

# Des objections sans réponses?

## À propos de la « tentation » matérialiste de Montesquieu dans les *Pensées*

---

### Les objections « auxquelles je répondrai »

Un long texte des *Pensées* a pour titre « Objections que peuvent faire les athées, et auxquelles je répondrai » (n° 1096, p. 392-394<sup>1</sup>). Sans prétendre épuiser ici la complexité du texte, on se contentera de montrer les difficultés qu'on peut soulever en essayant de le lire. Le texte se présente comme la reproduction d'un discours « athée » que Montesquieu donne à entendre avant de s'y opposer (ailleurs et plus tard<sup>2</sup>). Le statut même du texte, où il ne s'agit pas simplement d'exposer des thèses matérialistes (un simple relevé doctrinal), mais des « objections »<sup>3</sup> qui supposent des adversaires, rend la lecture délicate. Si Montesquieu entend explicitement « répondre » à ces objections, cette affirmation d'intention n'éclaire pas complètement la visée du texte. Le discours matérialiste est-il mobilisé ici pour lui-même ou pour sa force critique? S'agit-il de montrer la faiblesse des objections des tenants de l'athéisme, ou d'utiliser la pertinence de certaines objections pour faire l'épreuve de ce qui peut soutenir véritablement la croyance en l'existence de Dieu?

La forme même du texte fait que la « position » de Montesquieu est difficile à cerner. Montesquieu s'efface apparemment pour un temps, il ne

1. La numérotation et la pagination renvoient à l'édition Desgraves des *Pensées* et du *Spicilege* (Paris, 1991). Les références à *L'Esprit des lois* et à la *Défense* renvoient à l'édition de R. Derathé (Paris, 1973, 2 vol.).

2. On notera le futur « je répondrai », là où on pouvait attendre le conditionnel.

3. On pense à la forme des *Objections et Réponses* publiées à la suite des *Méditations métaphysiques* de Descartes.

fait que rapporter ce que « dira l'athée » (cela est rappelé tout au long du texte<sup>4</sup>). Le « nous » renvoie alors aux préjugés communs que les « objections » remettent en cause. L'athée explique la genèse des jugements spontanés<sup>5</sup>, il montre comment les jugements erronés reposent sur un mauvais raisonnement; mais le « nous » renvoie aussi, dans la seconde partie du texte qui traite des « propriétés de la matière », au jugement droit, à celui que l'on doit avoir<sup>6</sup> lorsqu'on tient un discours physicien. Ce sont justement ces passages qui semblent faire écho à d'autres textes de Montesquieu, de sorte que, ici, il paraît très proche de ceux à qui il entend répondre. D'où l'idée d'une « tentation » matérialiste dans les *Pensées*, tentation qui peut s'exprimer dans des textes qui ne sont pas destinés à être livrés au public: remarques hardies sur les propriétés de la matière et la reproduction des êtres vivants, dont la tonalité matérialiste est, sinon revendiquée, du moins relevée, puisque au n° 1096 ces remarques sont énoncées par un « athée ».

Si Montesquieu s'oppose absolument aux « objections » des athées, faut-il suspecter tous les textes qui rapportent aussi des faits ou des thèses qui font écho à ces objections? Certains textes pourraient être compris comme le relevé d'un discours que Montesquieu ne reprend pas à son compte<sup>7</sup>, mais d'autres ne laissent aucun doute: l'énonciation<sup>8</sup> montre bien qu'il s'agit de réflexions qui font partie de sa pensée, qui la travaillent. Ici la confrontation avec les *Observations sur l'histoire naturelle*, seule œuvre physicienne (dans le sens d'un texte composé qui défende une position)<sup>9</sup>, semble nécessaire pour décider du statut de certaines affirmations. Les travaux académiques et les notes personnelles montrent comment Montesquieu s'est frotté aux questions de physique, et comment sa pensée a pu se former en se confrontant à des problèmes précis (cause de l'écho, usage des glandes rénales, pesanteur et transparence des corps, pour reprendre les

4. « Dira un athée »: p. 393; encore deux autres fois, p. 394.

5. Le texte prend alors la forme: « comme nous voyons [...] nous jugeons que [...] ».

6. Par exemple: « nous devons dire... » (p. 394).

7. Par exemple le n° 76 sur l'organisation. Si on se contente de rapprocher ce texte du n° 1096, on pourrait imaginer que Montesquieu ne fait que rapporter ce que « dira un athée »; seule la confrontation avec d'autres textes permet de montrer qu'il prend cette hypothèse au sérieux, comme on va le voir.

8. Au n° 76 on a seulement « on peut dire que... ». Dans une note sur le changement dans les espèces Montesquieu dit « je crois que... » (n° 91, p. 208). Le texte est biffé mais son contenu est repris plus loin, et Montesquieu renchérit: « Je suis persuadé que... » (n° 102, p. 210). Et ailleurs: « tout ceci confirmerait mon sentiment » (n° 2014, p. 620).

9. La plupart des discours académiques présentent en fait les dissertations qui ont été retenues pour concourir sur les questions proposées par l'académie de Bordeaux.

titres des principaux discours lus à l'académie de Bordeaux dans la période 1718-1720). On pourra constater des évolutions<sup>10</sup> qui se caractérisent peut-être moins par un changement de position que par une attention qui s'aiguise au fur et à mesure qu'elle s'exerce à la recherche en science. Aussi, il ne s'agit pas, en renvoyant aux *Observations sur l'histoire naturelle* qui sont de 1721, de nier les flottements et les tensions qui peuvent exister dans les textes traitant de sujets scientifiques, mais de les évaluer au regard du cadre que Montesquieu se donne lui-même, puisqu'il s'agit du seul travail *abouti* dans lequel il fixe le sens de ses recherches<sup>11</sup>.

Alors, à quoi les athées font-ils des « objections » ? Où Montesquieu répond-il à ces objections ? Et, s'il y a des *objections sans réponses*, voire des objections qui seraient reprises dans d'autres textes de Montesquieu, est-ce que l'écart entre l'annonce d'une réponse et la reprise effective des objections permet de *situer* notre auteur ? Car, étant donné la diversité des matérialismes au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'essentiel est de voir ce que recouvre ce terme si on l'applique à Montesquieu. Comment comprendre alors cette « tentation » de sa propre pensée ?

S'agit-il d'une inflexion consciente vers un discours athée ? Mais alors qu'est-ce qui suscite cette inflexion, qu'est-ce qui peut animer le désir d'aller voir ce que disent les athées et de reproduire leurs « objections » ? S'il ne s'agit que d'une tentation, c'est qu'il n'y a pas (encore) « passage à l'acte » ; quelles réserves (les réponses aux objections) fait Montesquieu, qui le retiendraient de prendre une position *matérialiste-athée* ?

