



HAL
open science

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

Céline Spector

► **To cite this version:**

Céline Spector. Naturalisation des croyances, religion naturelle et histoire naturelle de la religion : le statut du fait religieux dans L'Esprit des lois. Montesquieu, l'Etat et la Religion, Oct 2005, Sofia, Bulgarie. pp.40-78. hal-02475715

HAL Id: hal-02475715

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-02475715v1>

Submitted on 13 Feb 2020

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.

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

L'analyse des rapports entre religion et politique dans l'œuvre de Montesquieu a récemment fait l'objet d'une réappréciation majeure : alors que le consensus sur le machiavélisme de Montesquieu semblait établi (moyennant une évolution de la manipulation rusée ou de l'instrumentalisation des croyances à une théorie du bon usage de la religion en vue des fins immanentes de la société civile¹), le dernier ouvrage de Thomas Pangle entend contrer ce credo : loin de contribuer à la modération et à la douceur des mœurs modernes, le christianisme, selon Montesquieu, ne serait qu'un instrument d'oppression. Elaborant une philosophie anti-chrétienne en son principe, l'auteur de *L'Esprit des lois* aurait usé des ressorts de son art d'écrire pour assimiler insidieusement la papauté au despotisme et le catholicisme à la servitude².

Or en deçà de cette réflexion sur les rapports entre religion et politique, l'analyse des croyances à laquelle procède Montesquieu est étrangement passée sous silence. 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 l'originalité de Montesquieu réside en premier lieu dans la rationalisation du fait religieux qu'il propose : la religion peut être reconduite à ses raisons, qui sont aussi ses *causes*. A ce titre, la réflexion sur l'accusation portée par les censeurs (Montesquieu serait « sectateur de la religion naturelle ») doit être réexaminée : *L'Esprit des lois* propose une histoire naturelle de la religion qui, à l'instar de celles de Mandeville et de Hume³, remonte

¹ L. Bianchi, « Histoire et nature : la religion dans *L'Esprit des lois* », in *Le Temps de Montesquieu*, M. Porret et C. Volpilhac-Augier édts, Genève, Droz, 2002, p. 289-304 ; « 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 ; S. Cotta, « La funzione politica della religione secondo Montesquieu », *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, n° 43, 1966, p. 582-603 ; R. Kingston, « Montesquieu on Religion and the Question of Toleration », in *Montesquieu's Science of Politics*, D. Carrithers, M. Mosher et P. Rahe édts., Lanham, Bulder, New York, Oxford, Rowman & Littlefield, 2001, p. 375-408 ; « Montesquieu, Locke et la Tolérance religieuse », in *Actes du Colloque international de Bordeaux 1998*, Académie de Bordeaux, 1999, p. 225-234 ; 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 édts., Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2004, p. 65-99 en partic. p. 81-84. 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.

² T. Pangle, *The Theological Basis of Liberal Modernity in Montesquieu's "Spirit of the Laws"*, Chicago, Chicago University Press, 2010.

³ 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*).

à l'enracinement des croyances dans la nature de l'homme. Ainsi ne saurait-on s'en tenir à une conception de la religion naturelle comme produit d'un « sentiment intérieur »⁴ ou de motifs rationnels de croire⁵. La naturalisation des croyances ne se fonde pas sur l'argument du *dessein*, qui conduit de l'observation de l'ordre du monde ou du « spectacle de la nature » à l'intelligence suprême qui l'a créé⁶. Elle propose d'analyser les croyances en terme de « sentiments », 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 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'âme⁷, 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 conçue *en situation*.

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

Dans quelle mesure Montesquieu suit-il la voie du déisme ou de la « religion naturelle » largement empruntée par son siècle⁸ ? Depuis leur origine stoïcienne⁹, les théories de la religion naturelle ont souvent posé le principe du *consentement universel* autour de l'idée de Dieu ; elles ont dégagé un invariant commun aux différentes religions ou proposé un *credo* minimum destiné à assurer la paix civile malgré la diversité des dogmes et des cultes. Grotius, en particulier, associe la religion naturelle à une croyance universelle, naturelle et nécessaire à tous les êtres raisonnables : à 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 la défense d'un culte intérieur. 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. Les devoirs envers la divinité se résument à la justice et à la charité envers les hommes¹⁰. Mais le statut de la religion naturelle demeure sujet à controverse : 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 historiques ? 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

⁴ Montesquieu évoque cette hypothèse du « sentiment intérieur » à propos de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme (*Pensées*, n° 64).

