



HAL
open science

Une cause perdue ? Spinozisme et féminisme au siècle des Lumières. Le cas Montesquieu

Céline Spector

► **To cite this version:**

Céline Spector. Une cause perdue ? Spinozisme et féminisme au siècle des Lumières. Le cas Montesquieu. Lumières, 2009. hal-01940503

HAL Id: hal-01940503

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-01940503v1>

Submitted on 30 Nov 2018

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

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

Une cause perdue ? Spinozisme et féminisme au siècle des Lumières. Le cas Montesquieu¹.

« Selon que j'ai plus ou moins d'esprits animaux, que mon estomac digère bien ou mal, que l'air que je respire est subtil ou grossier, que les viandes dont je me nourris sont légères ou solides, je suis spinoziste, socinien, catholique, impie ou dévot »².

Résumé : Le « spinozisme », en tant que catégorie opératoire au siècle des Lumières, est-il seul apte à émanciper les femmes ? Afin de discuter la corrélation établie par J. Israël entre féminisme et spinozisme, cet article entend explorer l'œuvre d'un philosophe qui révèle les tensions du « système » : Montesquieu. Sans s'attarder ici sur la dimension politique, il s'agit de mettre à l'épreuve la lecture anti-féministe de Montesquieu.

Is « spinozism », as a category used to explore Enlightenment philosophy, the sole source of women's emancipation? In order to discuss J. Israël's correlation between feminism and spinozism, this paper investigates the work of a philosopher who undermines his « system » : Montesquieu. Letting aside the political dimensions of the controversy, it reassesses the anti-feminist reading of Montesquieu.

Dans sa grande fresque européenne sur les Lumières, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man*, J. Israël ne se contente pas de rechercher les origines intellectuelles de l'émancipation des hommes, de leur affranchissement à l'égard des tutelles religieuses et des sujétions politiques. Il évoque également, dans un chapitre du moins, l'émancipation des femmes³. Ne faut-il pas faire exception, ici, à la corrélation entre spinozisme et émancipation, puisqu'il est notoire que la première théorie systématique en la matière procède d'un cartésien – Poulain de la Barre ? J. Israël lui rend hommage : c'est bien son dualisme rigide qui a donné lieu, pour la première fois, à une théorie égalitaire. Il faut rendre à Descartes ce qui est à Descartes : même si le philosophe n'a pas conclu à l'égalité entre hommes et femmes, sa théorie permettait de penser que les différences physiologiques ne sont pas pertinentes lorsqu'il s'agit d'évaluer les aptitudes intellectuelles. Poulain en a tiré les conséquences : *l'esprit n'a pas de sexe*, la subordination des femmes n'est due qu'au pouvoir du préjugé conjugué à la tyrannie masculine. L'oppression doit être contrée par l'éducation. Cette formule émancipatrice, J. Israël en reconnaît la radicalité⁴.

¹ « Une cause perdue ? Spinozisme et féminisme au siècle des Lumières. Le cas Montesquieu », *Lumières*, n° 13, premier semestre 2009, p. 65-93.

² Propos d'un parisien chrétien rapporté par Usbek, *Lettres persanes*, désormais LP, 75.

³ J. Israël, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man*, 1650-1752, désormais EC, Oxford, Oxford University Press, 2006 chap. 22. Voir également J. Israël, *Les Lumières radicales, La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, désormais LR, Paris, Editions Amsterdam, 2005, chap. IV.

⁴ EC, p. 574.

Mais faut-il s'en tenir à cette première approche, qui pourrait mettre en péril la thèse de l'inspiration primordialement spinoziste des Lumières radicales dans tous les domaines – le genre comme l'empire, le social et le culturel au même titre que le religieux et le politique ?

À vrai dire, J. Israël n'en est pas convaincu. Ce que dit Poulain de la vertu des femmes reste insuffisant, et d'autres cartésiens s'engouffreront dans la brèche. Les femmes ne sont-elles pas plus résistantes au libertinage, plus aptes, donc, à la chasteté ? Si elles s'intéressent moins spontanément aux affaires du monde, ne peut-on aller jusqu'à dire qu'elles sont naturellement faites pour la dépendance et la subordination ?

Hence, there is less reason than some scholars claim to argue that Cartesianism as such provided a sufficiently supportive philosophical grounding for female equality or fully grounded the startlingly innovative feminist conclusions Poulain arrived at. Rather only monist systems could supply criteria capable of consistently underpinning a comprehensive doctrine of female equality. Spinozism in particular could combine criticism of tradition, conventional morality and existing structures of authority with the independent critical thinking urged by Cartesianism, in such a manner as to ground a more balanced female equality which included the sphere of worldly experience, activity, reading, and pleasure, besides marriage, family relations more generally, and admittance of women to more occupations, as well as attitudes to sex and chastity. Monist philosophy also provided a better rationale for segregating moral philosophy from theology⁵.

Que le monisme, sous sa forme spinoziste, soit la condition *sine qua non* pour en finir avec l'oppression des femmes, telle est la thèse que nous souhaiterions discuter ici. Il faut rappeler, à titre préliminaire, que J. Israël ne part pas de Spinoza lui-même (la théorie de l'émancipation des femmes restant « implicite » dans son œuvre⁶), mais de Bayle, qui en a diffusé la pensée dans le *Dictionnaire historique et critique*. Présenté comme un pur disciple de Spinoza⁷, Bayle est à ses yeux le second héros des Lumières radicales. C'est chez lui que se trouveraient les premières réflexions importantes sur la sexualité des femmes, le caractère conventionnel de leur pudeur – même si les femmes, dans sa philosophie, sont encore jugées peu enclines au savoir, à la philosophie et à l'athéisme. Inspiré par Bayle, Mandeville aurait fait fructifier l'héritage. Il n'y aurait plus aucun doute, dans son œuvre, sur la parité intellectuelle des deux sexes : seules les circonstances peuvent expliquer les différences observées, seule l'éducation peut y remédier. J. Israël n'hésite pas à parler de « féminisme » : mieux que Poulain, Mandeville reconnaît le désir d'indépendance des femmes, leur aspiration au bien-être et au statut social ; beaucoup plus vigoureusement que lui, il critique le mariage comme forme de servitude. Non sans lacunes⁸, la généalogie glorieuse du féminisme se trouve de la sorte reconstruite : il est clair désormais que les lois religieuses relatives au mariage et au divorce engendrent le malheur et l'oppression des femmes, ce qui est appelé à devenir, selon J. Israël, le thème « typique » des Lumières radicales, spinozistes et matérialistes⁹.

Sans revenir sur le choix d'invalider la théorie d'un auteur en vertu des effets produits sur d'autres ou par d'autres (c'est le cas dans l'exemple de Poulain de la Barre, congédié pour les fautes de ses congénères, qui ne sont pas même ses disciples¹⁰), nous souhaiterions donc interroger la

⁵ EC, p. 576.

⁶ EC, p. 576.

⁷ *A contrario*, A. Lilti rappelle le propos de Gianluca Mori, qui défend l'idée d'un Bayle fortement influencé par Spinoza, mais pour qui « le monisme de *L'Éthique* demeure pour Bayle tout à fait absurde et irrecevable » (*Bayle philosophe*, Paris, Champion, 1999, p. 181, cité par A. Lilti, « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie », *Annales*, n° 61, jan.-fév. 2009, p. 171-206, ici p. 181).

⁸ Certaines dimensions du « féminisme » du XVII^e ou du XVIII^e siècle sont passées sous silence. Voir l'excellent recueil *Women, Gender and Enlightenment*, S. Knott et B. Taylor éd., New York, Palgrave Macmillan, 2007.

⁹ EC, p. 579. L'auteur cite Meslier, d'Argens, Boureau-Deslandes.

¹⁰ Il est impossible de rendre justice, dans le cadre de cette étude, à l'œuvre de Poulain de la Barre, sérieusement minimisée. Voir notamment E. Dorlin, *L'Évidence de l'égalité des sexes. Une philosophie oubliée du XVII^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2000 ; et l'introduction de M.-F. Pellegrin au *Traité des femmes et de l'égalité des sexes*, à paraître chez Vrin en 2010.

corrélation évoquée¹¹. Il ne s'agit pas, à l'évidence, de remettre en cause l'immense intérêt de la somme érudite livrée par l'auteur, mais d'engager un dialogue sur certains résultats. Si l'on définit l'émancipation des femmes, au XVIII^e siècle, à partir de différents critères que J. Israël rend solidaires (la libération de la sexualité des femmes, leur égalité aux hommes en termes d'aptitudes intellectuelles et morales, leur égalité en termes de droits dans la famille et dans l'État), qui au juste a contribué, au siècle des Lumières, à l'émancipation des femmes ? La question pourrait également être posée à propos des esclaves dans le cadre d'une critique de la traite et, plus généralement de l'empire – ce que J. Israël abordera, selon les mêmes principes, au chapitre suivant. Nous ne pourrons, dans le cadre de cette étude, qu'évoquer cette seconde piste, qui pourrait faire l'objet d'une analyse ultérieure. Dans les deux cas – empire sur les femmes, empire sur les esclaves – se pose la question du rôle théorique et pratique joué par le « spinozisme », et, plus largement, par le monisme matérialiste qui lui est singulièrement identifié. Il ne s'agira pas de revenir ici sur la méthode de J. Israël ni sur sa conception de l'histoire des idées¹². D'autres lecteurs ont pu discuter la notion d'« influence »¹³, associé à une interprétation rigide des « auteurs » classés du côté des Lumières radicales, conservatrices ou modérées. Sans explorer le paradoxe d'une histoire idéaliste du matérialisme, nous nous en tiendrons au seul registre de la théorie, qui est celui de l'auteur : au-delà de Spinoza, dont on connaît les énoncés sexistes (que J. Israël omet de rappeler¹⁴), le « spinozisme », en tant que catégorie opératoire au siècle des Lumières, est-il seul apte à émanciper les femmes ?