Cette tentation n'est-elle qu'une *pente* qui emporterait nécessairement le discours dans un sens matérialiste, « tendance » contre laquelle on ne résisterait qu'au regard des conséquences morales auxquelles elle entraîne ? En posant un certain nombre de principes physiiciens communs avec les « athées », Montesquieu n'est-il pas conduit à en tirer les conséquences, et ne s'y refuse-t-il pas seulement *in extremis* ?

Les deux cas ne sont pas strictement identiques puisque dans le premier on se tient à la limite, alors que dans le second tout conduit effectivement à une position athée, même si on s'y refuse.

10. On peut noter, par exemple, les différences dans l'approche du vivant entre les textes du *Discours sur l'usage des glandes rénales* (1718) et les *Observations* (1721). Mais ces différences s'expliquent aussi par le fait que le *Discours* de 1718 adopte une forme convenue.

11. Dans la *Dissertation sur le mouvement relatif*, qui date de 1723, Montesquieu défend une thèse qui remet en cause les principes de la physique de Descartes (le texte est perdu, il faut voir la lecture qu'en fait Dodart dans sa lettre du 28 décembre 1723, *Œuvres complètes*, Oxford, tome XVIII, p. 73-79). Ce cartésianisme critique nous semble bien déjà présent dans les *Observations*, et les thèses défendues sur le mouvement ne remettent pas en cause les conclusions des *Observations* de 1721.

Pour notre part, nous défendrons l'idée qu'il ne faut pas interpréter les échos que les textes de Montesquieu peuvent avoir avec des thèses matérialistes comme une « tentation » matérialiste, mais que les tensions que l'on peut y trouver sont le signe d'un essai original pour penser la nature par-delà les raisonnements métaphysiques. Il ne s'agit pas d'invalider la spéculation métaphysique (la méditation), puisque Montesquieu lui-même prend le temps de mesurer ce à quoi l'esprit humain peut réfléchir dans ce domaine<sup>12</sup>, mais d'en circonscrire les effets pour dégager la recherche scientifique de « pressions étrangères ». Pas de « tentation matérialiste » donc, mais bien une *tentative physicienne*.

### Les objections « sans réponses »

Il faut, puisque c'est le texte du n° 1096 qui fait problème, montrer qu'il y a dans les objections faites un ordre qui intéresse notre souci de dégager s'il y a des « objections sans réponses ».

Une première série d'objections (§ 1 à 9) entend s'opposer aux démonstrations classiques de l'existence de Dieu (il s'agit bien d'objections faites par un « athée »). L'auteur des objections relève le défaut de certains raisonnements, et montre aussi comment a pu se former la croyance en Dieu. C'est un moment négatif, dans le sens où il s'agit de remettre en cause des jugements reposant sur de fausses analogies, sur des abus du raisonnement; on dégage comment ces jugements sont des préjugés afin de les redresser. Cette mise en évidence des facteurs psychologiques de la croyance peut être considérée comme un fonds commun des matérialistes au XVIII<sup>e</sup> siècle, qui se rattache à la tradition cartésienne ou à l'examen lockien de l'origine de nos pensées.

La seconde série (§ 10 à 18) est positive dans le sens où il s'agit de montrer comment on peut rendre compte, par le seul examen des propriétés de la matière, de tous les effets que l'on constate dans la nature (il s'agit bien d'objections faites par un « matérialiste »). L'auteur des objections montre l'autonomie du monde matériel, comment il s'ordonne selon des lois, *sans faire appel à Dieu* (il s'agit donc, pour l'ensemble du texte, d'une position « matérialiste-athée », même si Montesquieu ne relève que ce dernier terme dans son titre).

Entre ces séries, les paragraphes 10 et 11 ont un statut plus complexe, d'articulation. Il s'agit d'introduire l'idée de « lois de la nature » ou de « propriétés de la matière » (dans le texte ces expressions sont considérées

12. Voir l'article de Céline Spector, « Montesquieu et la métaphysique dans les *Pensées* », dans le présent volume.

comme équivalentes) de la seconde série, en les séparant d'un soubassement religieux (d'une référence à Dieu). Mais on a aussi une prise en compte des capacités de l'esprit humain (on ne peut connaître que les résultats, on ne peut juger du tout), qui esquisse une théorie de la connaissance. En cela ces paragraphes s'articulent aux précédents, où justement on voyait comment l'homme porte des jugements qui dépassent ses propres capacités. Il s'agit de s'engager dans une voie plus conforme aux capacités humaines. Ainsi l'approche matérialiste, qui est développée dans le second temps, apparaît comme la *seule* démarche légitime (on ne peut pas juger correctement autrement).

Il faut insister sur ce découpage, car c'est justement dans cette seconde série d'objections que l'on trouve des échos, voire des accords troublants au point qu'on se demande si Montesquieu ne parle pas de sa propre voix. C'est ce qui justifie apparemment l'idée d'une tentation « matérialiste ». Il faut pourtant relever que l'ensemble du texte déploie *une* démarche cohérente: il s'agit d'objections faites par un *matérialiste-athée*<sup>13</sup>, de sorte que ces deux termes ne sont finalement que les deux versants d'une même position. Nous verrons plus loin comment Montesquieu récuse l'athéisme: dans ces conditions quel statut faut-il accorder à cette tentation matérialiste? S'il est clair qu'on trouve au XVIII<sup>e</sup> siècle des penseurs qui adoptent un matérialisme non athée, il reste qu'on peut légitimement se demander comment Montesquieu peut s'accorder à un versant (celui des objections qui seraient sans réponses), en s'opposant à l'autre (auquel il répond), dès lors qu'ils apparaissent bien *liés* ensemble dans ce texte des *Pensées*? Plutôt que de partir d'une définition du matérialisme, puisque ce terme peut recouvrir des formes très diverses au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>14</sup>, on essaiera plutôt de dégager les traits qu'en donne Montesquieu dans ce texte des *Pensées*.

Quelles sont donc ces « objections » sans réponses? On a dit qu'elles se rapportaient aux propriétés de la matière dont Montesquieu fait la liste (§ 12, on peut noter que l'ordre annoncé n'est pas exactement suivi).

« La force, qui est le mouvement »: ce point est essentiel pour établir une autonomie du monde matériel. Dans la première série d'objections, l'athée relève comment se constitue le jugement spontané qui porte à croire que le mouvement est « étranger » à la matière (§ 3-4): « Les corps

13. Ce qui est noté par l'expression « dira l'athée » que l'on retrouve dans les paragraphes exposant les caractéristiques de la matière.