⁵ Le caractère « consolant » de la religion chrétienne fait partie de ces « motifs », du moins pour le Montesquieu de l'époque du *Traité des devoirs* (*Pensées*, n° 1266). Rousseau reprendra l'argument contre les matérialistes de son temps.

⁶ Voir *Pensées*, n° 511 et n° 1096.

⁷ 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).

⁸ Voir P. Hasard, *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Fayard, 1961, troisième partie, chap. 2.

⁹ Voir J. Lagrée, *La Religion naturelle*, Paris, P.U.F., 1991, qui insiste sur l'influence du système stoïcien, initialement présenté dans le *De natura deorum* de Cicéron. J. Lagrée met en exergue sa reprise moderne par Juste Lipsé dans le *Manuduction Stoicorum* et dans la *Psychologia stoicorum*, ainsi que les thèses d'Erasmus.

¹⁰ J. Lagrée, *La Raison ardente. Religion naturelle et raison au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991, p. 31.

érudit ? Tout en s'accordant sur l'argument du consentement universel¹¹, le XVIII^e siècle connaît une grande diversité des conceptions de la religion naturelle. Mais nombreux sont les interprètes qui datent de Hume la nécessité d'établir une *genèse* du sentiment religieux à partir de l'observation de la nature humaine¹². 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 religions à partir d'un même « besoin de croire ». A 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 les effets des religions qui doivent désormais être explorés – leur *origine* dans la nature humaine confrontée à certaines circonstances plutôt que leur *fondement* en raison¹³.

Or avant Hume, Montesquieu explore diverses voies philosophiques susceptibles d'être décrites dans les termes de la « religion naturelle ». Dans les *Lettres persanes* d'abord, la violente satire des monothéismes conduit à préférer la morale aux dogmes et aux cérémonies. Plutôt que d'engendrer des querelles byzantines, des persécutions voire des guerres civiles, la religion devrait inciter à obéir aux lois, à aimer les hommes, à « observer les règles de la société, et les devoirs de l'humanité » - moyen censément le plus sûr de « plaire à la divinité »¹⁴. Dans l'esprit de Voltaire, Montesquieu ne se contente pas de ridiculiser les superstitions des cultes (surtout catholique et musulman) ; 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'humanité¹⁵. Dans un autre registre, *L'Esprit des lois* réaffirme le primat de la pratique de la vertu, morale ou politique : outre l'hommage rendu aux Stoïciens et à Julien l'Apostat¹⁶, on y découvre

¹¹ 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.

¹² J. Lagrée, *La Religion naturelle, op. cit.*, p. 69-75. Lucrèce, Hobbes et Spinoza sont d'autres références communément invoquées, mais de manière moins systématiques.

¹³ 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.*

¹⁴ *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.

¹⁵ *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).

¹⁶ « 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).

l'éloge d'une morale naturelle conforme à la nature¹⁷. «Ecrivain politique» et non théologien, Montesquieu soutient ainsi, avant Rousseau, une certaine conception de la *religion civile* : «la religion et les lois civiles doivent tendre principalement à rendre les hommes bons citoyens » (XXIV, 14).

Cependant, la religion naturelle ne se conçoit pas seulement comme une religion morale épurée, sans mystères, prêtres ni cérémonies. Dans l'une de ses *Pensées*, Montesquieu esquisse une forme d'histoire naturelle des religions à partir de la formation graduelle des idées. Les hommes acquièrent avec lenteur l'art de la généralisation, et disposent de 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 être unique, simple et spirituel ou comme esprit infini advient tardivement 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 sienne [...]. 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 inséparable¹⁸ [...]. 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. (...)

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 genèse du polythéisme, la religion dite « naturelle » apparaît donc comme un *moment* dans l'histoire de l'esprit humain. Le polythéisme anthropomorphe est l'expression de « l'instinct de nature » qui 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-elle pour suite « naturelle » celle de la pluralité des dieux. Montesquieu considère que ce principe, quoique acquis, a pu paraître « naturel » à des hommes inconscients des processus d'acquisition des connaissances. En ce sens, la religion dite « naturelle » peut relever d'une

¹⁷ 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.

