques religieuses à la crainte et aux formations de l'imagination, en affirmant que la connaissance et l'amour de Dieu (en quoi consiste la véritable béatitude de l'homme et la fin ultime de toutes les actions humaines), assigne son seul contenu à la loi divine. Spinoza propose à la fois une analyse de la persistance des cérémonies au regard de la nature sensuelle du peuple et une analyse de la fonction politique des cultes en vue de la félicité des corps et du salut de l'Etat. La cérémonie relève de l'ordre des corps et non de l'amour intellectuel de Dieu : « L'homme charnel toutefois ne peut connaître cette vérité, et elle lui paraît vaine parce qu'il a de Dieu une connaissance trop insuffisante, et aussi parce qu'il ne trouve dans ce souverain bien rien qu'il puisse toucher ou manger ou qui affecte la chair, dont il recherche le plus les délices, puisque ce bien consiste dans la contemplation seule et dans la pensée pure. Mais ceux qui reconnaîtront que rien en eux n'a plus de prix que l'entendement et une âme saine, jugeront sans doute cette vérité très solide » (*Traité théologico-politique*, Paris, GF-Flammarion, 1965, p. 89 ; voir p. 101). Sur l'influence décisive de ce texte sur les Lumières que certains qualifient de « radicales », voir J. I. Israël, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris, Editions Amsterdam, 2005.

plus ridicules, tout en insistant sur leur nécessité politique (contenir le peuple)⁶⁸ – Montesquieu naturalise et socialise leur usage au sein des peuples policés. Si l'infinie diversité des pratiques culturelles traduit l'investissement des passions et de l'imagination dans les rites d'institution, il ne s'agit plus tant de leur dénier toute valeur sacrée que d'en déterminer les causes (elles sont l'expression naturelle d'un amour qui s'exprime de façon différenciée selon les circonstances⁶⁹) et d'en évaluer les effets. La revendication déiste associée au thème du culte intérieur se trouve ainsi déjouée : l'accumulation des exigences rituelles rive d'autant mieux le croyant à sa croyance que l'« on tient beaucoup aux choses dont on est continuellement occupé »⁷⁰ ; l'existence des lieux de culte où la divinité se rend présente à la communauté des croyants permet d'assurer au mieux la fonction *consolante* de la religion (XXV, 3).

En dernière instance, *L'Esprit des lois* reconduit ainsi les différentes déterminations qui constituent la religion (dogme, culte) à des « formations culturelles » dépendantes de facteurs naturels, politiques et sociaux. Sans proposer une théorie universaliste, Montesquieu esquisse ainsi une anthropologie culturelle des religions : à chaque fois, ce sont les représentations des hommes, leurs « idées » ou leurs « sentiments », c'est-à-dire leur « esprit » – leur manière de penser et de sentir – qui concilient le religieux avec les autres facteurs de l'esprit général des peuples⁷¹.

III. Montesquieu, sectateur de la religion naturelle ?

Il reste dès lors à déterminer si Montesquieu a pu proposer, *in fine*, une nouvelle façon de concevoir la religion naturelle, tout en se défendant, contre ses censeurs, d'être « sectateur de la religion naturelle ». A cet égard, la controverse mise en scène dans la *Défense de L'Esprit des lois* est révélatrice⁷². A la première objection qui accuse l'auteur d'avoir loué les stoïciens, qui admettaient une fatalité aveugle ou un enchaînement nécessaire, ce qui « est le fondement de la religion naturelle »⁷³, le philosophe répond qu'il n'a pas fait l'éloge de la fatalité des stoïciens mais seulement de leur morale. A la sixième objection qui s'indigne de ce que l'amour de Dieu ne soit pas donnée comme loi première, puisque les premières idées de l'homme ne peuvent être spéculatives, l'auteur rétorque en insistant sur la genèse des idées et l'art tardif de la généralisation (les sentiments précédant toute