14. Voir Olivier Bloch, *Le Matérialisme*, Paris, PUF, 1985.

bougent lorsque nous y mettons la main » (p. 392). Voilà un préjugé de l'enfance, mais c'est d'une enfance cartésienne qu'il s'agit. Montesquieu développe contre Descartes l'idée que le mouvement est essentiel à la matière<sup>15</sup> : c'est l'objet principal de la *Dissertation sur le mouvement relatif*, que Dodart commente dans sa lettre du 28 décembre 1723<sup>16</sup>. La question du repos des corps est au centre de la démonstration (comme dans ce § 13). L'enjeu de ces réflexions est la remise en cause de la physique même de Descartes, dans la mesure où on s'attaque ici à son « fondement »<sup>17</sup>. Pour Descartes en effet les corps matériels n'ont pas de force intérieure, la force de chacun n'est que celle de Dieu qui persiste en eux. C'est elle qui fait que le mouvement est continué si aucun autre corps ne vient l'entraver. Aussi la physique doit-elle déterminer les lois du mouvement et les causes extérieures (les autres corps) des changements ; l'idée de force ou de cause première (initiatrice du mouvement) relève de la métaphysique. C'est donc la métaphysique de Descartes qui est attaquée dans ces textes ; l'arbre de la philosophie est coupé à ses racines. L'écho avec des thèses matérialistes est évident<sup>18</sup>, et il est d'une certaine façon assumé, puisque Montesquieu rapporte cette position dans la bouche d'un « athée ». Pourtant, dans ces textes critiques, il s'agit surtout de permettre à la physique de poursuivre ses recherches après Descartes, c'est-à-dire en corrigeant ses erreurs. Or celles-ci ne viennent-elles pas principalement du lien que sa physique entretient avec sa métaphysique ? Est-ce à dire que la seule correction possible de Descartes soit dans un sens matérialiste (c'est la position de La Mettrie)<sup>19</sup> ?

La seconde propriété présentée est « la faculté de végéter [...] jointe à la puissance de se reproduire, qui se trouve dans tous les végétaux » (p. 393). Le paragraphe présente une position identique à celle que Montesquieu développe d'une façon très précise dans les *Observations sur l'histoire natu-*

15. On trouve trace de ces questions dans un texte du n° 136, p. 217-218.

16. *OC*, t. XVIII, p. 73-79.

17. Sarrau de Boynet dit dans son résumé : « Vous sapez le fondement du système cartésien », *Œuvres complètes*, éd. A. Masson, t. III, p. 125.

18. Rappelons le rapprochement que Jean Ehrard fait avec une *Lettre sur l'activité de la matière*, lettre anonyme datée du 30 janvier 1723, dans *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle* (1963), Paris, Albin Michel, 1994, p. 102. L'idée se trouve chez Toland, mais elle peut renvoyer plus lointainement à Gassendi. Il faut cependant noter qu'il n'y a pas d'atomisme dans la pensée de Montesquieu. Cette représentation de la matière, outre qu'elle continue la tradition antique, est pourtant essentielle pour cette question. Dans la physiologie de Montesquieu, c'est la fibre qui prend la place des atomes ; or elle n'est pas à proprement parler un « élémentaire », mais un rapport.

19. Sur ce dernier auteur on nous permettra de renvoyer à notre article « La Mettrie lecteur de Descartes », *L'Enseignement philosophique*, 50-6, 2000, p. 3-17.

relle. Le modèle de la « bouture » doit permettre de penser une épigénèse fibrillaire (tout se joue dans la mécanique des fibres et la dynamique des fluides qui les animent) ; il s'oppose au modèle de la graine, du germe qui contient tout en lui. « Ainsi c'est une grande erreur de dire que la plante est contenue dans la graine, et une plus grande encore, que la première plante a contenu toutes celles qui devaient naître » (p. 393-394). La dimension polémique sur ce point est évoquée. Elle est structurante dans les *Observations*, puisqu'il s'agit de défendre une inflexibilité, un cartésianisme « rigide » contre des cartésiens « mitigés »<sup>20</sup>. Dans le texte des *Observations* Montesquieu n'entend pas défendre à proprement parler une position « matérialiste-athée ». Sa position peut bien être dite « matérialiste » dans le sens où pour lui « la plante la mieux organisée n'est qu'un effet simple et facile du mouvement general de la matiere »<sup>21</sup> ; mais l'enjeu est encore la « succession » à Descartes. Ici l'adversaire est bien identifié ; il s'agit d'Andry et de Geoffroy qui s'inspirent de Malebranche pour défendre une thèse préformationniste<sup>22</sup>. La question de la génération montre comment des savants peuvent invoquer la Providence pour l'explication des phénomènes naturels. Ce qui est attaqué, c'est la façon dont le discours théologique s'insinue dans les recherches scientifiques au point d'aveugler les observateurs et d'empêcher la recherche en donnant des réponses *a priori*.

La troisième propriété est l'organisation<sup>23</sup>. Les microscopes sont mobilisés pour faire voir ce monde qui grouille, cette agitation perpétuelle des choses qui fait que « tout est animé » : c'est le n° 76 qui fait ici écho à notre texte<sup>24</sup>, mais le terme même d'organisation se retrouve aussi dans les *Observations*<sup>25</sup>. On sait que ce sera le maître mot de La Mettrie. Que Montesquieu se soit inspiré de textes proprement matérialistes n'est pas du tout impossible, comme le montre cette note dans le *Spicilège* : « J'ai ouï parler d'un manuscrit où l'auteur veut prouver que plusieurs corps organisés

20. *Observations sur l'histoire naturelle*, OC, t. VIII, I, p. 213.

21. *Ibid.*, p. 207.

22. Nicolas Andry de Boisregard (1658-1742) publie *De la génération des vers dans le corps de l'homme* (Paris, 1700) où il reprend les observations sur les « animalcules spermatiques » pour défendre une thèse ovo-vermiste : si l'embryon est bien dans le spermatozoïde, le germe ne peut se développer qu'à l'intérieur d'un œuf. Montesquieu rapporte en détail l'observation de ces fameux « vers » dans le *Spicilège* et relève la thèse d'Étienne-François Geoffroy (1672-1731), qui, reprenant les travaux d'Andry, entend démontrer que « l'homme vient d'un vermisseau » (*Spicilège*, n° 105, OC, t. XIII, p. 136). Voir aussi *Pensées*, n° 16, p. 188.

23. « Les microscopes nous ont fait voir une telle facilité dans la matière à s'organiser, que l'on ne saurait dire quelle partie de la matière n'est point organisée » (n° 1096, p. 394).

24. « La matière qui a eu un mouvement général, par lequel s'est formé l'ordre des cieux, doit avoir des mouvements particuliers qui la porte à l'organisation » (n° 76, p. 203).