¹⁸ Montesquieu cite 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 ».

fausse croyance, sinon d'une imposture – croyance en l'innéité là où ne peuvent exister qu'une genèse sensualiste des idées et une formation empirique des jugements¹⁹.

Tel est le point commun entre la conception rousseauiste de la religion naturelle logée au cœur de *L'Emile*, dans la Profession de foi du Vicaire savoyard, et celle de Montesquieu²⁰ : 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*²¹. Dans la *Pensée* n° 1946, Montesquieu reprend 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 temps²². Il reste que le refus de l'argument épicurien (l'ordre procède de la matière et du hasard) ne permet pas d'établir le privilège du monothéisme, encore moins du Christianisme. Contrairement à Rousseau, Montesquieu exclut que l'existence d'une Intelligence suprême à l'origine de l'ordre du monde puisse être relayée par une connaissance de ses attributs²³ :

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 opiniâtement 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

¹⁹ Voir D. de Casabianca, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, Paris, Champion, 2008 et C. Spector, « Montesquieu et la métaphysique dans les *Pensées* », *Revue Montesquieu*, n° 7, 2003-2004, p. 113-134.

²⁰ 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).

²¹ 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).

²² 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).

²³ Sur la bonté et la justice comme attributs moraux de la divinité, voir *Emile*, IV, *op. cit.*, p. 588-589.

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'infini lui interdit la voie d'une théologie rationnelle. A cet égard, Montesquieu semble rejoindre 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 ; elle n'est accessible que par la foi, qui ne procure aucun savoir spéculatif²⁴.

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

Dans *L'Esprit des lois*, la réflexion sur l'histoire des religions prend une autre direction, et une autre ampleur. L'analyse s'insère dans le cadre de la philosophie expérimentale : il s'agit désormais 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 nation. Or la subordination de la religion au politique, établie au livre XXIV, invite à s'interroger, au livre XXV, sur le statut des croyances : la « naturalisation » des croyances se comprend-elle comme leur reconduction à une « nature de l'homme », ou faut-il indexer la foi à l'homme singularisé selon les différents facteurs de l'esprit général, selon les nations ?

Afin d'y répondre, il convient d'élucider les deux moments de la démonstration de *L'Esprit des lois* : alors que le livre XXIV envisageait surtout la foi en tant que « motif réprimant » (facteur de crainte et d'inhibition de certaines passions), le livre XXV l'appréhende comme un « sentiment » associé à l'amour (XXV, 1). Montesquieu naturalise donc 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. Loin de toute réflexion sur la vérité du Christianisme, *L'Esprit des lois* se demande comment la diversité des religions s'articule à la diversité des esprits et des caractères : « 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). *L'Esprit des lois* n'envisage pas la religion comme un effet de la Révélation, mais comme un *objet du désir*, qui de prime abord semble paradoxal : « 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 » peut également surprendre : l'ensemble du chapitre indique qu'il s'agit d'un « nous » chrétien et européen – désignant les « peuples éclairés » opposés aux « peuples grossiers » et idolâtres, qui n'ont pas accès aux idées spirituelles. Telle est l'origine du sentiment religieux, et en particulier de la foi chrétienne : la religion monothéiste satisfait l'intelligence. Selon Montesquieu, l'adoration d'un Etre spirituel suprême « est un sentiment heureux qui vient en partie de la satisfaction que nous

²⁴ « 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... » (MP, 1946). Il ne s'agit pas ici de revenir sur la question des rapports controversés entre Montesquieu et les jansénistes. Voir C. Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation : le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1998.

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 mesurer l'ironie de cette page, au-delà même de l'art d'écrire : loin de faire valoir l'humilité chrétienne, l'auteur insiste sur l'*orgueil* du Chrétien européen qui se sent appartenir, non aux « peuples grossiers », mais aux « peuples éclairés ». Il reste que s'affirme ici, contre toute critique unilatérale 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 Angleterre²⁵), le paganisme permet de saisir l'origine 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 infini²⁶. 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 au développement de ses facultés²⁷.