Un auteur est particulièrement révélateur des tensions du « système » : Montesquieu. Considéré comme l'épigone des Lumières « modérées », le philosophe joue un rôle de tout premier ordre dans la Trilogie de J. Israël¹⁵. Il figure au premier rang des « conservateurs », symptôme, en ceci, de la convergence tendancielle entre aspiration à la modération et défense conservatrice de l'ordre établi. La démonstration est sans failles : même si Montesquieu a été qualifié de « spinoziste » par ses adversaires, même s'il fut épinglé pour avoir qualifié Bayle de « grand homme », il n'est pas, aux yeux de J. Israël, un disciple de Bayle ou de Spinoza. Dès lors, son conservatisme est incompatible avec l'émancipation des femmes. Sans s'attarder ici sur la dimension religieuse et politique, qui mérite une étude à part¹⁶, il importe donc de mettre à l'épreuve la lecture anti-féministe de l'œuvre de Montesquieu.

I. Montesquieu au prisme de J. Israël : un conservateur, plutôt réactionnaire

Les portes du Paradis, fût-il athée, sont décidément étroites. En intentant à Montesquieu un procès de grande ampleur, J. Israël entend faire place nette pour ses auteurs fétiches. Aussi faut-il tempérer la passion matérialiste et progressiste qui risquerait de mettre à l'Index avec autant d'ardeur que ne le fit, en son temps, le Vatican¹⁷.

¹¹ Voir F. Brugère, « Les femmes, la philosophie et l'art de la conversation », in *Qu'est-ce que les Lumières radicales ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, C. Secrétan, T. Dagron et L. Bove édés., Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 183-196.

¹² Voir A. Lilti, « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie », art. cit., p. 176-180.

¹³ Voir Y. Citton, « L'invention du spinozisme dans la France du XVIII^e siècle », in *Qu'est-ce que les Lumières radicales ?*, op. cit., p. 309-324, ainsi que l'ensemble de cet excellent volume.

¹⁴ Voir P.-F. Moreau, « Spinoza est-il spinoziste ? », in *Qu'est-ce que les Lumières radicales ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, op. cit., p. 289-297, en partic. p. 295.

¹⁵ Un troisième volume doit paraître prochainement.

¹⁶ Voir C. Volpilhac-Auger, « Une modération radicale ? Montesquieu », in *Qu'est-ce que les Lumières radicales ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, op. cit., p. 389-397.

¹⁷ L'Esprit des lois fut mis à l'Index en 1751, les Lettres persanes en 1762.

l'auteur, qui se marquent notamment par ses prises de distance à l'égard de Bayle, gage de bonne conduite à l'égard de l'ordre chrétien. Sans doute le « naturalisme » de Montesquieu est-il hétérodoxe. Mais l'insistance sur les effets bénéfiques des religions, en particulier du Christianisme, l'éloigne de la cause radicale-athée. Par la suite, il deviendra commun, selon J. Israël, d'ignorer le naturalisme de Montesquieu et de citer son œuvre contre celle des Philosophes. Dès 1751, l'*Apologie de L'Esprit des loix* de Boulanger de Rivery considère ainsi que les liens établis par l'ouvrage entre Christianisme et gouvernements modérés d'une part, Islam et despotisme de l'autre, sont un moyen de réduire au silence spinozistes et esprits forts. Montesquieu, par le truchement de ses disciples, devient l'agent d'une répression féroce : « *Through being shown that they too enjoy the social and political blessings the Christian religion confers on society, the radicals would now be taught by Montesquieu to respect Christianity "et à se taire"* »¹⁹. On ne s'étonnera donc pas qu'en matière de tolérance, J. Israël juge Montesquieu moins audacieux que Spinoza ou Bayle. Il en veut pour preuve la *Défense de L'Esprit des lois* (réponse en forme de plaidoyer adressé aux théologiens et aux censeurs), ainsi que la réfutation du paradoxe de Bayle selon laquelle une société d'athées pourrait fonctionner aussi bien, voire mieux, qu'une société de « Chrétiens parfaits »²⁰.

Les censeurs feront de Spinoza et de Bayle (plutôt que de Hobbes et de Locke) les sources principales des innovations naturalistes de *L'Esprit des lois*. Cette polémique révèle une vérité : en sécularisant la théorie politique et sociale autour du concept d'« esprit général »²³, Montesquieu est influencé par Spinoza, Bayle et Boulainvilliers, comme par Fontenelle, Fréret ou Doria. Mais l'originalité de *L'Esprit des lois* réside dans la combinaison entre une théorie de la nature humaine, source non sacrée de l'histoire, et une attention à la diversité empirique des institutions²⁴. D'un côté, J. Israël reconnaît donc à Montesquieu le mérite d'avoir substitué aux facteurs surnaturels le climat, le commerce, la politique, la religion. Il rend hommage à celui qui a critiqué l'irrationalité du despotisme, la guerre injuste, l'intolérance religieuse et l'esclavage. Mais de l'autre, il ne lui pardonne pas d'avoir conduit cette critique, contrairement aux républicains hollandais et plus tard à Diderot ou Mably, en abandonnant « l'équité et l'égalité ». En dernière instance, Montesquieu juge bien certains régimes despotiques ou inégalitaires appropriés aux circonstances géographiques, culturelles ou religieuses : « *Compared to Bayle's, Mably's, or Diderot's "bien public", Montesquieu is always much readier to compromise with hierarchy and theology as well as custom and tradition* »²⁵. Son idéal est celui de la « monarchie mixte ». Ce n'est pas un républicain.

Selon J. Israël, le même constat s'impose dans le domaine de la lutte contre l'esclavage et l'empire. Là encore, seul le spinozisme a pu nourrir l'anti-colonialisme. En affirmant l'égalité des hommes et des peuples, les successeurs de Van den Enden ont refusé la mystification des races, à laquelle Locke, Voltaire, Hume et Montesquieu auraient souscrit²⁶. Si Locke, actionnaire de la *Royal Africa Company* et rédacteur de la Constitution de Caroline, est qualifié

¹⁸ EC, p. 278.

¹⁹ [Boulanger de Rivery], *Apologie de L'Esprit des loix*, Amsterdam, 1751, p. 35 ; [Risteau], *Réponses aux questions sur L'Esprit des loix*, Amsterdam, 1751, p. 18, cités dans EC, p. 269, en français dans le texte.

²⁰ Voir Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, P. Réat éd., Paris, Nizet, 1984, § 124 ; EL, XXIV, 6 et DEL, réponse à la seconde objection, in OC, A. Masson éd., Paris, Nagel, t. I, 1950, p. 444. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre article, « Cupidité ou charité ? L'ordre sans vertu, des moralistes du grand siècle à *L'Esprit des lois* de Montesquieu », *Corpus*, n° 43, 2003, p. 23-69.

²¹ EC, p. 275.

²² EC, p. 824-839.

²³ Sur ce concept, nous nous permettons de renvoyer à notre article du Dictionnaire *Montesquieu*, sous la direction de C. Volpilhac-Augier, <http://Dictionnaire-Montesquieu.ens-lsh.fr>, 2008.

²⁴ EC, p. 279.

²⁵ EC, p. 280. Sur l'idéal de la « monarchie mixte » chez Montesquieu, voir EC, p. 287-294.

²⁶ EC, p. 603.

d'esclavagiste, Montesquieu, pourtant donné comme le premier théoricien anti-esclavagiste, ne vaut pas beaucoup mieux : « *But possibly, no great intellectual figure of the age more typically combines liberal tendencies with the dilemmas and contradictions of conservative Enlightenment than Montesquieu* »²⁷. Sa critique, certes précoce, est jugée faible et contradictoire. Sans mentionner la postérité anti-esclavagiste de Montesquieu, J. Israël va jusqu'à dire qu'il ne fut pas difficile pour les colons de s'appuyer plus ou moins librement sur ses idées pour défendre l'esclavage et la hiérarchie des races. Le couperet tombe : Montesquieu a fini par justifier la servitude en termes de besoins locaux, de structures sociales et de circonstances environnementales. Il n'a pas produit de condamnation ferme fondée sur la raison, la morale, la justice²⁸. Le ver était dans le fruit : les vues prétendument éclairées de *L'Esprit des lois* s'incorporent fort bien à l'idéologie coloniale des Caraïbes françaises, comme en témoigne l'exemple de M.L.E. Moreau de Saint Méry, qui instrumentalisa l'ouvrage pour mieux dénoncer l'abbé Grégoire et les Amis des Noirs. Le verdict, une fois encore, est sévère : relativiste et inégalitaire, la philosophie de Montesquieu ne permet pas de lutter avec efficacité contre l'esclavage. Là aussi, le républicanisme hollandais et les Lumières radicales, affirmant l'égalité rationnelle des hommes, ont l'apanage de la lutte pour la Justice²⁹.

Sur ces trois fronts (servitude religieuse, servitude politique, servitude civile), il serait tentant de formuler des objections de méthode. Pourquoi ne pas tenir compte de l'*art d'écrire* que J. Israël évoque par ailleurs à propos de Montesquieu³⁰ ? Pourquoi prendre au pied de la lettre certaines affirmations (comme celle selon laquelle « les principes du christianisme, bien gravés dans le cœur, seraient infiniment plus forts que ce faux honneur des monarchies »), alors que Montesquieu en soutient d'autres, contraires aux premières³¹ ? Pourquoi ignorer des pans entiers de sa pensée – les *Lettres persanes*, qui furent en leur temps « convaincues d'impiété » car sous la satire du mahométisme point celle du christianisme³² ? Pourquoi ne pas prendre au sérieux les attaques contre *L'Esprit des lois*³³, en s'interrogeant sur le sens de la critique de Spinoza (son fatalisme, son positivisme juridique) ainsi que sur les affinités théoriques entre Montesquieu, Spinoza, Bayle et Mandeville³⁴ relevées par les contemporains³⁵ ? Décidé à faire de Montesquieu un suppôt du traditionalisme³⁶, J. Israël laisse notamment dans l'ombre un fait de toute première importance : dans *L'Esprit des lois*, la religion sert moins à faire obéir les sujets qu'à modérer le

²⁷ EC, p. 605. On relèvera l'absence de Rousseau dans cette énumération significative.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ EC, p. 608.

³⁰ LR, p. 37-38.

³¹ Sur le primat des lois de l'honneur sur celles de la religion, voir C. Spector, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris, P.U.F., 2004, chap. 1.

³² Abbé Gaultier, *Les Lettres persanes convaincues d'impiété*, Paris, 1751, repris dans *Montesquieu. Mémoire de la critique*, *op. cit.*, p. 187-218.