⁶⁸ Voir par exemple *De la divinité* de La Mothe le Vayer : « Que si toutes choses sont prédestinées inévitablement du sort et de la fortune, sans que les dieux s'en entremettent, comme les désordres le montrent assez, il s'ensuit d'une conséquence nécessaire que toutes nos dévotions, nos latries, nos prières et raisons sont choses vaines et ridicules inventées par ceux qui voulaient profiter de leur introduction et confirmées ensuite par l'accoutumance aveugle et populaire, voire même par des plus clairvoyants qui estimaient cette fiction fort utile à réprimer les plus vicieux » (Paris, Fayard, 1988, p. 329, cité par J. Lagrée, *La Raison ardente*, *op. cit.*, p. 250).

⁶⁹ Le mécanisme est le même en *EL*, XXVIII, 22.

⁷⁰ B. Binoche, *Introduction à « De l'esprit des lois » de Montesquieu*, *op. cit.*, p. 318.

⁷¹ Voir *Pensées*, n° 1454 : « Dieu est comme un monarque qui a plusieurs nations dans son empire ; elles viennent toutes lui porter le tribut et chacune lui parle sa langue, religion diverse ». Le politique joue aussi son rôle, comme le climat, le mode de subsistance, les mœurs et les manières que la religion « suit » aussi : « lorsqu'une religion naît et se forme dans un Etat, elle suit ordinairement le plan du gouvernement où elle est établie : car les hommes qui la reçoivent, et ceux qui la font recevoir, n'ont guère d'autres idées de police que celles de l'Etat dans lequel ils sont nés » (*EL*, XXIV, 5). Ainsi s'explique l'emprise géopolitique de la Réforme : « l'esprit d'indépendance et de liberté » des peuples du nord de l'Europe les rend à la fois propres à la république et au protestantisme, tandis que « l'esprit de servitude » des peuples du Midi les rend à la fois propres à la monarchie et au catholicisme.

⁷² Sur la *Défense*, voir C.-J. Beyer, « Montesquieu et la censure religieuse de *L'Esprit des lois* », *Revue des sciences humaines*, n° 70, 1953, p. 105-131 ; A.-J. Lynch, « Montesquieu's Ecclesiastical Critics », *Journal of the History of Ideas*, n° 38, juil.-sept. 1977, p. 487-500.

⁷³ *DEL*, OC, t. I, p. 443.

aptitude à la réflexion)⁷⁴. A la septième objection qui revient sur l'affirmation selon laquelle l'homme, en tant qu'être ignorant et borné, pouvait oublier son créateur, ce pourquoi « Dieu l'a rappelé à lui par les lois de la religion », ce qui serait la preuve, là encore, qu'il ne croit qu'à la religion naturelle, Montesquieu répond en ridiculisant la piètre rigueur intellectuelle de son censeur⁷⁵. Enfin, la dixième objection, qui argue de ce que le philosophe défend l'impunité du suicide en Angleterre (« Un sectateur de la religion naturelle n'oublie pas que l'Angleterre est le berceau de sa secte ; il passe l'éponge sur tous les crimes qu'il y aperçoit ») donne lieu à une charge décisive : non seulement l'argument est absurde et mérite d'être tourné en dérision (« L'auteur de *l'Esprit des Lois* n'est point du tout sectateur de la religion naturelle ; mais il voudrait que son critique fût sectateur de la logique naturelle »), non seulement l'assimilation de *L'Esprit des lois* à *L'Essai sur l'homme* est scandaleuse et relève d'une parfaite mauvaise foi⁷⁶, mais l'accusation, sur le fond, n'est étayée que par l'opposition établie entre religion naturelle et révélation – alors que l'apologétique, au XVIII^e siècle, tente souvent de tirer parti de l'existence d'une religion naturelle pour affirmer que le christianisme en est la perfection :