25. *Observations sur l'histoire naturelle*, p. 205.

viennent de [la] fermentation.»<sup>26</sup> S'il s'agit manifestement de « thèmes » matérialistes, et mobilisés comme tels dans ce discours de l'athée, il n'est pas sûr qu'on puisse pour autant rabattre la position de Montesquieu sur celle de ceux dont il a pu s'inspirer. Les conséquences développées de cet énoncé sont certes des plus hardies : la formation d'espèces nouvelles (n° 96, n° 102) est généralement celle qui retient l'attention, car elle semble annoncer les prémisses d'un évolutionnisme qui se développera dans la seconde moitié du siècle, et elle intéresse certainement l'apparition de ces idées nouvelles sur le vivant. Mais dans la bouche de Montesquieu elles ne s'inscrivent pas dans un cadre « naturaliste » qui permet d'en concevoir le sens de la même façon. Le n° 102 relativise la portée de ces affirmations sur la formation des espèces : Montesquieu note aussi les changements du terrain et mobilise ces remarques dans une comparaison entre la science des Anciens et celle des Modernes. La formation des espèces annonce-t-elle l'idée d'une « évolution » ? Elle semble plus renvoyer au thème sceptique du « changement de toutes choses » qu'à son pendant épicurien (dogmatique) qui entend établir la pluralité des mondes et leur corruption. C'est d'ailleurs *en ce sens* que Montesquieu le critique<sup>27</sup>, ce qui laisse à penser que la reprise de ce thème *ailleurs* (nos 76, 96, 102, et donc en accord avec le principe énoncé au n° 1096) ne se fait pas dans un sens « matérialiste ». Au n° 102, c'est le statut de la vérité en science qui est examiné, ce sont les préjugés des modernes qui sont interrogés pour que ceux-ci ne puissent pas s'y reposer. La science est une recherche continue qui demande sans cesse des observations nouvelles. Il s'agit donc davantage de prendre conscience de la tâche du savant que de former un jugement métaphysique sur ce qui existe. Dans les remarques des *Pensées* qui forment explicitement cette formation continue des espèces<sup>28</sup>, la dimension polémique est encore présente : il s'agit de remettre en cause le paradigme créationniste et fixiste (voir l'ironie du n° 1174<sup>29</sup>) qui sert de cadre à ceux qui défendent la préformation. Conformément à ce que Montesquieu

26. *Spicilège*, n° 580, p. 836. Il s'agit probablement d'un manuscrit clandestin, daté de 1738 : *Dissertation sur la formation du monde*. Voir *OC*, t. XIII, p. 509.

27. *Spicilège*, n° 511, p. 813-814. Il n'y a donc pas de contradiction entre ce texte et le n° 76 des *Pensées* si on considère le contexte qui mobilise ce thème.

28. « Tout ceci confirmerait mon sentiment, que la différence des espèces des animaux peut s'accroître tous les jours et diminuer de même ; qu'il y avait fort peu d'espèces au commencement, qui se sont multipliées ensuite » (n° 2014, p. 620). Voir aussi n° 102, p. 210.

29. « Toutes les origines dans l'époque de la Création, tous ces petits animaux vus dans le microscope, dont le nombre n'étonne pas moins que la petitesse, formés du jour même que les lamies et les baleines : *Creavit Deus cete grandia et omnem animam viventem atque motabilem* » (n° 1174, p. 402).

développe dans les *Observations*, l'enjeu semble bien être de promouvoir une recherche scientifique débarrassée du filtre religieux.

Enfin le texte évoque la faculté de sentir et de penser. L'argument de l'athée repose sur la considération des effets (*nous sentons, nous pensons*)<sup>30</sup>. Les limites de nos connaissances ne doivent pas faire renoncer aux principes du matérialisme: ce n'est pas parce qu'on ne sait pas *comment* la matière peut sentir qu'elle n'a pas cette capacité effective et qu'il faut imaginer une réalité spirituelle<sup>31</sup>. Là encore on peut trouver des échos troublants dans d'autres textes. Montesquieu souscrit à cette critique qui invalide le raisonnement par lequel on pense établir que l'âme est immatérielle: «M. de Sainte-Aulaire *dit fort bien* [nous soulignons]: "Nous disons: 'Nous ne pouvons comprendre que la matière pense; donc nous avons une âme différente de la matière.' Donc nous tirons de notre ignorance une raison pour nous faire une substance plus parfaite que la matière"» (n° 712, p. 337). L'ignorance se double alors d'illusion, la raison déraisonne: le bon sens semble ici être du côté de ceux qui reconnaissent la validité de l'hypothèse d'une « matière pensante ». Voltaire expose dans les *Lettres philosophiques* cette hypothèse en reprenant les idées de Locke à ce sujet<sup>32</sup>. On sait l'influence de ce texte sur la littérature clandestine<sup>33</sup>, et il n'est pas étonnant que ce que « dira un athée » au n° 1096 y fasse écho. Faut-il alors penser que Montesquieu opte pour un matérialisme non athée à la manière de Voltaire? Au n° 1096 il prendrait acte de la position radicale à laquelle peut conduire l'idée que la matière est capable de penser sans y souscrire entièrement. Pour préciser la valeur que Montesquieu accorde à cette hypothèse, il faut examiner encore une fois le rapport à Descartes, puisqu'une telle hypothèse semble mettre à mal la réalité de la substance pensante. On se rappelle que les « objections » que Hobbes et Gassendi font à l'auteur des *Méditations métaphysiques* portent aussi sur ce point<sup>34</sup>, et que les « objections » de notre athée en sont peut-être un lointain écho.

30. « De même que nous jugeons que les corps sont organisés, parce que nous voyons leurs organes; qu'ils ont de l'électricité, parce que nous en voyons les effets: nous devons dire de même que la matière est capable de sentiment (dira un athée), parce que nous sentons, et de pensée, parce que nous pensons » (n° 1096, p. 394).

31. « Combien ne nous faudrait-il pas de lumières nouvelles, pour que nous puissions concevoir comment la matière est capable de sentir et de penser? » (n° 1096, p. 394).

32. *Lettres philosophiques*, XIII<sup>e</sup> lettre.

33. Voir J. W. Yolton, *Locke and French Materialism*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

34. Hobbes explique qu'« on doit plutôt inférer qu'une chose qui pense est matérielle, qu'immatérielle » (*Troisièmes objections*, Objection seconde sur la seconde Méditation, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1967, t. II, p. 602). Gassendi note: « Vous remarquez que vous pensez. Certainement cela ne se peut nier; mais il vous reste toujours à prouver que la faculté de penser est