³³ Voir par exemple l'abbé Crevier, *Observations sur le livre De l'esprit des lois* (1764), repris dans *Montesquieu. Mémoire de la critique*, *op. cit.*, en partic. p. 415, 433-448, 431 (« Montesquieu n'est pas sévère sur la pudeur des femmes »...).

³⁴ Sur Bayle, voir F. Markovits, *Montesquieu. Droit et histoire*, Paris, Vrin, 2008 ; sur Mandeville, C. Spector, « "Vices privés, vertus publiques" : de la *Fable des abeilles* à *L'Esprit des lois* », dans *Montesquieu and the Spirit of Modernity*, D. Carrithers éd., Oxford, Voltaire Foundation, 2002, p. 127-157. Nous ne reviendrons pas ici sur la question du « spinozisme » de Montesquieu, qui demanderait une autre enquête. Voir C. Oudin, *Le Spinozisme de Montesquieu*, Paris, Pichon et Durand, 1911 ; P. Vernière, *Spinoza et la Pensée française avant la Révolution*, Genève, Slatkine Reprints, 1979, p. 447-466 ; C. Volpillac-Augier, « Une modération radicale ? Montesquieu », art. cit.

³⁵ « À l'avis des uns l'auteur est naturaliste, à celui des autres il est hobbesien, et tantôt spinozien, etc. Un certain auteur accablait dans une pièce depuis peu un autre des invectives, pour avoir nommé M. Bayle un *grand homme* et un *homme savant*. Ainsi va le monde ! » (Anonyme, *Réflexions sur l'Esprit des lois de M. de Montesquieu*, Saint-Pétersbourg, vers 1760, cité dans *Montesquieu, mémoire de la critique*, C. Volpillac-Augier éd., Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, 2003, p. 412-413).

³⁶ « Hence, it is fair to say that to a certain extent, Montesquieu continued, if in a more secular vein, the rationalists' campaign against Bayle's view on society, morality, religion, and politics » (EC, p. 272)

pouvoir des princes³⁷. Tel est le sens de la critique de Bayle : « Quand il serait inutile que les sujets eussent une religion, il ne le serait pas que les princes en eussent, et qu'ils blanchissent d'écume le seul frein que ceux qui ne craignent point les lois humaines peuvent avoir » (XXIV, 2). Cette position originale s'oppose à celle des libertins érudits comme Naudé ou La Mothe le Vayer, qui, selon la classification de J. Israël, devraient être qualifiés de « radicaux », mais dont l'athéisme s'associe à un puissant élitisme et à une forme de machiavélisme : la religion est nécessaire, à leurs yeux, pour faire obéir le peuple.

Il serait ridicule de défendre Montesquieu à tout prix contre les accusations qui pourraient porter contre lui. Faute de place, nous ne pourrions revenir ici à la question de la politique ou de l'esclavage³⁸. Afin de mettre en lumière le caractère peu probant de certaines pièces à charge, seule sera privilégiée la dernière dimension invoquée : celle du statut des femmes et de la servitude domestique.

II. La question de l'égalité des sexes

En matière de féminisme, l'archéologie des Lumières radicales n'hésite pas, là encore, à distribuer les bons points ou à envoyer les tièdes au piquet. À l'inverse de Beverland, Tyssot de Patot, Radicati, Meslier, Boureau-Deslandes, d'Argens, Morelly et Diderot, partisans de l'émancipation érotique des femmes, Montesquieu, comme Hume, fait figure de rabat-joie. Ne défend-il pas les hiérarchies de genre au même titre que les hiérarchies sociales et politiques, qu'il jugerait conformes à la loi naturelle autant qu'à la nature de certaines sociétés ? En adoptant de tels principes, le philosophe ne pouvait manquer d'assentir à la diversité des mœurs en matière de mariage et de sexualité. Plus encore, chasteté, abstinence et pudeur deviennent ici le sort et le destin des femmes, puisque « toutes les nations » s'accordent à valoriser ces vertus et à mépriser le libertinage³⁹. Aux critiques habituelles de J. Israël contre le relativisme se conjugue une dénonciation de l'universalisme naturaliste de Montesquieu sur la question de la *pudeur* – preuve s'il en est du caractère sophistique de *L'Esprit des lois*. Citant un passage du livre XXVI qui définit le rôle de la religion dans le mariage⁴⁰, J. Israël en conclut que la théologie, aux yeux de Montesquieu, doit réguler les rapports entre les sexes. Modérées, les Lumières deviennent ici franchement réactionnaires : sans se borner à défendre la coutume, la tradition, la religion et le droit comme fondements de l'ordre moral, elles s'opposent à toute égalité des femmes aux hommes comme à toute libération de leur libido⁴¹.

Rien ne sert de nier en bloc. Des travaux anciens ont tenté de cerner les figures de l'antiféminisme dans *L'Esprit des lois*, en s'intéressant notamment à sa vision patriarcale de la famille⁴². Il est vrai que la naturalité de la pudeur est affirmée dans l'ouvrage (il s'agit, avec le désir

³⁷ Voir C. Spector, « Naturalisation des croyances, religion naturelle et histoire naturelle de la religion : le statut du fait religieux dans *L'Esprit des lois* », dans *Montesquieu, l'État et la Religion*, J. Ehrard éd., Sofia, Editions Iztok-Zapad, 2007, p. 40-109.

³⁸ Sur la servitude civile et la question de l'empire, nous nous permettons de renvoyer à nos deux articles : « "Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes" : la théorie de l'esclavage au livre XV de *L'Esprit des lois* », *Lumières*, n° 3, 2004, p. 15-51 ; « Montesquieu, l'Europe et les nouvelles figures de l'empire », *Revue Montesquieu*, n° 8, 2005-2006, p. 17-42, ainsi qu'à l'ensemble de ce numéro.

³⁹ *EC*, p. 582.

⁴⁰ « Il est arrivé, dans tous les pays et dans tous les temps, que la religion s'est mêlée des mariages. Dès que de certaines choses ont été regardées comme impures ou illicites, et que cependant elles étaient nécessaires, il a bien fallu y appeler la religion, pour les légitimer dans un cas, et les réprouver dans les autres » (*De l'esprit des lois*, désormais *EL*, XXVI, 13). L'édition de référence, pour le moment, reste celle de R. Derathé, Paris, Garnier, 1973 (rééd. Paris, Bordas, 1990).

⁴¹ *EC*, p. 583. Voir *LR*, p. 114-115.

⁴² Voir J. Geffriaud Rosso, *Montesquieu et la féminité*, Pise, Goliardica, 1977.

de conservation, d'une « loi naturelle », et les femmes y sont plus que les hommes astreints⁴³). Il est exact, inversement, que le relativisme de Montesquieu lui interdit de condamner uniformément certaines mœurs⁴⁴ : au livre XVI de *L'Esprit des lois*, la clôture des femmes se trouve bel et bien justifiée par la théorie du climat. Il faut reconnaître que la méthode même de Montesquieu exclut de condamner absolument, à l'instar d'autres auteurs du siècle, la cruauté des lois sociales et religieuses qui oppriment la moitié du genre humain. Enfin, il est incontestable que *L'Esprit des lois* ne propose pas de théorie universaliste de l'égalité : l'ouvrage évoque « l'inégalité naturelle des sexes » dans les pays du midi (XVI, 2). Mais sans se contenter d'isoler des énoncés ou de dénoncer des thèses, il faut regarder les choses de plus près. Ce que Montesquieu fait aux femmes, et à la famille, est en réalité plus profond : déconstruction des catégories, destitution de l'universalité de la famille monogame chrétienne, remise en cause du providentialisme sont les trois faces d'un même assaut de celui qui se revendique, non théologien, mais « écrivain politique ».

La question de l'égalité des sexes est abordée de front dès les *Lettres persanes* où Rica, le jeune persan, livre l'écho des controverses parisiennes. L'opposition des coutumes européennes et asiatiques est abordée avec ironie, sur le mode distancié qu'impose le roman épistolaire⁴⁵. Montesquieu rapporte ainsi le propos d'un « philosophe très galant » (Poulain de la Barre ?) afin de déconstruire les sophismes du discours naturaliste. À l'évidence, la loi naturelle ne soumet pas les femmes aux hommes : « la Nature n'a jamais dicté une telle Loi. L'empire que nous avons sur elles est une véritable tyrannie ; elles ne nous l'ont laissé prendre que parce qu'elles ont plus de douceur que nous, et par conséquent plus d'humanité et de raison. Ces avantages qui devaient sans doute leur donner la supériorité, si nous avons été raisonnable, la leur ont fait perdre, parce que nous ne le sommes point » (LP, 38). Due à leur *douceur*, la soumission des femmes ne repose donc pas sur la raison des hommes, mais sur leur déraison. La force, à ce titre, ne donne qu'un privilège usurpé, conduisant à une « véritable injustice » : « les forces seraient égales, si l'éducation l'était aussi » (*ibid.*).

Or ces assertions rapportées sous la plume de Rica (sans être approuvées par lui) ne relèvent pas d'un idéal de jeunesse que la maturité conduirait à renier. Dans *L'Esprit des lois*, où la « douceur » associée à la modération constitue une qualité suprême, la stratégie est analogue. Liée à l'âge de la nubilité, l'inégalité « naturelle » invoquée par Montesquieu ne se pense pas en termes d'infériorité rationnelle des femmes. Quant à la raison, indexée sur l'expérience, les femmes en sont dotées au même titre que les hommes. Certes, le mariage prend en considération leur beauté ou leurs agréments plus que leurs qualités intellectuelles ; mais Montesquieu affirme bien que l'égalité des sexes, là où elle existe, découle d'une forme d'égalité dans l'usage de la raison. Dans les pays froids, les femmes qui échappent au vice le plus répandu (l'usage des boissons fortes) ont même la supériorité (XVI, 2). La question de l'usage de la raison n'est donc pas discriminante, reléguant les femmes au-dehors d'une sphère publique qui n'a pas besoin d'elles. Pas plus qu'il n'existe d'esclave « par nature » au sens où l'entendait Aristote (incapable de délibérer, et donc de se

⁴³ Les lois politiques et civiles doivent refléter cette inégalité : « elles ont demandé des femmes un degré de retenue et de continence, qu'elles n'exigent point des hommes, parce que la violation de la pudeur suppose dans les femmes un renoncement à toutes les vertus ; parce que la femme, en violant les lois du mariage, sort de sa dépendance naturelle » (EL, XXVI, 8).