Voici les deux formules des raisonnements répandus dans les deux écrits auxquels je réponds. L'auteur de *l'Esprit des Lois* est un sectateur de la religion naturelle : donc il faut expliquer ce qu'il dit ici par les principes de la religion naturelle : or, si ce qu'il dit ici est fondé sur les principes de la religion naturelle, il est un sectateur de la religion naturelle. L'autre formule est celle-ci : l'auteur de *l'Esprit des Lois* est un sectateur de la religion naturelle : donc ce qu'il dit dans son livre en faveur de la révélation, n'est que pour cacher qu'il est un sectateur de la religion naturelle : or, s'il se cache ainsi, il est un sectateur de la religion naturelle. Avant de finir cette première partie, je serais tenté de faire une objection à celui qui en a tant fait. Il a si fort effrayé les oreilles du mot de sectateur de la religion naturelle, que moi, qui défends l'auteur, je n'ose presque prononcer ce nom : je vais pourtant prendre courage. Ses deux écrits ne demanderaient-ils pas plus d'explication que celui que je défends ? Fait-il bien, en parlant de la religion naturelle et de la révélation, de se jeter perpétuellement tout d'un côté, et de faire perdre les traces de l'autre ? Fait-il bien de ne distinguer jamais ceux qui ne reconnaissent que la seule religion naturelle, d'avec ceux qui reconnaissent et la religion naturelle et la révélation ? Fait-il bien de s'effaroucher toutes les fois que l'auteur considère l'homme dans l'état de la religion naturelle, et qu'il explique quelque chose sur les principes de la religion naturelle ? Fait-il bien de confondre la religion naturelle avec l'athéisme ? N'ai-je pas toujours oui dire que nous avons tous une religion naturelle ? N'ai-je pas oui dire que le christianisme était la perfection de la religion naturelle ? N'ai-je pas oui dire que l'on employait la religion naturelle pour prouver la révélation contre les déistes ; et que l'on employait la même religion naturelle pour prouver l'existence de Dieu, contre les athées ? Il dit que les

⁷⁴ *Ibid.*, p. 447. Voir également la réponse à la huitième objection.

⁷⁵ « Je suppose encore un moment que cette manière de raisonner soit bonne, et que, de ce que l'auteur n'aurait parlé là que de la religion naturelle, on en pût conclure qu'il ne croit que la religion naturelle, et qu'il exclut la religion révélée. Je dis que dans cet endroit il a parlé de la religion révélée, et non pas de la religion naturelle ; car s'il avait parlé de la religion naturelle, il serait un idiot. Ce serait comme s'il disait : un tel être pouvait aisément oublier son créateur, c'est-à-dire la religion naturelle ; Dieu l'a rappelé à lui par les lois de la religion naturelle ; de sorte que Dieu lui aurait donné la religion naturelle pour perfectionner en lui la religion naturelle » (*ibid.*, p. 447-448).

⁷⁶ « Il ne faut pas beaucoup de pénétration pour apercevoir que le livre de *l'Esprit des Lois* est fondé sur le système de la religion naturelle... On a montré dans les lettres contre le poème de Pope intitulé : *Essai sur l'homme*, que le système de la religion naturelle rentre dans celui de Spinoza : c'en est assez pour inspirer à un chrétien l'horreur du nouveau livre que nous annonçons » Je réponds que non seulement c'en est assez, mais même que c'en serait beaucoup trop. Mais je viens de prouver que le système de l'auteur n'est pas celui de la religion naturelle ; et, en lui passant que le système de la religion naturelle rentrât dans celui de Spinoza, le système de l'auteur n'entrerait pas dans celui de Spinoza, puisqu'il n'est pas celui de la religion naturelle » (*ibid.*, p. 450-452). Comme le rappelle J. Ehrard, Pope était alors rangé parmi les responsables de l'incrédulité moderne. Dès 1737, les *Mémoires de Trévoux* avaient jugé nécessaire de mettre leurs lecteurs en garde contre le « naturalisme » du poète anglais, assimilé à celui de Tindal (mars-avril 1737). L'ouvrage de Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, qui identifiait le « vrai christianisme » à la religion naturelle, avait été publié en 1730 (*L'Idée de Nature en France, op. cit.*, p. 449).