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 établir²⁸) mais celle de l'intensité affective des croyances : l'amour de Dieu peut-il être purement intellectuel ? Ne risque-t-il pas de dégénérer en « délire de la dévotion » lié à une perversion du désir sensuel détourné de son objet, selon la formule des *Lettres persanes*²⁹ ? La religion peut-elle se contenter de satisfaire la raison, ne s'adresse-t-elle pas de façon privilégiée au « cœur »³⁰ ? Au livre I de *L'Esprit des lois*, l'homme apparaît comme un être double, à la fois rationnel et passionnel, intelligent et sensible. Conformément à ce principe, Montesquieu explique donc à la fois l'attachement spirituel au *dogme* de l'Être spirituel suprême et l'attachement sensible au *culte*. Mais dans *L'Esprit des lois*, le paradoxe conduit à une subtile reconduction du catholicisme à une forme

²⁵ 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).

²⁶ « 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).

²⁷ 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*.

²⁸ Dans leurs apologies, les Pères de l'Église n'ont fait que montrer l'absurdité du paganisme, ce qui a permis le triomphe du christianisme mais non la preuve de sa vérité : « la plupart des hommes, ne voulant pas vivre sans religion, reviennent à celle qui reste » (*Pensées*, n° 92).

²⁹ Voir *LP*, CXXVIII, qui 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. Volpilhac-Augier, Oxford, Voltaire Foundation, Naples, Istituto per gli studi filosofici, 2004, t. I, p. 486-487). Montesquieu ne craint pas d'évoquer une théorie psychophysique de la croyance, qu'il reprendra dans l'*Essai sur les causes* (p. 487-488).

³⁰ *EL*, XXIV, 7. Montesquieu propose une 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 aussi *Spicilege*, *OC*, t. XIII, R. Minuti et S. Rotta éd., Oxford, Voltaire Foundation, 2002, § 374, p. 347.

d'idolâtrie³¹, et l'associe aux plaisirs sensibles, sinon sensuels. Montesquieu disqualifie la stratégie de ceux qui prouvent la vérité du christianisme par son éloignement des sens : ainsi du jésuite Buffier, pour qui le christianisme, contrairement à l'Islam, « 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 »³².

Cependant, la 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. Le succès d'une religion ne se mesure pas à son aptitude à flatter les désirs, les espoirs et les craintes sensibles, comme le prétendent ses critiques depuis Lucrèce. Pour Montesquieu, 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 »³³. *L'homme est un être double* et c'est cette dualité qui permet de rationaliser ses croyances, en distinguant notamment les peuples éclairés des peuples non éduqués, sauvages ou barbares, plutôt indifférents à la religion³⁴. Toutes les formes dogmatiques et cultuelles présentes de façon privilégiée dans le christianisme, et en particulier dans le catholicisme, se trouvent ainsi déduites des *intérêts sensibles et spéculatifs* de l'homme : dogme d'un Être spirituel suprême, liturgie (dont le culte marial, renvoyé à un pur objet du désir), idée d'une élection, idée d'un lieu de récompenses et de peines, pureté de la morale, magnificence du culte (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, du moral et du spirituel³⁵.

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 et de pratiques extérieures, *L'Esprit des lois* analyse la formation empirique des institutions et des pratiques (les temples ou les églises, les cérémonies et les fêtes, les ministres du culte et le pontificat...). Ces pratiques sont reconduites à une genèse toute humaine des idées : le sacré redescend sur terre, enraciné dans le mode de subsistance et d'existence des hommes. 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 une vie sédentaire³⁶) ; la multiplication des rites est imputée au « désir

³¹ Le protestantisme 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 » provoqua, à Ephèse, des manifestations d'enthousiasme (*EL*, XXV, 2). Les *Lettres persanes* n'avaient eu de cesse de critiquer l'idolâtrie du catholicisme.

³² Buffier, *Exposition des preuves les plus sensibles de la véritable religion*, Paris, Cavalier, Giffart, Rollin, 1732, p. 259-260.

³³ *EL*, XXV, 4 ; voir V, 2.

³⁴ 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, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 467.

³⁵ 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 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.

³⁶ *EL*, XXIV, 3.