⁴⁴ Sur les droits « en situation », voir C. Larrère, *Actualité de Montesquieu*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1999.

⁴⁵ Voir *Lettres persanes*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. I, C. Volpilhac-Augier et Ph. Stewart éd., Oxford, Voltaire Foundation, 2004 ; et l'édition plus accessible de C. Volpilhac Augier à partir de celle de P. Vernière, Paris, Librairie Générale Française, 2005. Par commodité, nous conserverons cependant la numérotation traditionnelle (celle de l'édition de 1754, plus familière au lecteur). Les équivalences sont données dans le tableau de correspondance fournie par le volume des OC. Sur la célèbre LP, 38, inscrite dans la continuité de *L'Espion du grand seigneur* de Marana (lettre CXIII), voir G. Rosso, *Montesquieu et la féminité*, *op. cit.*, p. 359-361.

gouverner), il n'existe de femmes soumise « par nature » : le pouvoir politique et social des hommes est l'effet d'une géographie et d'une histoire.

Cette déconstruction des catégories induit une réflexion sur les rapports de pouvoir entre les sexes, ainsi que sur la construction sociale et culturelle du genre. Dans les *Pensées*, qui ne sont pas destinées à la publication, Montesquieu livre une approche plus complexe encore, qui contredit parfois l'œuvre maîtresse⁴⁶. Loin d'assigner à la nature l'inégalité des sexes, il produit ici une histoire du genre, qui comprend celle de l'assujettissement des femmes. Le caractère idéologique du recours à la « nature » apparaît de la sorte. D'un côté, la soumission des Égyptiens à leurs femmes en l'honneur d'Isis prouve que la distribution des sphères domestique et politique ne s'indexe pas nécessairement sur les pôles du féminin et du masculin : « En l'honneur d'Isis, les femmes Égyptiennes eurent toute l'autorité dans les familles, les emplois publics, les affaires du dehors ; le mari, les détails domestiques »⁴⁷. De l'autre, les coutumes des Amazones, qui considéraient le mariage comme une servitude, trahissent la vanité des préjugés, dont l'effet est d'universaliser et de naturaliser certaines coutumes.

À cet égard, Montesquieu est le promoteur d'une vision du féminin qui altère certaines représentations traditionnelles en Occident⁴⁸. Sans doute le philosophe ne récuse-t-il pas l'enracinement en nature des caractéristiques du sexe ; mais la nature devient une variable géographique et climatique, et rien en elle ne prédispose universellement les femmes à l'infériorité ou à la soumission. C'est la religion, et plus particulièrement l'Islam, qui a légitimé la domination : « La religion de Mahomet ayant été portée en Asie, en Afrique, en Europe, les prisons se formèrent. La moitié du monde s'éclipsa. On ne vit plus que des grilles et des verrous. Tout fut tendu de noir dans l'univers, et le beau sexe, enseveli avec ses charmes, pleura partout sa liberté » (*MP*, 503). Plus encore, avant Rousseau ou Diderot, Montesquieu fait droit à un modèle primitif égalitaire dont il décrit les bienfaits. À l'origine, les hommes n'exerçaient pas sur leurs femmes le même empire que sur les enfants et « les premières alliances nous donnent l'idée d'une parfaite égalité et d'une union aussi douce que naturelle ». L'esclavage des femmes fut introduit dans les empires despotiques, et la religion vint ensuite conforter cette domination usurpée. Montesquieu l'établit notamment à propos de l'interdiction de l'inceste : « ceci étant une fois gravé dans l'esprit des hommes, Dieu a voulu s'y conformer, et il en a fait un point fondamental de sa loi » (*MP*, 205).

Certaines *Pensées* – et non toutes – témoignent donc d'une audace voire, selon les critères utilisés par J. Israël, d'un « radicalisme » extrême⁴⁹. Montesquieu évoque le rôle du philosophe-généalogiste, capable de démasquer les prétentions idéologiques à la naturalité et à l'universalité, comme dans une pensée où il affirme que « l'homme est si difficile à définir » : « N'est-il pas vrai que, si le Mahométisme avait soumis toute la terre, les femmes auraient été partout enfermées ? On aurait regardé cette manière de les gouverner comme naturelle, et on aurait de la peine à imaginer qu'il y en eût avoir une autre. Si les femmes scythes avaient continué leurs conquêtes, si les Égyptiens avaient continué les leurs, le Genre humain vivrait sous la servitude des femmes, et

⁴⁶ M. Bokobza Kahan note à ce sujet un changement radical de position entre les *Pensées* et *L'Esprit des lois* (« Étude de la sexualité dans les *Pensées* de Montesquieu », *Revue Montesquieu*, n° 7, 2003-2004, p. 85-101, ici p. 93).

⁴⁷ *Mes Pensées*, désormais *MP*, L. Desgraves éd., Paris, Robert Laffont, 1991, 485. Nous ne partageons pas l'avis de J. Rosso, qui prétend que Montesquieu discréditait ce modèle égyptien, jugé obscurantiste (*Montesquieu et la féminité, op. cit.*, p. 360).

⁴⁸ Sur les traditions occidentales, voir T. Laqueur, *La Fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, trad. M. Gautier, Paris, Gallimard, 1992.

⁴⁹ Cette analyse ne préjuge en rien du « matérialisme » ou de l'athéisme de Montesquieu. 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.

il faudrait être philosophe pour dire qu'un autre gouvernement serait plus conforme à la nature »⁵⁰. Ce paradigme peut valoir, à l'évidence, pour toute autre forme d'oppression. S'il fallait donner sens au « radicalisme » des Lumières, une telle généalogie n'en serait-elle pas partie prenante ?

III. La destitution du modèle chrétien de la famille

Au-delà de la question de l'égalité, J. Israël place l'affinité entre modération et religion au cœur de son exégèse. Or Montesquieu n'accorde aucun privilège au modèle chrétien de la famille. Comme l'Islam, le Christianisme se trouve délimité, dans sa sphère d'influence, par le climat. Le climat sert de substitut ironique à la Providence : « Les raisons humaines sont toujours subordonnées à cette cause suprême, qui fait tout ce qu'elle veut, et se sert de tout ce qu'elle veut » (*EL*, XVI, 2). À cet égard, la monogamie n'est pas l'effet du commandement biblique, mais celui du climat, qui produit en Europe l'égalité des sexes ; il relève de la raison et non de la Révélation. Plus encore, en définissant la famille du pur point de vue du droit privé comme « une sorte de propriété » (XXIII, 4), *L'Esprit des lois* destitue la famille chrétienne de son privilège. Les formes du mariage suivent celle des modes de subsistance. Les peuples nomades, sauvages ou barbares, ignorent la fixité des unions : « le mariage n'y sera pas aussi assuré que parmi nous, où il est fixé par la demeure, et où la femme tient à une maison ; ils peuvent donc plus aisément changer de femmes, en avoir plusieurs, et quelquefois se mêler indifféremment comme les bêtes » (XVIII, 13). À ce titre, la famille n'est qu'une variable socio-culturelle parmi d'autres ; elle se détermine en fonction des « modes de subsistance » et des rapports sociaux qui affectent la famille au même titre que la propriété⁵¹.

La philosophie, dans l'œuvre de Montesquieu, n'est donc pas subordonnée à la religion, pas plus qu'à la morale. Pourquoi entraver la liberté par le mariage ? À la perspective des fondateurs du droit naturel moderne⁵² se substitue ici l'évaluation des « mille obstacles » qui s'opposent à la mère contrainte d'élever seule ses enfants. Ainsi le mariage n'a-t-il d'autre fonction que de fixer les pères (définis juridiquement et non biologiquement⁵³) en les incitant à élever leurs enfants. Dans le même chapitre, la prostitution publique est déclarée peu favorable à la natalité pour des raisons de « commodité » (XXIII, 2). En ce sens, les thèses de *L'Esprit des lois* sont polémiques à l'égard du Christianisme – ce que ne manqueront pas de relever les censeurs : « Un chrétien rapporterait l'institution du mariage à Dieu même, qui donna une compagne à Adam, qui unit le premier homme à la première femme par un lien indissoluble, avant qu'ils aient des enfants à nourrir ; mais l'auteur évite tout ce qui a trait à la révélation »⁵⁴. Parlant en politique et non en théologien, Montesquieu assume l'absence de référence au sacrement de l'union conjugale ainsi qu'à l'exégèse biblique qui l'appuie. C'est au droit romain, et plus précisément aux *Institutes* de

⁵⁰ *MP*, 1622. Dans cette *Histoire* devenue *Réflexions sur la jalousie*, dont il ne nous reste que des fragments, Montesquieu met en exergue l'historicité de l'institution : « Avant Cécrops, les mariages étaient inconnus chez les Athéniens. Ce prince, qui soumit à des formalités ce qu'avant lui la Nature seule avait réglé, voulut qu'on n'épousât qu'une femme » (*MP*, 489). Les Romains furent assez vite dominés par leurs femmes (« Un sexe si engageant prend toujours de nouveaux avantages », *MP*, 499), et si le christianisme réintroduisit une forme d'égalité, l'Islam, on l'a vu, amena en revanche une soumission confinant à l'esclavage (*MP*, 503). Montesquieu semble avoir eu le projet de rédiger également un ouvrage intitulé « La servitude domestique » (voir *MP*, 1726).

⁵¹ Ce modèle sera repris dans l'école historique écossaise puis, moyennant un infléchissement théorique, par Marx (voir R. L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976).

⁵² Voir A. Dufour, *Le Mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne au XVIII^e siècle*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1972.

⁵³ « Chez les peuples bien policés, le père est celui que les lois, par la cérémonie du mariage, ont déclaré devoir être tel, parce qu'elles trouvent en lui la personne qu'elles cherchent » (*EL*, XX, 2).

⁵⁴ *DEL*, in *OC*, A. Masson éd. Paris, Nagel, t. I, 1950, p. 474. La réponse de Montesquieu est parfaitement irrespectueuse : l'auteur « répondra qu'il est chrétien, mais qu'il n'est point imbécile ; qu'il adore ces vérités, mais qu'il ne veut point mettre à tort et à travers toutes les vérités qu'il croit » (p. 473).