stoïciens étaient des sectateurs de la religion naturelle ; et moi, je lui dis qu'ils étaient des athées⁷⁷, puisqu'ils croyaient qu'une fatalité aveugle gouvernait l'univers ; et que c'est par la religion naturelle que l'on combat les stoïciens. Il dit que le système de la religion naturelle rentre dans celui de Spinoza ; et moi, je lui dis qu'ils sont contradictoires, et que c'est par la religion naturelle qu'on détruit le système de Spinoza. Je lui dis que confondre la religion naturelle avec l'athéisme, c'est confondre la preuve avec la chose qu'on veut prouver, et l'objection contre l'erreur avec l'erreur même ; que c'est ôter les armes puissantes que l'on a contre cette erreur⁷⁸.

Mais si le censeur « anathématise » avec ses mots de « sectateur de la religion naturelle »⁷⁹ alors que celle-ci peut être utilisée contre l'athéisme et le spinozisme, faut-il en conclure que Montesquieu ne refuse pas, en définitive, d'en être en un sens sectateur – au sens où la religion naturelle serait celle qui peut être accessible à la seule lumière naturelle, capable de remonter à un Dieu créateur du monde⁸⁰ ? La question s'éclaire au regard de la correspondance de Montesquieu avec Warburton dans les dernières années de son existence⁸¹. Editeur de *L'Essai sur l'homme* de Pope qui fit tant scandale, connu pour sa défense de la religion révélée contre Bayle, Mandeville ou Hobbes⁸², Warburton évoque les propos très violents de Bolingbroke dans ses écrits contre la religion : « son dessein est d'établir, non point la religion naturelle, mais le *naturalisme*, fondé sur ce principe que nous n'avons et ne pouvons avoir aucune idée des « attributs moraux » de Dieu, de sa bonté et de sa justice, mais seulement de ses attributs *naturels*, c'est-à-dire de sa puissance et de sa sagesse. Il a consacré plusieurs gros volumes à démolir la *Religion révélée* et ce qu'on a appelé jusqu'à présent la *naturelle*. Mais, tout le temps, avec une rage et une furie si violentes,

⁷⁷ La note précise : « Voyez la page 165 des feuilles du 9 octobre 1749 : « Les stoïciens n'admettaient qu'un Dieu ; mais ce Dieu n'était autre chose que l'âme du monde. Ils voulaient que tous les êtres, depuis le premier, fussent nécessairement enchaînés les uns avec les autres ; une nécessité fatale entraînait tout. Ils niaient l'immortalité de l'âme, et faisaient consister le souverain bonheur à vivre conformément à la nature. C'est le fond du système de la religion naturelle ».

⁷⁸ *Ibid.*, p. 452-454.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 483. Ainsi dans la seconde partie de la *Défense* où Montesquieu s'indigne de l'usage « idéologique » de l'accusation. Selon le censeur, parler du désordre monstrueux de la polyandrie » est révélateur : « Ce langage, dans un sectateur de la religion naturelle, n'a pas besoin de commentaire. ». Montesquieu réplique : « Je supplie de faire attention à la liaison des idées du critique. Selon lui, il suit que, de ce que l'auteur est un sectateur de la religion naturelle, il n'a point parlé de ce dont il n'avait que faire de parler : ou bien il suit, selon lui, que l'auteur n'a point parlé de ce dont il n'avait que faire de parler, parce qu'il est sectateur de la religion naturelle. Ces deux raisonnements sont de même espèce, et les conséquences se trouvent également dans les prémisses. La manière ordinaire est de critiquer sur ce que l'on écrit ; ici le critique s'évapore sur ce que l'on n'écrit pas » (*ibid.*, p. 464).

⁸⁰

« sciences humaines » », dans *Montesquieu, œuvre ouverte ? (1748-1755)*, C. Larrère éd., Naples, Liguori Editore, Oxford, Voltaire Foundation, 2005, p. 115-130, ici p. 118). Au bout du compte, « à l'issue de la *Défense*, ne savons-nous rien de la position personnelle de M. sur la religion naturelle » (p. 120).