Montesquieu ne s'accorde pas avec la thèse de Descartes sur les animaux-machines<sup>35</sup> – « le pur mécanisme des bêtes » (n° 669, p. 332) est une chose incroyable que Montesquieu présente comme un « dogme », au même titre que l'infailibilité pontificale. Il dit que les animaux développent leurs facultés par l'exercice (n° 788, p. 349), ce qui semble indiquer que du sentiment animal à la pensée de l'homme la transition n'est pas violente. Dans cette remise en cause de Descartes, il faut souligner que la thèse attaquée, le dualisme, est de nature métaphysique. Aussi ne faut-il pas rabattre trop vite Montesquieu vers le matérialisme : ces affirmations ne conduisent pas à faire de l'âme une réalité « matérielle ». Montesquieu s'oppose même explicitement à cette réduction, en s'attaquant à Spinoza<sup>36</sup>, en renvoyant aux preuves cartésiennes de l'immatérialité de l'âme<sup>37</sup>. Faut-il alors voir une contradiction entre ces textes et la pensée n° 712 ? Peut-être pas si on considère que c'est davantage l'erreur de raisonnement qui est stigmatisée que la position spiritualiste. Il y a une ironie à souligner comment on peut prétendre fonder ses certitudes sur l'ignorance humaine<sup>38</sup>. Voilà une bien mauvaise « raison » pour supporter l'hypothèse d'une substance pensante, voilà une façon précipitée de tirer des conclusions sur ce que l'on ignore au fond. Mais alors, ne peut-on pas dire également que le

tellement au-dessus de la nature corporelle, que ni ces esprits qu'on nomme animaux, ni aucun autre corps, pour délié, pur et subtil qu'il puisse être, ne saurait recevoir de telles dispositions que de pouvoir être rendu capable de la pensée » (*Cinquièmes objections*, Contre la seconde méditation, p. 712). Il apostrophe alors Descartes en ces termes : « ô esprit » (*ibid.*, p. 721) ; Descartes répond : « ô chair » (*Réponses aux cinquièmes objections*, p. 793).

35. La question est aussi centrale chez La Mettrie, qui détourne cette thèse dans *L'Homme-machine*.

36. *Spicilege*, n° 399, p. 773. « Un grand génie m'a promis que je mourrai comme un insecte. Il cherche à me flatter de l'idée que je ne suis qu'une modification de la matière » (*Pensées*, n° 1266, p. 423). Peu importe ici que la lecture que Montesquieu fait de cet auteur soit un contresens, elle découle certainement d'interprétations qui sont liées à sa réception en France ; voir Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954, 2 vol.

37. *Pensées*, n° 1946, p. 593 ; Montesquieu renvoie à Descartes, mais le fait de dire que l'on n'a pas d'idée de l'âme, mais qu'on la connaît par le « sentiment » le rapproche plutôt de Malebranche. Rapportant une discussion avec Fontenelle, il note : « dans des temps où l'on n'avait guère d'idée de la nature de l'âme et de sa distinction réelle avec le corps, distinction qui n'a été guère bien établie que depuis Descartes » (n° 1677, p. 533). Descartes « fut sans cesse accusé d'athéisme ; et l'on n'emploie pas aujourd'hui contre les athées de plus forts arguments que les siens », *DEL*, III, dans *L'Esprit des lois*, Paris, Garnier, 1973, t. II, p. 455.

38. On peut se demander si ce n'est pas cette dénonciation des faux raisonnements qui rapproche Montesquieu du texte de Locke. Lorsque celui-ci défend l'hypothèse que Dieu aurait pu disposer la matière à percevoir et à penser, il entend réfléchir sur l'étendue de nos connaissances. L'illusion est de croire qu'on peut conclure à l'immatérialité de l'âme parce qu'on ne saurait « concevoir comment une substance étendue et solide pourrait penser » (*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris, Vrin, 1972, IV, III, § 6, note 1, p. 442) : on mesure alors la puissance de Dieu à l'aune de nos connaissances bornées.

matérialiste athée cède à la même illusion lorsqu'il conclut à l'inverse? Son raisonnement n'est pas exactement inverse puisque l'athée croit s'appuyer sur les découvertes de la science moderne : voilà des gages. Il reconnaît son ignorance, mais les propriétés de la matière qui ont déjà été établies laissent présager que la matière peut effectivement penser puisque nous pensons. Montesquieu accorderait sans doute cette *possibilité*. Mais le matérialiste fait un pas de plus en considérant qu'il en est ainsi; c'est un pas de trop<sup>39</sup>. Ceux qui s'opposent absolument sur cette question tirent une raison de l'ignorance commune; s'ils pensent également pouvoir s'y reposer, c'est qu'ils l'interprètent différemment. Pour les uns « notre ignorance » actuelle n'est que la marque d'une connaissance qui progresse (on peut imaginer les « lumières nouvelles » qu'il faudrait pour comprendre *comment* la matière pense), alors que pour les autres elle manifeste le néant de son objet (on ne peut comprendre comment la matière pense, car de toute façon elle ne pense pas). Pour Montesquieu la reconnaissance de « notre ignorance » doit conduire à la plus grande réserve : en abandonnant l'assurance que donnent les fausses certitudes, on ne gagne que « le droit de travailler davantage »<sup>40</sup>, et le « beau zèle » doit guider les recherches de l'observateur en physique. Cette prudence lève-t-elle les contradictions qu'on a pu relever dans les textes de Montesquieu? Il s'oppose nettement au « matérialisme » de Spinoza; certes il s'agit là d'un « nom » qui n'est que l'ombre de l'auteur de l'*Éthique* (un épouvantail?), mais « Spinoza » incarne bien pour Montesquieu ce matérialisme athée qu'il entend récuser. Il renvoie alors aux preuves de Descartes, mais d'une façon rapide, comme s'il s'agissait d'un lieu commun suffisamment éprouvé pour qu'on n'ait pas besoin d'y revenir. Est-ce à dire que l'hypothèse de la « matière pensante » l'a tenté un temps, et qu'il s'est rangé ensuite à des positions plus convenues? Il ne nous semble pas utile d'invoquer ici une évolution dans sa réflexion, car les tensions entre les textes résultent surtout du fait que nous demandons à Montesquieu de prendre clairement position dans un débat qui n'est pas le sien. La question du statut ontologique de la pensée et des corps ne l'intéresse pas, et si la controverse de l'âme des bêtes est à nouveau d'actualité en ce début du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>41</sup>, elle lui paraît, en ces

39. Là encore on peut rapprocher Montesquieu de Locke. Car celui-ci renvoie dos à dos ceux qui croient démontrer la matérialité de l'âme ou son immatérialité (*Essai*, II, XXIII, § 32, éd. citée, p. 246). Il dénonce la même « méthode déraisonnable qui est suivie par certaines personnes, qui voyant que des choses considérées d'un certain côté sont tout-à-fait incompréhensibles, se jettent tête baissée dans le parti opposé, quoiqu'il soit aussi inintelligible à quiconque l'aura examiné sans préjugé » (IV, III, § 6, éd. citée, p. 448).

40. *Discours prononcé à la rentrée de l'académie de Bordeaux*, OC, t. VIII, p. 110.

41. Voir Jean Ehrard, *L'Idée de nature*, ouvr. cité, p. 673-690.

termes métaphysiques, d'un autre temps. S'il faut effectivement interroger les rapports entre l'organisation matérielle de notre machine et les capacités des esprits, il faut renoncer à réfléchir sur leurs caractéristiques respectives en termes de « substance ».