Justinien, qu'il emprunte sa définition du mariage : « l'union de l'homme et de la femme qui forme une société de vie individuelle »⁵⁵.

La question délicate du divorce permet de mieux cerner le statut d'un discours qui tend à s'émanciper des prescriptions religieuses ou morales. Inspirée de Montaigne⁵⁶ et reprise par Charron⁵⁷, la critique de l'indissolubilité du mariage constitue l'une des atteintes les plus graves à l'ordre traditionnel ; ce point constitue l'un des seuls éléments de convergence entre l'Église, qui le considère comme un sacrement, et l'État, soucieux d'affirmer une législation autonome du mariage⁵⁸. Dans ce contexte, les *Lettres persanes* défendent une position polémique, voire libertine : la prohibition du divorce, qui semblait devoir renforcer la monogamie, a défavorisé la procréation. Le droit au divorce permet de ne pas dissocier mariage et fécondité, car l'union, reposant sur le plaisir des sens, s'atténue avec le temps. L'autorisation juridique des secondes noces favorise la croissance démographique (LP, 116). Certes, *L'Esprit des lois* concède que « c'est à la loi de la religion à décider si le lien sera indissoluble ou non » – ce qui permet d'inclure la diversité des confessions, le judaïsme et le protestantisme acceptant, dans certains cas, le divorce ou la répudiation. Mais Montesquieu persiste à dire que la dissolution de la société conjugale doit s'accompagner de la possibilité des secondes noces (XXVI, 9). Le divorce est doté d'une « grande utilité politique » et d'une certaine utilité sociale – favorable à l'homme et à la femme, il ne l'est pas toujours aux enfants (XVI, 15) ; il est jugé « conforme à la nature » à condition qu'une partie au moins y consente (XXVI, 3). Le régime du droit romain classique fait l'objet d'une appréciation favorable : « le divorce se fait par consentement mutuel à l'occasion d'une incompatibilité mutuelle ». À cet égard, les exigences spirituelles de l'Église doivent être subordonnées à l'intérêt de la société. Les lois doivent viser non « la sainteté » mais « la bonté générale des mœurs » ; elles doivent considérer « l'union des deux sexes dans l'état civil », et non leur union « dans un état spirituel » (MP, 147).

A son tour, la critique du célibat constitue le fer de lance d'une approche populationniste peu soucieuse des impératifs spirituels. Montesquieu le redira à l'un de ses censeurs : la perspective du juriste n'est pas celle du théologien. L'écrivain politique évalue les effets des institutions et mesure leur utilité sociale⁵⁹. Parce que « les principes de la religion ont extrêmement influé sur la propagation », il importe de ne pas les intégrer à la loi civile lorsqu'ils sont contraires à la multiplication de l'espèce (XXIII, 21). Or le célibat des prêtres (ces eunuques de l'Occident) entraîne un déficit des naissances plus grave encore que les pestes et les guerres ; la supériorité démographique des pays protestants sur les pays catholiques résulte de leur dogme, qui n'ordonne pas la continence des ministres du culte (LP, 117). Dans *L'Esprit des lois*, la condamnation, plus prudente en apparence⁶⁰, prend la forme d'une critique de l'application des *lois de perfection* religieuses aux lois humaines. Le perfectionnisme chrétien implique une confusion entre les « conseils » dispensés en vue du *meilleur* et les « lois » faites en vue du *bien* public. Lorsque le célibat fut transformé en loi, les dispositions législatives durent être multipliées afin de contraindre les hommes à obéir à une disposition aussi contraire à la nature : « Le législateur se fatigua, il fatigua la société, pour faire exécuter aux hommes par précepte, ce que ceux qui aiment la perfection auraient exécuté comme conseil » (XXIV, 7). Il n'est pas peu paradoxal que le

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Montaigne, *Essais*, P. Villey éd., Paris, P.U.F., 1992, II, 15, p. 615.

⁵⁷ Charron, *De la sagesse*, Paris, Fayard, 1986, livre I, chap. LXVI, p. 310.

⁵⁸ Voir J. F. Traer, *Marriage and the Family in Eighteenth Century France*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1980, chap. 1.

⁵⁹ *DEL*, *op. cit.*, p. 469-471.

⁶⁰ « A Dieu ne plaise que je parle ici contre le célibat qu'a adopté la religion ; mais qui pourrait se taire contre celui qu'a formé le libertinage... ? » (*EL*, XXIII, 21). Montesquieu sera bien entendu la cible des jésuites comme des jansénistes sur ce point, et il devra se défendre avec la plus parfaite mauvaise foi (voir *DEL*, *op. cit.*, p. 469-471 ; *Réponses et Explications à la Faculté de Théologie*, VIII^e et IX^e proposition).

christianisme, en attachant une idée de perfection « à tout ce qui mène une vie spéculative », ait éloigné les hommes des soins de la famille : la religion chrétienne, prêchant partout la continence et exaltant le célibat, finit par rendre désuètes les dispositions natalistes païennes et par corrompre l'institution du mariage (XXIII, 21). L'extension du célibat, rendu « nécessaire » par la valorisation de la spiritualité dans la Rome christianisée par Constantin, représente à cet égard une catastrophe durable. *L'Esprit des lois* en expose les effets néfastes, surtout lorsqu'ils s'associent à la complaisance à l'égard de la paresse que les monastères entretiennent autour d'eux en pratiquant la charité⁶¹. La modération ne signifie donc pas l'alliance avec les forces de la réaction : s'il ne préconise pas pour la France la solution radicale de Henri VIII, qui « détruisit les moines » (*MP*, 180), Montesquieu dénonce sans ambages les abus liés au pouvoir temporel et spirituel du Clergé.

Le sort réservé à la question de la polygamie est plus révélateur encore. Dans les *Lettres persanes*, la polygamie des États musulmans est dite épuiser les facultés génératives des pères et susciter, dans les sérails, la chasteté ou la stérilité d'innombrables eunuques et femmes esclaves⁶². Il faut rappeler qu'à l'inverse, Charron avait mis l'accent sur les avantages démographiques de la polygamie contre les rigidités du dogme chrétien⁶³. Surtout, Montesquieu connaissait bien la controverse entre Bayle et Leyser, auteur de la *Polygamie triomphante*⁶⁴, qu'il utilise au cœur d'une lettre d'une extrême virulence contre les religions. Christianisme et Islam subissent ici un traitement analogue : « D'ailleurs, si l'on examine de près leur religion [la religion chrétienne], on y trouvera comme une semence de nos dogmes. J'ai souvent admiré les secrets de la Providence, qui semble les avoir voulu préparer par là à une conversion générale. J'ai ouï parler d'un livre de leurs docteurs, intitulé la *Polygamie triomphante*, dans lequel il est prouvé que la polygamie est ordonnée aux Chrétiens » (*LP*, 35).

Dans *L'Esprit des lois*, la position de Montesquieu est plus nuancée : si la polygamie est défavorable à la fécondité, ce pourquoi elle n'est pas « utile au genre humain », elle n'en est pas moins dans certains cas « conforme à la nature »⁶⁵, en un sens très différent de celui des jusnaturalistes⁶⁶. La pluralité des femmes est triplement justifiée dans les climats chauds : par leur nubilité précoce, par le moindre coût de leur entretien, par le *sex ratio* qui joue en leur faveur.

⁶¹ *EL*, XIV, 7 ; XXIII, 29.

⁶² *LP*, 114. Voir dans le même sens Chardin, *Voyages en Perse*, Amsterdam, 1710, t. VI, chap. XIV, p. 235-236.

⁶³ Voir Charron, *De la sagesse*, *op. cit.*, livre I, chap. XLVI, p. 310.

⁶⁴ En 1682 paraît un ouvrage intitulé *Polygamia triumphatrix*, sous le nom de Théophile Aletheo (Lyserus ou Leyser), qui propose une apologie de la polygamie. Dans cet ouvrage, qui connut de nombreuses éditions et traductions (française en 1739) et jouit d'un véritable succès de scandale au XVIII^e siècle, Leyser soutient que l'injonction de la Bible (*fructifier et se multiplier*) n'est pas une simple bénédiction, mais un commandement qui précède le Décalogue en ordre d'importance. Or parce que l'homme peut engendrer à volonté tandis que la femme est limitée à une grossesse par an environ, la polygamie s'avère plus conforme au plan divin que la monogamie. Dans sa recension d'avril 1685 dans les *Nouvelles de la République des Lettres*, Pierre Bayle avait réfuté l'argument : le nombre des hommes étant aussi grand que celui des femmes, on ne peut établir la polygamie sans exposer plusieurs mâles à la nécessité du célibat ou au devenir-eunuques. La polygamie est donc l'occasion de mille désordres, et non un moyen propice à la fertilité (*Nouvelles de la République des Lettres*, p. 256, 259. Ce texte, comme celui de Leyser, sont cités par C. Blum, art. cit., p. 191-192).

⁶⁵ *EL*, XVI, 6, voir *MP*, 1118. En 1757, Montesquieu a changé la phrase selon laquelle la polygamie « est plus conforme à la nature dans certains pays que dans d'autres » par l'affirmation selon laquelle elle « s'éloigne moins de la nature dans certains pays que dans d'autres », sous l'influence des critiques des théologiens de la Sorbonne et des *Nouvelles ecclésiastiques* (voir *Réponses aux censures de la Sorbonne*, in *OC*, t. III, p. 654).

⁶⁶ Voir Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, *op. cit.*, II, 5, § 9 (qui l'admet) ; *De veritas religio christianae*, 1627, trad. P. Le Jeune, Utrecht, 1692. Pufendorf distinguera polygynie et polyandrie : si la seconde est contraire à la nature et à la fin du mariage (une postérité dont la paternité ne pose pas problème), comme à sa dignité proprement humaine (qui tient à l'engagement spécifique des femmes de n'accorder l'usage de leur corps qu'à leur mari), la première est en revanche admise. L'exposition des arguments contradictoires concernant la conformité de la polygamie au droit naturel permet à nouveau, d'en « laisser le jugement aux lecteurs » (*Le Droit de la nature et des gens*, *op. cit.*, VI, 1, § 16-19). Voir A. Dufour, *Le Mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne au XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 227-230.