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 tolérance³⁷, l'analyse du livre XXV de *L'Esprit des lois* en restitue la nécessité naturelle et sociale. Alors que Grotius soutenait que l'essentiel du culte est intérieur³⁸, alors que Spinoza, surtout, dénonçait le caractère arbitraire et indifférent des cérémonies³⁹, alors que la critique libertine mettait en lumière l'inflation absurde des rites tout en insistant sur leur nécessité politique (contenir le peuple)⁴⁰, 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 et d'en évaluer les effets. La revendication déiste associée au thème du culte intérieur se trouve ainsi déjouée : l'accumulation des exigences rituelles arrime d'autant mieux l'homme à sa croyance que l'« on tient beaucoup aux choses dont on est continuellement occupé »⁴¹ ; 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 religions (dogme, culte) à des « formations culturelles » dépendantes de facteurs naturels, politiques et sociaux. Montesquieu esquisse une anthropologie culturelle du fait religieux : ce sont les représentations des hommes, leurs « idées » ou leurs « sentiments », c'est-à-dire leur « esprit », qui concilient le religieux avec les autres facteurs de l'esprit général des peuples⁴².

³⁷ Montesquieu le faisait dans son écrit de jeunesse, tout en instrumentalisant les cérémonies à des 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).

³⁸ 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).

³⁹ 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.

⁴⁰ Voir par exemple La Mothe le Vayer, *De la divinité*, Paris, Fayard, 1988, p. 329.

⁴¹ B. Binoche, *Introduction à « De l'esprit des lois » de Montesquieu*, Paris, P.U.F., 1998, p. 318.

⁴² 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 »

III. Montesquieu, sectateur de la religion naturelle ?

Montesquieu aurait-il esquissé une conception originale de la religion naturelle tout en se défendant, contre ses censeurs, d'en être « sectateur » ? Sur ce point, la controverse mise en scène dans la *Défense de L'Esprit des lois* répondant à la livraison des *Mémoires de Trévoux* d'avril 1749 est révélatrice⁴³. En octobre 1749, les jansénistes des *Nouvelles ecclésiastiques* accusent d'abord 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 »⁴⁴ ; le philosophe répond qu'il n'a pas fait l'éloge de la fatalité des Stoïciens mais seulement de leur morale. La sixième objection s'indigne de ce que l'amour de Dieu ne soit pas donnée comme loi première, puisque les idées primitives de l'homme ne peuvent être spéculatives ; l'auteur rétorque en insistant sur l'art tardif de la généralisation (les sentiments précédant toute aptitude à la réflexion)⁴⁵. La septième objection revient sur l'affirmation selon laquelle l'homme, être ignorant et borné, pouvait « oublier » son Créateur, ce pourquoi « Dieu l'a rappelé à lui par les lois de la religion » – preuve, là encore, d'une adhésion de l'auteur à la religion naturelle ; Montesquieu répond en ridiculisant la piètre rigueur intellectuelle de son censeur⁴⁶. Enfin, la dixième objection s'indigne de ce que le philosophe défende 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 ». Le philosophe riposte par une charge décisive : non seulement l'argument 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 foi⁴⁷, mais l'accusation, sur le fond, n'est

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.

⁴³ Sur la *Défense* publiée en 1750, 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 ; et surtout l'introduction de P. Rétat à *Défense de L'Esprit des lois*, in *Oeuvres complètes de Montesquieu*, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 17-64.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 80-81. Voir également la réponse à la huitième objection.

⁴⁶ « 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. 81-82).

⁴⁷ « 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 rentrerait 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. 83-86). 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).

étayée que par l'opposition établie entre religion naturelle et révélation. Or 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 répons. 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 ouï dire que nous avons tous une religion naturelle ? N'ai-je pas ouï dire que le christianisme était la perfection de la religion naturelle ? N'ai-je pas ouï 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 stoïciens étaient des sectateurs de la religion naturelle ; et moi, je lui dis qu'ils étaient des athées⁴⁸, 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 erreur⁴⁹.

Mais si le censeur « anathématise » en usant de l'expression « sectateur de la religion naturelle »⁵⁰ qui signifierait purement et simplement *athée*, faut-il en conclure que Montesquieu refuse d'en être sectateur – du moins si on entend par là qu'il soit partisan d'une religion accessible à la seule « lumière naturelle »⁵¹ ? La correspondance de Montesquieu avec Warburton dans les dernières années de son existence permet

⁴⁸ 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 ».

⁴⁹ *Ibid.*, p. 84-85.

⁵⁰ 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. 93).