On peut voir que les nombreux textes des *Pensées* qui examinent les capacités de l'âme à partir de la faculté de perception des rapports<sup>42</sup> (la capacité de comparer) s'accordent avec l'approche que Montesquieu déploie dans ses œuvres composées : qu'il s'agisse de l'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, du long texte qui examine la langue de mouton dans *L'Esprit des lois* (XIV, 2), ou de l'*Essai sur le goût*, Montesquieu articule l'étude physiologique de l'ordre machinal à un examen circonstancié de l'apparition des sensations ou des pensées. L'étude physicienne est liée à une histoire de la sensibilité comme s'il s'agissait d'essayer d'examiner effectivement les *rappports* de l'ordre de l'âme et de celui du corps sans se soucier de statuer sur leurs propriétés ontologiques respectives. Montesquieu passe ainsi sans réserve de l'ordre machinal aux manifestations sensibles, de la dynamique des fluides et des fibres aux mouvements de l'esprit, sans théoriser les rapports du corps et de l'âme, la distinction entre ces deux instances étant surtout fonctionnelle. Parler de la mécanique fibrillaire pour éclairer la formation des esprits, présenter l'âme *comme* une machine, ce n'est pas la réduire à une réalité matérielle ; car l'essentiel est de penser tous les rapports qui permettent de rendre compte des opérations et des capacités des esprits humains dans leur diversité. Là encore la *méditation* métaphysique (qu'il s'agisse de celle de Descartes ou de Malebranche, mais aussi des athées) est abandonnée au profit d'une étude qui se nourrit d'*observations* sur ce qui affecte différemment les esprits, étude que l'on peut qualifier à la fois de physicienne et de sensualiste. Le sensualisme interroge l'origine de nos idées en les rapportant à nos sensations ; l'idéisme examine comment les idées, qui sont le matériau de notre pensée, se forment dans l'esprit, quelles capacités de l'esprit opèrent lorsqu'on passe des idées simples aux idées complexes, aux idées abstraites, etc. Le sensualisme et l'idéisme semblent communs à Montesquieu et aux matérialistes lorsqu'il s'agit d'opposer Locke à l'innéisme de Descartes. Mais cette critique ne prend pas chez Montesquieu un sens antireligieux, comme on va le voir ; il ne s'agit pas pour lui de s'attaquer à l'idée de Dieu, à l'idée d'âme, etc.

On voit donc que la reprise effective de thèmes qui sont présentés comme « matérialistes » au n° 1096 (mis dans la bouche de l'athée) n'en-

42. Notamment n° 157, n° 1341, n° 1187.

traîne cependant pas Montesquieu dans une prise de position matérialiste. Pour chaque texte qui semblait y faire écho, on a examiné le contexte dans lequel ces thèmes sont mobilisés. Il semble qu'on puisse dégager deux éléments communs à tout ce qu'on vient d'énoncer : l'enjeu est chaque fois de se positionner par rapport à Descartes et aux autres « cartésiens » ; il y a souvent une dimension polémique qui vise l'usage du discours religieux en science. Or Descartes est bien pour Montesquieu la figure du moderne, de celui qui ouvre des perspectives radicalement nouvelles à la physique<sup>43</sup>. On peut donc se demander si dans cette reprise des thèmes matérialistes ce n'est pas la possibilité même de la recherche scientifique à la suite de Descartes qui est le véritable enjeu, puisqu'il s'agit à la fois de se positionner par rapport au premier philosophe et de dénoncer les dérives de ceux qui s'en réclament en mêlant science et théologie. Dans ce positionnement il y a donc une remise en cause de Descartes lui-même (de ses thèses métaphysiques), et de la science dévote. On peut retrouver un mouvement de ce type dans un discours matérialiste comme celui de La Mettrie qui peut aussi se réclamer de Descartes, en jouant Épicure contre la théologie et la métaphysique cartésienne. Dans la mesure où la question pour Montesquieu est de savoir « comment s'engager dans cette voie qu'a ouverte Descartes », on peut se demander s'il n'est pas plus juste d'interpréter ces textes comme une « tentative » physicienne plutôt que comme une tentative matérialiste. Ce qui implique de voir à quelles objections de l'athée Montesquieu répond ; ce qui implique aussi de voir si on peut séparer les deux versants de ce qui apparaît dans le n° 1096 comme *une* même démarche, celle du « matérialiste-athée ».

### Les réponses aux objections

On trouve bien dans les *Pensées* des réponses aux objections de la première série (en dehors de celles qui portent sur la question du mouvement de la matière – § 3 et 4 –, puisque, contre Descartes, Montesquieu fait du mouvement une propriété essentielle des corps). On peut les trouver principalement dans deux longs textes (n°s 1266 et 1946) qui ne se présentent pas explicitement comme des « réponses » aux objections de l'athée du n° 1096, mais qui s'opposent à des auteurs autour de la question de l'athéisme (contre Spinoza et Hobbes au n° 1266, contre Bayle qui défend le paradoxe qu'« il vaut mieux être athée qu'idolâtre » au n° 1946). Ces textes déploient

43. Voir *Observations sur l'histoire naturelle*, Bibl. de la Pléiade, t. I, p. 213 et p. 223 ; LP, XCVII, p. 200-203.

donc chacun une logique propre à laquelle il faut être attentif. On peut déjà remarquer que si c'est dans ces textes qu'on trouve ce qui peut apparaître comme des réponses, le contexte dans lequel prend corps la polémique contre l'athée n'est plus exactement le même que celui du n° 1096 : Montesquieu ne s'oppose pas ici au matérialisme en se plaçant sur le terrain de la physique, mais à l'athéisme en investissant le champ moral (le n° 1266 est un extrait du *Traité des devoirs*) et métaphysique ou philosophique (on peut qualifier de « philosophique » la mise à jour des préjugés<sup>44</sup> ; on peut considérer que le texte est métaphysique dans un double sens : il porte sur l'existence et les attributs de Dieu, il évalue les capacités de l'esprit humain à élaborer une connaissance de cet objet<sup>45</sup>). Les adversaires sont donc attaqués dans leurs derniers retranchements, puisque Montesquieu entend présenter des arguments qu'ils s'efforcent d'*éluder* : « Il y a deux ou trois arguments qui pressent les athées et auxquels il est impossible de bien répondre mais ils font tous leurs efforts pour les éluder. »<sup>46</sup> Le choix du champ de bataille n'est pas simplement stratégique, il est révélateur de la position du matérialiste-athée : celle-ci, par-delà le discours physicien qui l'enveloppe, est bien sur une option métaphysique que Montesquieu juge *intenable*. Aussi la remise en cause de l'athée sur ce terrain vise-t-elle bien à le *défaire* pour *déliier* le discours physicien de son emprise, comme ailleurs Montesquieu attaque la science dévote pour débarrasser la physique des préjugés des théologiens.