L'explication par les causes physiques rejoint ainsi la justification politique, puisque servitude politique et servitude domestique sont indissociables (XVI, 9). Corrélativement, l'Islam va de pair avec la polygamie, le christianisme avec la monogamie : « Ainsi la loi qui ne permet qu'une femme se rapporte plus au physique du climat de l'Europe qu'au physique du climat de l'Asie »⁶⁷. C'est d'abord l'inégalité entre les sexes, variable du climat, qui permet d'expliquer la polygynie : « Les femmes sont nubiles, dans les climats chauds, à huit, neuf ou dix ans : ainsi l'enfance et le mariage vont presque toujours ensemble. Elles sont vieilles à vingt : la raison ne se trouve donc jamais chez elle avec la beauté »⁶⁸. C'est encore le climat qui est responsable de la disparité du *sex ratio* : la polygamie convient aux pays méridionaux d'Asie et d'Afrique, où il naît chaque année plus de filles que de garçons, tandis que la « loi d'une seule femme » est adaptée au climat de l'Europe, où il naît plus de garçons que de filles (XVI, 4). Quelles que soient les considérations de prudence qui conduisent Montesquieu à infléchir son propos au cours des éditions successives de *L'Esprit des lois*, la monogamie apparaît ainsi comme l'effet de certaines « circonstances ». L'institution n'est pas justifiée par des considérations théologiques ou éthiques, qui en légitimeraient l'universalité ; elle est relative à la nature locale (et physiologique) des choses. Il serait dès lors néfaste, contrairement aux souhaits des missionnaires, de l'éradiquer (XXVI, 10).

La controverse autour de la polygamie ne joue donc pas dans le sens où l'assigne J. Israël. La position sur la polygamie, réduite dans *L'Esprit des lois* à une « affaire de calcul » fut violemment épinglée par les partisans de la « réaction conservatrice »⁶⁹. Jésuites et jansénistes ne furent pas dupes des clauses de prudence et relevèrent l'attaque dissimulée contre le providentialisme. Gardien de l'orthodoxie chrétienne, l'abbé Crevier sut déceler le scandale :

L'indifférence de M. de Montesquieu pour toute règle des mœurs est si parfaite, qu'il ne craint point de mettre pour titre à la tête d'un chapitre : La Loi de la Polygamie est une affaire de calcul. Mais quoi! Si la polygamie est contraire à l'institution de la Nature, si l'Évangile la condamne, si elle blesse les intérêts des mœurs, ne sera-t-elle point une affaire de Religion et de Morale ? Non, ce qui décidera de la question, c'est le rapport du nombre des garçons qui naissent dans un pays au nombre des filles. S'il naît plus de garçons que de filles, une femme aura plusieurs maris! Jamais personne n'a traité cette question si cavalièrement⁷⁰.

Il faut revenir, à cet égard, sur l'affirmation donnée en titre de chapitre selon laquelle la polygamie est « affaire de calcul », formulation qui dut être atténuée, dans les éditions successives de *L'Esprit des lois*, afin de répondre à la censure⁷¹. Lorsque Montesquieu indexe cette pratique sur le *sex ratio*, il prend position face à une tradition qui recourt à l'arithmétique politique pour s'émerveiller de la sagesse de la Providence⁷². La statistique sert l'apologétique. Avant Süßmilch, William Derham se propose de défendre la religion chrétienne contre les athées et les infidèles, en établissant l'existence d'un équilibre entre le nombre d'individus de chaque espèce et le milieu qui

⁶⁷ EL, XVI, 2.

⁶⁸ EL, XVI, 2 ; MP, 757.

⁶⁹ Voir C. Blum, « Montesquieu, the *Sex Ratio* and "Natural Polygamy" », in *Montesquieu and the Spirit of Modernity*, D. Carrithers & P. Coleman édés., Oxford, Voltaire Foundation, 2002, p. 191-203.

⁷⁰ Abbé Crevier, *Observations sur L'Esprit des loix*, in *Montesquieu, mémoire de la critique, op. cit.*, p. 432-433.

⁷¹ La modification du titre répond aux accusations du P. Berthier dans le *Journal de Trévoux* d'avril 1749 (art. XL), qui avait violemment dénoncé ce point : « En effet, de ce que l'usage d'épouser plusieurs femmes aurait quelque rapport au climat, s'ensuivrait-il absolument que la *Loi de la Polygamie fût une affaire de calcul* ; c'est à dire, une affaire dont on pût et dû rendre raison, par la supputation seule des personnes de l'un et de l'autre sexe qui naissent dans ce pays ? Ne sait-on pas que d'autres causes ont influencé dans cet usage ? Aux premiers temps, nécessité ou prétexte d'avancer la propagation du genre humain : dans la suite, religions fausses, qui accordent tout aux désirs sensuels [...] presque toujours, passion, mauvais exemple, éducation trop libre : voilà les causes qui ont autorisé, accrédité, maintenu la Polygamie ; et qui l'empêchent d'être simplement une *affaire de calcul* » (p. 728-729). Les *Nouvelles ecclésiastiques* seront plus radicales encore (octobre 1749). Dans ses *Réponses aux censures de la Sorbonne*, Montesquieu expliquera la modification de son titre et le retrait de la proposition incriminée au vu des critiques dévotives (VI^e proposition, in OC, t. III, p. 656).

⁷² Voir J. et M. Dupâquier, *Histoire de la démographie*, Paris, Perrin, 1985, chap. 5.

l'accueille⁷³. Deux phénomènes relatifs aux naissances sont alors invoqués au service de l'hypothèse providentialiste : la constance de la proportion des naissances des deux sexes ; le fait que le nombre des naissances surpasse de peu celui des décès en un lieu donné, ce qui permet de pallier les accidents extraordinaires. Ces éléments prouvent l'insuffisance de l'explication par les « lois du hasard »⁷⁴. La sagesse divine est placée à l'origine de l'équilibre démographique. À la suite de Graunt, le médecin anglais John Arbuthnot prétend également démontrer que l'excédent régulier des naissances masculines est un expédient utilisé par la Providence afin de pallier la surmortalité masculine et d'éviter toute disproportion dans les mariages⁷⁵. Arbuthnot en conclut que « la polygamie est contraire à la loi de nature et à la justice, comme à la propagation de l'espèce humaine ; car là où hommes et femmes sont en nombre égal, si un homme prend vingt femmes, dix-neuf seront célibataires, ce qui est contraire au dessein de la nature ». Or c'est cette extrapolation que critique Montesquieu, au nom de la nature locale des choses : « M. Arbutnot (*sic*) trouve qu'en Angleterre le nombre des garçons excède celui des filles : on a eu tort d'en conclure que ce fût la même chose dans tous les climats »⁷⁶. Les données empiriques interdisent l'extrapolation : si le *sex ratio* est favorable aux hommes en Europe, il l'est en revanche aux femmes en Asie ou en Afrique. Loin de justifier la monogamie comme chez Graunt, Derham ou Arbuthnot, les données démographiques tendent donc à rendre la polygamie conforme au « dessein de la nature ». L'apologétique se trouve de la sorte renversée : l'arithmétique politique sert une critique implicite de l'argument du *Design*.

IV. Trouble dans le genre

Au-delà de cette critique du providentialisme, le relativisme de Montesquieu introduit dès lors un certain *trouble dans le genre*, ou plutôt dans la domination⁷⁷. La symétrie est troublante pour autant qu'elle naturalise la polyandrie au même titre que la polygynie. Il ne s'agit plus simplement d'un fantasme, comme dans le harem masculin figuré, lors d'un bref moment d'inversion des rôles, dans les *Lettres persanes* (LP, 141). *L'Esprit des lois* prend la question au sérieux. Selon C. Blum, l'argument fit l'effet d'une bombe : « La loi d'une seule fille en Europe, et celle qui en permet plusieurs en Asie et en Afrique, ont donc un certain rapport au climat. Dans les climats froids de l'Asie, il naît, comme en Europe, plus de garçons que de filles. C'est, disent les Lamas, la raison de la loi qui, chez eux, permet à une femme d'avoir plusieurs maris »⁷⁸. À suivre ce raisonnement jusqu'au bout, l'Europe, en raison de son climat, ne doit-elle pas tolérer la polyandrie ? Lorsque *L'Esprit des lois* invoque la polyandrie du Malabar, qui, au regard de ses causes naturelles et sociales, est tout aussi justifiée que la polygamie orientale, le caractère subversif de l'ouvrage apparaît en filigrane : les mœurs de l'Europe sont mises à équivalence avec celles du Malabar⁷⁹. Aucun privilège ethnocentrique ne vient cautionner la monogamie ou la domination masculine⁸⁰.

⁷³ W. Derham prononça seize conférences devant la *Royal Society* en 1711 et 1712, conférences qui furent reprises en 1713 dans la *Physico-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from his Works of Creation*, dont le succès fut spectaculaire (7^e édition en 1727, trad. fr. sous le titre de *Théologie physique, ou démonstration de l'existence et des attributs de Dieu, tirée des œuvres de la Création...*, Rotterdam, Jean-Daniel Beman, 1726).

⁷⁴ Voir J. Bonar, « Süssmilch, Derham et Malthus », in J. P. Süssmilch, *L'Ordre divin aux origines de la démographie*, trad. J. Hecht, Paris, I.N.E.D., 1979, t. I, p. 3-12.

⁷⁵ J. Arbuthnot, « An argument for Divine Providence, Taken from the Constant Regularity Observed in the Births of Both Sexes », *Philosophical Transactions*, 27, 1710, p. 188, notre traduction.

⁷⁶ *EL*, XVI, 4, note a.

⁷⁷ Montesquieu évoque en effet la « qualité distinctive et essentielle » de chaque sexe (*EL*, XIX, 12).

⁷⁸ *EL*, XVI, 4. Voir C. Blum, art. cit., p. 195.

⁷⁹ *EL*, XVI, 5. Montesquieu le redira autrement : « Je parle des différents peuples d'Europe, comme des différents peuples de Madagascar » (*MP*, 609).