⁸¹ C'est Montesquieu qui a demandé à être introduit à Warburton. Voir la lettre à Charles Yorke, 4 décembre 1753, in *Œuvres Complètes*, A. Masson éd., Paris, Nagel, t. III, 1955, p. 1482 : « Je vous prie de me recommander à votre illustre ami M. le Docteur Warburton ; je lui aurais écrit cent fois si j'avais su où adresser ma lettre. Il m'a fait un présent qui fait mes délices ; ce sont ses beaux ouvrages et son édition de Pope. Je lui enverrais bien ma nouvelle édition de l'*Esprit des loix* quand je l'aurai faite, mais je croirais ne lui envoyer rien. Je voudrais donc lui envoyer une des choses du monde que j'aime le plus, qui est une pièce de bon vin, que je voudrais qu'il me fit l'honneur d'accepter... »

⁸² Selon Warburton, la raison est faible lorsqu'elle est destituée du secours de la révélation. Il faut donc retourner l'argument des partisans de la religion naturelle contre eux (l'utilité de la religion révélée prouve sa vérité et non sa fausseté) : « c'est la révélation qui a dissipé les nuages qui nous masquaient les objets, que c'est elle qui a éclairé l'esprit humain sur l'étendue de sa portée, et que sans elle nous serions privés des excellents traités faits par les philosophes modernes sur la religion naturelle. Les ennemis et les trop grands partisans de la raison, les bigots et les esprits forts, se sont jetés dans les extrêmes ; on ne doit donc pas être surpris de ce qu'ils sont si éloignés de la vérité. Comme l'erreur fournit presque toujours des arguments contre elle-même, ce que les philosophes ont pensé de l'utilité de la religion, devient une preuve de sa vérité, le vrai et l'utile étant inséparables » (*Dissertations sur l'union de la religion, de la morale, et de la politique*, Londres, Guillaume Darès, 1742, p. 15-16).

qu'elles scandaliseront tout à fait la politesse et la bienveillance en usage ds votre pays »⁸³. Or Montesquieu lui répond en affirmant que Bolingbroke, en réalité, lui prépare une matière continuelle de triomphe. Non seulement il est vain d'attaquer la religion naturelle, tirée de « la nature de l'homme » et du « sentiment intérieur », mais il l'est tout autant d'attaquer la religion révélée lorsque celle-ci a été purgée de ses « préjugés destructeurs » (ce qui est le cas en Angleterre) :

Celui qui attaque la religion révélée attaque toutes les religions du monde. Si l'on enseigne aux hommes qu'ils n'ont pas ce frein-ci, ils peuvent penser qu'ils en ont un autre ; mais il est bien plus pernicieux de leur enseigner qu'ils n'en ont pas du tout.

Il n'est pas impossible d'attaquer une religion révélée, parce qu'elle existe par des faits particuliers, et que les faits, par leur nature, peuvent être une matière de dispute. Mais il n'en est pas de même de la religion naturelle : elle est tirée de la nature de l'homme, dont on ne peut pas disputer, et du sentiment intérieur de l'homme, dont on ne peut pas disputer encore.

J'ajoute à ceci : Quel peut être le motif d'attaquer la religion révélée, en Angleterre ? On l'y a tellement purgée de tout préjugé destructeur qu'elle n'y peut faire du mal et elle y peut faire, au contraire, une infinité de biens. Je sais qu'un homme en Espagne ou en Portugal, que l'on va brûler ou qui craint d'être brûlé, parce qu'il ne croit point de certains articles dépendant ou non de la religion révélée, a un juste sujet de l'attaquer, parce qu'il ne peut avoir quelque espérance de pourvoir à sa défense naturelle. Mais il n'en est pas de même en Angleterre, où tout homme qui attaque la religion révélée l'attaque sans intérêt, et où cet homme, quand il réussirait, quand même il aurait raison dans le fond, ne ferait que détruire une infinité de biens pratiques pour établir une vérité purement spéculative⁸⁴.