Contre les objections de l'athée, Montesquieu reprend d'abord la preuve cosmologique de l'existence de Dieu. S'agit-il vraiment d'une réponse, c'est-à-dire une reprise de la critique ? L'athée prenait le temps d'expliquer comment se formait ce « préjugé » en considérant les analogies qui confortent l'esprit humain dans cette croyance (analogie classique de l'artisan et de sa montre, et celle du législateur), et de poser un principe concurrent qui permette de faire l'économie de Dieu (les propriétés de la matière). Or Montesquieu semble se *contenter* d'opposer aux objections de l'athée la considération de « la perfection et l'économie de l'univers »<sup>47</sup>. « *La moindre réflexion suffit* [nous soulignons] à l'homme pour se guérir de l'athéisme [thème du préjugé]. Il n'a qu'à considérer les Cieux, et il y trouvera une preuve *invincible* [nous soulignons] de l'existence de Dieu. » « Dès qu'il

44. « Ce n'est que par l'étude de la philosophie qu'on peut se détromper » (n° 1946, p. 593).

45. Sur ces différents sens, voir l'article de Céline Spector, « Montesquieu et la métaphysique dans les *Pensées* », dans le présent volume.

46. *Spicilege*, n° 511, p. 813.

47. *Ibid.*

voit des effets, il faut bien qu'il admette une cause » (n° 1946, p. 595). N'est-ce pas un peu court? Comment se fait-il que Montesquieu réaffirme sans réserve, et sans la renouveler, cette « preuve », comme si elle ne pouvait rencontrer aucune objection véritable<sup>48</sup>? N'y a-t-il pas de l'aveuglement dans cette assurance? L'athée avait relevé que cette fausse évidence vient de l'habitude de l'esprit à imaginer une cause à tout (§ 7); il l'avait rejetée en opposant une régression à l'infini dans la recherche des causes (§ 9). Montesquieu répond-il à cela? Il faut voir ce qu'il en est pour Montesquieu de la genèse de cette idée de Dieu qu'a présentée l'athée, et préciser ce qu'il en est du rapport de Dieu aux lois de la nature (ce qui constituera le second point développé après la question de la preuve cosmologique).

Si la pensée n° 1946 réaffirme la preuve cosmologique de l'existence de Dieu, elle est ici débarrassée de ses images et réduite à sa plus simple expression. Le texte déploie également une approche génétique, et c'est dans la formation des préjugés de l'idolâtre que l'analogie avec l'artisan (dénoncée par l'athée au n° 1096) est mobilisée. Cette analogie n'est pas pour autant invalidée absolument, puisque dans tout ceci « les Païens ne tombèrent dans l'erreur que pour avoir tiré de justes conséquences d'un faux principe, qui est que Dieu a un corps » (p. 595). Dans ce texte, Montesquieu distingue bien l'athée de « l'idolâtre ». L'athée n'a pas ses préjugés; c'est pourquoi, dans ce texte, le discours athée peut être utilisé pour sortir de l'illusion de l'idolâtre. En expliquant comment ses préjugés se forment (ce thème peut aussi faire écho à la tradition libertine)<sup>49</sup>, comment ils sont le fruit de « l'accoutumance », Montesquieu esquisse une genèse sensualiste des croyances païennes qui rend raison de leurs erreurs, de ces « raisonnements d'instinct » (p. 595). L'imagination joue bien sûr un grand rôle dans le processus que décrit Montesquieu, et il peut alors s'appuyer sur ces phi-

48. Par exemple, Locke sait que l'examen de notre connaissance de la nature et de ses opérations internes rend incertaine une preuve de Dieu à partir de l'ordre du monde. L'homme peut-il vraiment raisonner à partir de l'ordre global des phénomènes qu'il ne connaît pas? N'est-ce pas une considération de ce genre qu'on trouve dans les objections de l'athée lorsqu'il relève: « Comme notre vue est très bornée, et que nous ne voyons que des parties, nous n'avons de façon de juger des propriétés de la matière, et conséquemment des lois de la nature, que par les effets qu'elles produisent: car, pour juger autrement, il faudrait connaître le tout ensemble; moyennant quoi nous tirions, de la connaissance de la cause, la connaissance des effets; au lieu que nous sommes obligés de tirer, de quelques effets, la connaissance de la cause » (*Pensées*, n° 1096, p. 393)? Pour tirer la connaissance de Dieu, comme cause première, il faudrait avoir une connaissance de *tous* les effets, de l'ordre du tout (le « tout ensemble »), et non de *quelques-uns*.

49. « 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* » (n° 1946, p. 594).

losophes qui détrompent<sup>50</sup> et qui ont cherché à montrer comment les dieux n'étaient que des images enfantées par l'esprit humain. Il peut donc renvoyer aux épicuriens<sup>51</sup> dans la présentation de ce processus, tout en récusant *in fine* Épicure. Dans le texte enfin, la question des attributs ou de la nature de Dieu est distinguée de celle de son existence. Ce qui conduit aussi à distinguer ce qui relève de la foi et ce qui relève de la raison. Cette distinction réduit considérablement la portée de la preuve cosmologique, puisque de la considération de l'univers on ne peut inférer des qualités divines sans outrepasser les limites de notre esprit: « 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 [s]ait de certain, c'est que l'hypothèse d'Épicure est insoutenable, parce qu'elle attaque l'existence d'un être dont le nom même est écrit partout » (p. 596)<sup>52</sup>. Dans ce débat métaphysique, le matérialisme athée qu'incarne Épicure n'est pas le seul adversaire. On peut même se demander si sa position n'est pas tellement outrée (« insoutenable »), aux yeux de Montesquieu, qu'elle sert davantage de repoussoir pour rebondir contre la métaphysique religieuse. De fait, le mouvement du texte conduit à examiner la position de Malebranche. L'examen que Montesquieu fait de l'idée d'infini montre que la preuve de l'existence de Dieu à partir de la connaissance de son essence dépasse ce que nous pouvons réellement savoir<sup>53</sup>.

D'un point de vue théologique et cosmologique, la critique matérialiste s'en prend à l'idée même de Dieu, à celle d'ordre créé, comme le montre encore le discours d'un « impie » que Montesquieu rapporte dans le *Spicilège* (n° 609). Pour l'athée l'ordre constaté n'est *que* le résultat des lois de la nature. Comme dans le n° 1096 des *Pensées*, cette autonomie de la nature est posée en même temps que sont rabattues les prétentions de

50. Les épicuriens apparaissent ainsi, paradoxalement, comme des Anciens véritablement « philosophes ». En effet, Montesquieu affirme: « Ce n'est que par l'étude de la philosophie qu'on peut se détromper (je parle de la nouvelle; car l'ancienne ne servirait qu'à fortifier les préjugés) » (n° 1946, p. 593).