⁸⁰ « En Europe, on empêche les soldats de se marier. Dans le Malabar, où le climat exige davantage, on s'est contenté de leur rendre le mariage aussi peu embarrassant qu'il est possible : on a donné une femme à plusieurs hommes ; ce qui diminue d'autant l'attachement pour une famille et les soins du ménage, et laisse à ces gens l'esprit militaires » (*EL*, XVI, 5).

Toute cette argumentation suscita une immense indignation. L'auteur de la *Polygamie triomphante* avait soutenu que la polyandrie est une abomination, et tous les auteurs qui répondirent à Montesquieu ne varièrent pas d'un *iota* sur ce point, quelles que soient leurs convictions par ailleurs : la polyandrie est une suggestion diabolique et scandaleuse. Sous la plume du Père G.-F. Berthier, le *Journal de Trévoux* ne saurait supporter une telle atteinte à l'ordre patriarcal : « la polygamie d'une femme qui a plusieurs maris est un désordre monstrueux qui n'a jamais été permis dans aucun cas, que l'auteur ne distingue d'aucune façon de la polygamie d'un homme qui a plusieurs femmes »⁸¹.

Cet indice révèle une interrogation plus large sur la nature des rapports entre les sexes dans *L'Esprit des lois*. Qu'il n'existe pas, pour Montesquieu, d'éternel féminin, pas plus que d'essence de l'homme, c'est ce qui découle du présupposé majeur de l'ouvrage : la femme, comme l'homme, est un *être de rapports*, constitué historiquement dans une société politique et civile⁸². Sur la question du genre, Montesquieu met d'abord en avant la différence des constitutions : l'« esprit du gouvernement » régit la sphère domestique autant que la sphère politique (VII, 9). Au livre VII de *L'Esprit des lois*, c'est le facteur politique – la « nature » des gouvernements et leur « principe », la passion dominante qui les fait se mouvoir – qui induit le contenu des lois civiles régissant les femmes. Telle est la raison pour laquelle Montesquieu évoque la « condition de femmes » qui varie selon les gouvernements⁸³. Parler de *condition des femmes* revient à abandonner tout usage essentialiste pour mieux faire droit aux aspects juridiques (tribunal domestique, tutelle, peines contre les débauches, lois somptuaires, dots et avantages nuptiaux). La question du luxe, qui est celle de la corruption des mœurs⁸⁴, prime : la femme n'est abordée qu'en tant qu'elle peut l'introduire, ou constituer elle-même un objet de luxe (c'est le cas dans le despotisme, où les femmes sont esclaves de la volupté des maîtres). En s'appuyant notamment sur la législation romaine, Montesquieu entend surtout distinguer républiques et monarchies : l'austérité républicaine ne convient pas aux secondes.

La liberté des femmes est donc un enjeu politique. Dans les républiques où doit régner la vertu, les femmes doivent être irréprochables, « captivées par les mœurs » quoique libres par les lois. La soumission des épouses fait partie de l'ordre républicain : sans cette hiérarchie, qui s'accorde aux autres (âge, statut) pour maintenir les mœurs, la république est en péril. La structure de la famille répond à celle de l'État⁸⁵. Dans les États despotiques, les femmes subissent la servitude domestique. En revanche, les États monarchiques doivent laisser aux femmes un « esprit de liberté » qui leur permet de régner sur la société (VII, 9). L'esprit de la monarchie favorise la galanterie, le luxe, la liberté féminine et les intrigues de pouvoir. Associées à la sociabilité mondaine et à l'empire de la politesse et du goût, les femmes jouent alors un rôle de tout premier plan dans le « commerce » du monde. « Mêlées aux hommes » à la Cour ou dans les salons, elles parent la société et servent ainsi à « l'amusement de tous » : « la société des femmes gâte les mœurs, et forme le goût ». Il serait donc vain de vouloir l'épurer : grâce au luxe et à la politesse, cette sociabilité conduit à la prospérité et à la grandeur de l'État⁸⁶. Le rôle civilisateur des femmes, « juges très éclairés sur une partie des choses qui constituent le mérite personnel » (XXVIII, 22), se voit ainsi reconnu. Encore faut-il distinguer, à l'intérieur même des régimes modernes, le modèle anglais – celui de la séparation des sexes et de la réclusion des femmes – du modèle français, où les femmes, dans les salons, mènent les conversations et arbitrent les réputations. Là

⁸¹ *Journal de Trévoux*, avril 1749, p. 1143, cité par C. Blum, art. cit., p. 195.

⁸² Voir F. Markovits, *Montesquieu. Le droit et l'histoire*, Paris, Vrin, 2008, p. 55-62.

⁸³ *EL*, VII, 9. Voir C. Larrère, « Le sexe ou le rang ? La condition des femmes dans la philosophie des Lumières », *Encyclopédie politique et historique des femmes*, C. Fauré dir., Paris, P.U.F., 1998, p. 168-200 ; M. Ozouf, *Les Mots des femmes*, Paris, Fayard, 1995, p. 327-332.

⁸⁴ Voir C. Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Champion, 2006, chap. 3 et 6.

⁸⁵ *EL*, VII, 8-9 ; VIII, 2.

⁸⁶ *EL*, XVI, 11 ; XIX, 5-8.

où la république se cache sous la forme de la monarchie (V, 19), les femmes sont moins enclines à la galanterie : la liberté anglaise est surtout une liberté masculine, déployée dans un espace public dont les femmes sont exclues⁸⁷.

Que conclure de ce tableau bigarré de la « condition des femmes » ? Si la dénonciation des effets pervers du pouvoir des femmes se trouve réitérée (corruption des mœurs, dévalorisation des compétences, primauté de la crainte du ridicule...⁸⁸), le livre VII de *L'Esprit des lois* s'achève par une invocation à contre-courant de la « raison » et de la « nature »⁸⁹ :

Il est contre la raison et contre la nature que les femmes soient maîtresses dans la maison, comme cela était établi chez les Égyptiens ; mais il ne l'est pas qu'elles gouvernent un empire. Dans le premier cas, l'état de faiblesse où elles sont ne leur permet pas la prééminence ; dans le second, leur faiblesse même leur donne plus de douceur et de modération ; ce qui peut faire un bon gouvernement, plutôt que les vertus dures et féroces.

Dans les Indes, on se trouve très bien du gouvernement des femmes ; et il est établi que, si les mâles ne viennent pas d'une mère du même sang, les filles qui ont une mère du sang royal, succèdent. On leur donne un certain nombre de personnes pour les aider à porter le poids du gouvernement. Selon M. Smith, on se trouve aussi très bien du gouvernement des femmes en Afrique. Si l'on ajoute à cela l'exemple de la Moscovie et de l'Angleterre, on verra qu'elles réussissent également et dans le gouvernement modéré, et dans le gouvernement despotique (VII, 17).

Sans faire droit au gouvernement domestique des femmes, Montesquieu justifie ainsi leur participation, à la première place, au gouvernement politique. Opposée à la tendance masculine à la cruauté, leur « douceur » et leur « modération » leur confère par nature les vertus cardinales du politique. On pourrait bien sûr ironiser sur ce différentialisme naïf, qui assigne à la « faiblesse » naturelle des femmes la responsabilité de leur soumission domestique et leur ouvre, de manière privilégiée, les portes du politique. Mais sans prendre ces arguments pour argent comptant, on soulignera leur efficacité théorique : si « on se trouve très bien » de l'empire des femmes aux Indes, en Afrique, en Moscovie et même en Angleterre, comment justifier le préjugé qui leur ôte l'accès au pouvoir politique ? L'interprétation que propose Montesquieu de la loi salique, qui justifiait la règle de primogéniture mâle pour la succession à la Couronne de France, conforte cette analyse : les raisons patrimoniales qui l'ont expliquées sont à l'évidence révolues (*EL*, XVIII, 22).

V. L'érotique politique des *Lettres persanes*

Pour compléter ce tableau, il faut enfin revenir sur un silence énigmatique : J. Israël ne mentionne pas la théorie de la *libido* élaborée dans les *Lettres persanes*. Or sur la question des femmes, les *Lettres persanes* ne se contentent pas d'illustrer les rapports entre servitude politique et servitude domestique d'une part, monarchie et liberté associée au pouvoir social et politique des femmes de l'autre⁹⁰. Le roman épistolaire affirme l'existence d'une sexualité féminine brimée par le pouvoir despotique des hommes. La fiction du sérail peut alors donner aux femmes occidentales l'image de leur propre servitude, suscitant le désir d'émancipation. L'autorité politique et phallogratique se trouve à tous égards bafouée. Comme le souligne P. Hoffmann, « l'Orient, dans les *Lettres persanes*, a une double charge de sens : il est l'Orient de l'esclavage de la femme, mais l'Orient

⁸⁷ *EL*, XIX, 27. Voir C. Spector, *Montesquieu, Pouvoirs, richesses et sociétés*, op. cit., p. 199-201.

⁸⁸ *EL*, VII, 8 ; voir *LP*, 48, 63, 107 ; *MP*, 605, 1257.

⁸⁹ Sur l'usage très complexe de ces termes, voir J. Ehrard, *L'Idée de Nature en France au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994 ; P. Hoffmann, « De quelques anomalies dans l'emploi des concepts de raison et de nature dans les livres XV et XVI de *L'Esprit des lois* de Montesquieu », in *Études sur le XVIII^e siècle*, Strasbourg, 1980, p. 41-64.

⁹⁰ Voir C. Spector, *Montesquieu, Les Lettres persanes. De l'anthropologie à la politique*, Paris, P.U.F., « Philosophies », 1997.

aussi de sa révolte. Et cet Orient là n'est pas à l'opposé de l'Occident : d'une part, il révèle à la femme occidentale la réalité de son assujettissement ; de l'autre, il lui enseigne le devoir de l'insubordination et lui montre quelles en peuvent être les voies »⁹¹.