Les « raisons de fond » de professer la religion naturelle s'éclipsent ainsi devant le fait que la religion épurée de ses préjugés peut apporter une « infinité de biens pratiques » à la société civile⁸⁵ – même si, contrairement à Warburton, Montesquieu n'utilise pas de l'argument de l'utilité d'une religion comme preuve de sa vérité.

*

⁸³ OC, t. III, p. 1492-1493. Warburton conclut : « Moi pour ma part, je suis bien de cet avis ; mais, en même temps, je ne puis que déplorer le mal qu'un livre licencieux de cette espèce fait à la société. Car, bien que la vérité puisse gagner à ce qu'il soit réfuté solidement et à ce qu'il fournisse l'occasion de faire jaillir de nouvelles lumières à la défense de la Révélation, le public en souffre néanmoins. Les gens qui n'ont qu'assez d'intelligence pour discerner ce qui est plausible, mais non ce qui est vrai (vu que le vrai est moins accessible), sont corrompus » (*ibid.*).

⁸⁴ Lettre datée de mai 1754 (?), p. 1509-1510.

⁸⁵ Cela permet de mesurer la différence qui doit être faite entre protestantisme et catholicisme, malgré les dénégations de Montesquieu. Dans sa lettre à Montesquieu du 29 septembre 1750, Mgr Fitz-James, tout en critiquant la censure, s'autorise un certain soupçon : « Quant à l'objet de la religion, voici l'impression qu'il m'a faite : j'ai trouvé que vous étiez moins répréhensible dans ce que vous avez dit qu'en ce que vous avez tu ; je crois vous avoir dit que j'ai été affligé que vous regrettassiez tant les philosophes stoïciens ; il est vrai que vous dites : « si je n'étais pas chrétien... », mais il est des circonstances où dire « Si je n'étais pas chrétien... » semble vouloir dire qu'on en l'est pas. J'espère que vous l'êtes, mon cher Président, et je le crois. Vous avez un esprit trop solide pour ne l'être pas ; mais un malheureux respect humain s'empare quelquefois des meilleures têtes : n'avez-vous pas craint de le paraître trop ? N'avez-vous pas craint que votre livre perdît de son mérite auprès des prétendus beaux esprits d'aujourd'hui, si vous y aviez professé ouvertement le christianisme ? » (p. 1325). Dans sa réponse à Mgr Fitz-James du 8 octobre 1750, Montesquieu élude l'accusation (la préférence pour le Stoïcisme) et se défend de façon plus ou moins convaincante : « en vérité, si j'ai voulu parler dans mon livre d'une manière à décréditer la religion chrétienne, il faut que je sois bête. Tout le monde convient en Angleterre que personne n'a plus ni mieux combattu Hobbes que moi et Spinoza aussi. On convient en Allemagne que j'ai mieux terrassé Bayle, dans deux chapitres, que n'ont fait M. Basnage et autres théologiens dans des livres faits exprès. J'ai, dans toutes les occasions que mon sujet m'a pu présenter, relevé l'excellence de la religion chrétienne : je ne me suis pas contenté de la louer en général ; j'ai fait sentir ses avantages dans chaque occasion particulière. Assurément, si j'ai voulu décréditer la religion chrétienne, j'ai tourné le dos à mon sujet » (p. 1328, n. s.).

En dernière instance, Montesquieu ne s'inscrit donc pas du côté de ceux qui prônent, dans le sillage de Bayle, la viabilité d'une société dénuée de religion, ni même dans l'esprit de Locke, l'avènement d'un christianisme purement « raisonnable ». Son histoire naturelle des religions, qui mesure l'évolution des idées de la divinité, des dogmes et des cultes à l'aune des progrès de l'esprit humain et de son aptitude à la généralisation, ne conduit pas *in fine* à invalider toutes les religions révélées mais plutôt à vouloir les délivrer de leurs préjugés destructeurs afin de les mettre au service d'un *adoucissement des mœurs*.

Céline SPECTOR (Bordeaux 3)