⁵¹ Selon C. Larrère, « Montesquieu désamorce l'opposition entre religion naturelle et religion révélée en revenant sur le sens des mots : est « naturel » ce qui est connu par les lumières de la simple raison, tandis que le « révélé » a rapport à la révélation » (« La *Défense de L'Esprit des lois* et les « sciences humaines » », dans *Montesquieu, œuvre ouverte ? (1748-1755)*, C. Larrère éd., Naples, Liguori Editore, Oxford, Voltaire Foundation, 2005, p. 115-130, ici p. 118). A l'issue de la *Défense*, nous ne savons rien de la position de Montesquieu sur la religion naturelle (p. 120).

d'entrevoir une réponse⁵². 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 Hobbes⁵³, 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, qu'elles scandaliseront tout à fait la politesse et la bienveillance en usage dans votre pays »⁵⁴.

Or Montesquieu répond à Warburton que Bolingbroke prépare paradoxalement son 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 – comme c'est le cas en Angleterre – de ses « préjugés destructeurs » :

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 spéculative⁵⁵.

Les « raisons de fond » de professer la religion naturelle s'éclipsent devant le fait que la religion, épurée de ses préjugés, peut apporter une « infinité de biens pratiques » à la société

⁵² 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.

⁵³ Selon Warburton, la raison est faible lorsqu'elle est destituée du secours de la révélation. Il faut donc retourner contre eux l'argument des partisans de la religion naturelle (l'utilité de la religion révélée prouve sa vérité, et non sa fausseté) : il faut établir que « 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).

⁵⁴ 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.*).

⁵⁵ Lettre datée de mai 1754 (?), p. 1509-1510.

civile⁵⁶. Mais contrairement à Warburton, Montesquieu n’use pas de l’argument de l’utilité de la religion chrétienne comme preuve ultime de sa vérité.

*

Axé sur le problème « théologico-politique » de Montesquieu, le dernier ouvrage de Thomas Pangle suggère une nouvelle version du « dessein secret » de *L’Esprit des lois* : en faisant disparaître les préjugés destructeurs, l’essor de l’économie pourrait conduire les peuples opprimés par la superstition sur la voie de l’émancipation⁵⁷. Les nations européennes elles-mêmes ne pourraient-elles se délivrer du joug du Christianisme en adoptant un mode de vie commerçant – en privilégiant le désir de jouissance sur l’aspiration à la transcendance ? Selon le disciple de Leo Strauss, Montesquieu n’aurait pas perçu, en l’homme, le besoin de transcendance. Son illusion serait celle du rationalisme des Lumières.

Cette thèse a le mérite de rendre justice à une dimension trop souvent négligée de l’œuvre : la critique masquée du Christianisme. L’éloge de la « douceur » du catholicisme ne peut être compris qu’à la lumière de ce qui l’encadre et le suit : « je laisse à juger à quel point nous sommes devenus meilleurs. Il faut rendre ici hommage à nos temps modernes, à la raison présente, à la religion d’aujourd’hui, à notre philosophie, à nos mœurs » (X, 3). Mais Montesquieu espère-t-il réellement, dans l’esprit de Voltaire, le triomphe d’une religion rationnelle, qui serait l’allié naturel de la diffusion de l’esprit de commerce et de sa tolérance ? Si la voie de la « religion naturelle » peut être suivie jusqu’à un certain point, on aurait sans doute tort de croire que Montesquieu en souhaitait l’universalisation. Le pluralisme exclut cette voie : le philosophe n’exclut pas le désir de transcendance – à condition que la religion s’accorde à la politique et à l’esprit général des peuples. Enfin, Montesquieu n’entend rien substituer au prosélytisme chrétien : ni la République commerçante moderne ni la religion rationnelle ne peuvent à ses yeux triompher du despotisme. Ce pluralisme fait à la fois la grandeur et la fragilité de *L’Esprit des lois*. Sa grandeur car Montesquieu est dégrisé avant l’heure des illusions de l’universalisme abstrait ; sa fragilité cependant, car le pluralisme finit par émousser les critiques de l’aliénation. Mais ne sommes-nous pas, encore et toujours, pris dans cet étau ?

Céline SPECTOR (Bordeaux 3)

⁵⁶ A Mgr Fitz-James qui s’inquiète de la tiédeur du Christianisme professé par *L’Esprit des lois*, Montesquieu répond le 8 octobre 1750 : « 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.).

⁵⁷ T. Pangle, *The Theological Basis of Liberal Modernity in Montesquieu’s “Spirit of the Laws”*, op. cit.