Il convient donc de revenir sur le dessein des *Lettres persanes*. Dans *L'Esprit des lois*, Montesquieu oppose les nations septentrionales, où les passions naturellement calmes se canalisent aisément, et les nations méridionales où la sensibilité exacerbée porte à la fureur érotique : l'absence de toute discipline morale justifie alors la clôture (XVI, 10). Dans ces nations où les tentations sont des chutes, « au lieu de préceptes, il faut des verrous »⁹². Or c'est précisément cette Loi que les *Lettres persanes* ne vérifient pas, tout au contraire⁹³. Loin de permettre aux femmes d'échapper aux tentations, les dispositifs de pouvoir (surveillance constante, discipline rigoureuse) rendent la vertu inaccessible : la clôture et la servitude des femmes sont les matrices de toutes les perversions. Les lois de pudeur et de modestie échouent à purifier le harem de la *pleonexia* érotique qui y règne. L'ordre de la domination masculine qui structure l'espace, ritualise l'emploi du temps, définit la distribution stricte des activités permises ou interdites⁹⁴, ne permet pas réellement d'anéantir la liberté. La stratégie du confinement échoue : l'économie des passions mise en lumière dans les ténèbres du sérail révèle l'absurdité d'un artifice qui croit pouvoir imposer un fanatisme de la vertu⁹⁵. La puissance de l'énergie libidinale, son aptitude à surmonter tous les obstacles qui s'opposent à sa satisfaction, rendent illusoire toute maîtrise absolue : brimant le désir sans l'anéantir, le dispositif est rigoureusement *contre-nature*⁹⁶.

À ce titre, il n'est pas surprenant que J. Israël passe sous silence l'ouvrage de jeunesse (1721, corrigé après la parution de *L'Esprit des lois*⁹⁷) qui objective l'androcentrisme de la Loi morale. Comme l'a montré D. Schaub, il faut déceler l'art d'écrire de Montesquieu et percer le sens de son « libéralisme érotique ». Les *Lettres persanes* font droit à trois formes de despotisme : sexuel dans le sérail, politique dans une France orientalisée sous le règne de Louis XIV, spirituelle au regard du Dieu biblique et de ses vizirs terrestres. Le but de Montesquieu est de désorienter – désorienter le Christianisme, la monarchie absolue et la famille patriarcale⁹⁸. Le sérail d'Usbek impose une obéissance inconditionnelle à la loi qui fait écho aux règles du Christianisme. Il existe donc un jeu de la fiction en vertu duquel un modèle politique (la Cour absolutiste, Versailles) et un modèle religieux (les ordres chrétiens, l'Église) se voient soumis, sous couvert du sérail, à une satire féroce. Comme le relève D. Schaub, les fidèles eunuques accomplissent la « volonté sacrée » d'Usbek, le sérail est un « temple sacré » où les femmes s'éduquent par la « mortification des sens » ; Usbek est un mari jaloux qui punit le « sacrilège » : le sérail est un couvent autant qu'un bordel, où les eunuques noirs et blancs font figure de prêtres. À travers le modèle du harem et de son maître absent, Montesquieu met en scène la faillite d'une religion lointaine qui, par ses sbires, demande aux hommes obéissance aveugle, amour, vertu. En vulgarisant l'amour divin en amour

⁹¹ Voir P. Hoffmann, *Corps et cœur dans la pensée des Lumières*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2000, p. 188.

⁹² *EL*, XVI, 8.

⁹³ Voir C. Martin, « L'institution du sérail. Quelques réflexions sur le livre XVI de *L'Esprit des lois* », *Revue Montesquieu*, n° 5, 2001, p. 41-57.

⁹⁴ Voir P. Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

⁹⁵ « Que feriez-vous encore, demande Usbek, si vous pouviez sortir de ce lieu sacré, qui est pour vous une dure prison, comme il est pour vos compagnes un asile favorable contre les atteintes du vice, un temple sacré, où votre sexe perd sa faiblesse et se trouve invincible malgré tous les désavantages de la nature ? » (*LP*, 20).

⁹⁶ Voir A. Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Paris, Seuil, 1979 ; C. Spector, « Le despotisme des passions dans les *Lettres persanes* », dans *De Rabelais à Sade. L'analyse des passions dans le roman de l'âge classique*, C. Duflo et L. Ruiz eds., Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2003, p. 41-52.

⁹⁷ Voir les Cahiers de Correction des *Lettres persanes*, *Revue Montesquieu*, n° 6, 2002, p. 109-229.

⁹⁸ Quand bien même celle-ci serait défendue par ailleurs. Voir D. J. Schaub, *Erotic Liberalism. Women and Revolution in Montesquieu's Persian Letters*, Londres, Rowman & Littlefield Publishers, 1995, p. 17.

sexuel, les *Lettres persanes* illustrent d'autant mieux l'insulte faite par le Christianisme à la nature humaine⁹⁹.

Dans les *Lettres persanes*, la critique de l'aliénation religieuse et de la servitude politique rejoint celle de la servitude domestique. Selon la belle formule de D. Schaub, Roxane présente au terme de l'ouvrage un véritable « Cahier de Doléances » dénonçant les privations et les humiliations subies. Or la révolte du sérail répond aux mêmes aspirations que la libération moderne des femmes. Roxane commet l'adultère en recherchant une liberté qui puisse satisfaire les pulsions de sa nature ; Zélis ne recherche pas tant la liberté sexuelle (*sexual freedom*) que la liberté à l'égard du sexe (« *freedom from sex, or more accurately, from an exclusively gender-based definition of the public self* »¹⁰⁰). Il n'est pas étonnant, à ce titre, que Montesquieu ait envisagé de la voir demander le divorce, dans une lettre finalement non incluse dans l'ouvrage. En matière érotique comme en matière politique, le meilleur régime est le plus économique ; il doit parvenir à ses fins en minimisant la coercition exercée sur les passions¹⁰¹. La révolte du sérail livre un message pour tous les despotes : le risque encouru est la révolution¹⁰². Inversement, la figuration fantasmatique d'un « Paradis des femmes » offre une leçon dénuée d'ambiguïté : le bonheur réside dans la libération à l'égard de l'oppression politique, religieuse, sociale, sexuelle. Le mot d'ordre, fût-il fantasmatique, est bien celui de l'émancipation des femmes contre les forces obscurantistes de l'histoire¹⁰³.

*

Cette « réhabilitation » d'un auteur indûment classé au nom des réactionnaires n'est qu'une contribution mineure à la réflexion sur le *modus operandi* du « féminisme » des Lumières. Sans se contenter de mettre en lumière la dénaturalisation des relations de pouvoir entre les genres, il conviendrait de revenir à la définition même de « l'émancipation des femmes ». L'héritage des Lumières en matière de féminisme ne saurait se comprendre en termes dualistes (universalisme *vs* différencialisme)¹⁰⁴. Du féminisme radical au féminisme libéral, du féminisme universaliste au féminisme différentialiste, la « question des femmes » est un véritable continent, et il n'y aurait aucun accord, aujourd'hui encore, sur les critères de leur émancipation – la question des effets, égaux ou non, du différentialisme demeurant l'un des clivages les plus constants¹⁰⁵. À preuve, l'usage controversé de Rousseau dans le féminisme contemporain¹⁰⁶.

Notre question est ailleurs : elle concerne le traitement même des sources. *Quid* des philosophes qui, quoique non spinozistes ou non monistes, ont défendu l'émancipation des femmes¹⁰⁷ ? *Quid* de ceux qui, tout en ayant certaines affinités avec ces doctrines sans en être directement partisans,

⁹⁹ D. Schaub, *Erotic Liberalism. op. cit.*, chap. 5.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 54.

¹⁰¹ « J'ai souvent recherché, dit-il, quel était le gouvernement le plus conforme à la raison. Il m'a semblé que le plus parfait est celui qui va à son but à moins de frais ; de sorte que celui qui conduit les hommes de la manière qui convient le plus à leur penchant et à leur inclination est le plus parfait » (*LP*, 80).

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ D. Schaub, *Erotic Liberalism, op. cit.*, chap. 6.

¹⁰⁴ Voir D. Goodman, « Difference: An Enlightenment Concept », in *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question*, K. M. Baker et P. Hanns Reill éd., Stanford, Stanford University Press, 2001, p. 129-147.

¹⁰⁵ Sur les formes « radicales » ou « libérales » du féminisme, on pourra notamment consulter J. Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman*, Princeton, Princeton University Press, 1981. Sur les différentes vagues du féminisme, voir N. Fraser, « Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale », traduit in *Cahiers du Genre*, n°39/2005, *Féminisme(s), Penser la pluralité*.

¹⁰⁶ De nombreuses féministes contemporaines, anglo-saxonnes ou canadiennes, se sont en effet attelées à une réhabilitation de Rousseau, contre la lecture qui l'intègre au patriarcalisme et au phallogocentrisme traditionnels de l'Occident. Voir C. Spector, « Rousseau dans la pensée féministe », in *Modernités de Rousseau*, C. Spector éd., à paraître.

¹⁰⁷ Voir *Women, Gender and Enlightenment, op. cit.*

ne sont pas classés par J. Israël dans le courant des Lumières radicales ? *Quid*, enfin, des théoriciens rangés dans la catégorie des « radicaux », qui n'ont pourtant pas conclu à la nécessité de l'émancipation des femmes, selon les critères mêmes que J. Israël a choisi de privilégier ? Il ne s'agit pas seulement d'opposer une galerie de portraits à une autre, selon une conception similaire de l'histoire intellectuelle, qui assigne aux auteurs des choix philosophiques parfaitement cohérents dont il faut décrypter le positionnement, ensuite, sur l'échiquier idéologique et politique – en départageant le bon grain « radical » de l'ivraie « modérée », toujours potentiellement réactionnaire. Cet article a tenté d'interroger la « radicalité » que J. Israël construit comme un « *package* » d'idées et de valeurs en associant la raison comme unique critère du vrai, le rejet des explications surnaturelles, l'égalité raciale et sexuelle et l'acceptation de la liberté des conduites sexuelles, l'éthique universelle et sécularisée, la tolérance et la liberté d'expression, enfin le républicanisme – sans admettre que ces formes de radicalité puissent se dissocier¹⁰⁸. Par son positionnement complexe et retors sur l'échiquier politique et idéologique¹⁰⁹, l'œuvre de Montesquieu déjoue les catégories.

Céline Spector (Bordeaux 3, IUF)

¹⁰⁸ EC, p. 866.

¹⁰⁹ L. Althusser avait qualifié Montesquieu de « révolutionnaire » (pré-marxiste dans sa méthode, mais de « conservateur » dans sa politique (*Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, P.U.F., 1959). Nous souhaiterions, à travers nos travaux, faire évoluer cette seconde image, qui ne correspond que très imparfaitement au sens de la « modération » défendue par le philosophe.