51. Il cite les propos de l'épicurien Velleius dans le *De natura deorum* de Cicéron (n° 1946, p. 594).

52. La profession de foi qui clôt la pensée s'inscrit donc dans les limites de ce que la raison a mis à l'épreuve. Il s'agit d'*admirer* ce « Dieu caché » que nous ne *connaissons* pas; cette admiration animée par la foi est cependant débarrassée de toute superstition, puisque la raison nous a instruits de ce que nous pouvions véritablement savoir.

53. « On peut dire [que Malebranche] a bâti en l'air un palais magnifique, qui se dérobo aux yeux, et qui se perd dans les nues » (n° 1946, p. 596).

notre esprit. L'idéisme justifie chez l'athée un scepticisme qui prend un sens antireligieux. On ne connaît pas le « tout ensemble » (p. 393), l'ordre harmonieux qui apparaîtrait en saisissant toutes les causes, et si on le connaissait, on comprendrait la nécessité impersonnelle qui règle tout ce que nous voyons: « Si nous ne le découvriions point, c'est que nous ne voyons pas assez de choses pour découvrir la plupart des effets et opérations de la nature. C'était comme un problème de géométrie dont on ne savait pas toutes les conditions. »<sup>54</sup> Ici Montesquieu entend explicitement donner une réponse, car il faut bien supposer un géomètre qui ait pensé la perfection de cet ordre que nous ignorons: « Mais on peut *répondre*: qui a établi ces lois de la nature? Une puissance aveugle, etc. »<sup>55</sup> Or qu'une puissance aveugle puisse produire de tels effets, c'est ce qui semble intenable à Montesquieu. C'est la position qu'il développe dans le chapitre premier de *L'Esprit des lois*: « Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde, ont dit une grande absurdité » (I, 1). Malgré les précautions de Montesquieu, c'est pourtant ce chapitre qui sera taxé de « spinozisme ». Il n'y a pas que l'idée de « nécessité » qui produise cette association d'idées que Montesquieu dénonce<sup>56</sup>; si on ne considère que le monde matériel, il faut bien reconnaître que la Création a cela de commun avec « la fatalité des athées », que l'une et l'autre supposent des « règles invariables ». Cela ne *conduit*-il pas à se passer, d'une certaine façon, de Dieu? Le vocabulaire malebranchiste que Montesquieu mobilise dans ce chapitre<sup>57</sup> n'efface pas, aux yeux des religieux, la présence d'une tonalité des plus suspectes. Mais n'est-ce pas le signe finalement que Montesquieu veut défendre une position qui n'entend céder ni à l'idéalisme religieux de Malebranche, ni au matérialisme athée de Spinoza?

Non seulement l'existence des lois de la nature suppose une raison primitive, mais encore notre propre existence d'être intelligent, qui ne saurait dériver simplement des propriétés de la matière, suppose l'existence d'une intelligence créatrice: « Quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents? »<sup>58</sup> Dans la pensée n° 1266,

54. *Spicilege*, n° 609, p. 843.

55. *Ibid.* Nous soulignons.

56. *Défense de L'Esprit des lois*, première partie, I, Réponses à la première série d'objections, dans *L'Esprit des lois*, t. II, p. 413-417.

57. On pense à l'idée même de rapport, ou au lien que Montesquieu fait entre la sagesse et la puissance du Dieu créateur. Voir Paul-Laurent Assoun, « Les sources philosophiques du concept de loi dans *L'Esprit des lois*: Montesquieu et le malebranchisme », dans *Montesquieu, De l'esprit des lois, la nature et la loi*, Paris, Éditions Marketing, 1987, p. 169-179.

58. *EL*, I, 1, p. 7.

Montesquieu part aussi d'une réflexion sur soi et sur le sentiment de sa propre existence. Cet écho n'est pas un hasard, puisqu'on a affaire à deux passages qui ont été écrits pour le *Traité des devoirs*. L'argument n'est pas nouveau, il vaut la peine de le rapprocher de la démonstration lockienne de l'existence de Dieu<sup>59</sup>. Cette dernière part de notre existence d'êtres pensants qui requiert un être cogitatif existant de toute éternité comme cause productive originaire: « Il est aussi impossible de concevoir que la simple matière *non-pensante* produise jamais un être intelligent qui pense, qu'il est impossible de concevoir que le néant pût de lui-même produire la matière. »<sup>60</sup> Il s'agit de refuser l'hypothèse matérialiste-athée qui se contredit elle-même en postulant la production de l'intelligence par la réalité matérielle<sup>61</sup>. L'argumentation permet ainsi de préserver la liberté au sein du mécanisme. On peut de ce fait la rapprocher de celle du Père Castel<sup>62</sup>, en précisant qu'il ne s'agit pas pour Montesquieu de répondre aux libertins sur la question de la Providence, et de se placer sur le terrain religieux. En revanche, il s'agit peut-être bien aussi pour lui de préserver une foi personnelle qui s'accorde avec la raison<sup>63</sup> et une espérance essentielle au bonheur<sup>64</sup>. Il s'agit surtout de penser les devoirs qui s'imposent aux êtres intelligents, ce qui justifie les attaques contre Spinoza et Hobbes dans la suite des textes<sup>65</sup>. C'est ici sur le terrain moral que l'athée est débusqué<sup>66</sup>.

59. *Essai*, IV, X, p. 514-525.

60. *Essai*, IV, X, § 10, p. 517.

61. Pour Locke cette réserve est importante, car il a remis en cause le dualisme cartésien au nom de la toute-puissance de Dieu, qui peut avoir doué la matière de la propriété de penser. Cette hypothèse théologique qui énonce une simple possibilité théorique est interprétée comme une vraisemblance qui va nourrir la conviction majeure des matérialistes athées que la matière est susceptible de penser.

62. Voir Jean Ehrard, *L'Idée de nature*, ouvr. cité, p. 117-121.

63. Le n° 1946 conclut sur l'existence de ce « Dieu caché » qui instruit par la foi pour se faire connaître.

64. Au n° 1266, il s'agit de raffermir cet « espoir » que nous avons pour justifier le devoir d'aimer Dieu. Voir aussi le n° 57 où Montesquieu dit: « Je ne sais comment pensent les athées. J'avoue que je ne suis point si humble que les athées. [...] Je suis très charmé de me croire immortel comme Dieu même. Indépendamment des vérités révélées, des idées métaphysiques me donnent une très forte espérance de mon bonheur éternel, à laquelle je ne voudrais point renoncer. »

65. Dans le Livre premier de *L'Esprit des lois* comme dans le n° 1266.

66. Pour être complet, il faut signaler que Montesquieu répondrait aussi au détournement de l'argument ontologique de l'existence de Dieu auquel se livre l'athée au n° 1096. On peut parler de détournement, car il use de l'idée d'infini, telle qu'on la trouve dans les preuves de Descartes ou de Malebranche, pour l'appliquer à la réalité matérielle. Pour Montesquieu, l'usage de l'idée d'infini, dans un sens ou dans l'autre, est douteuse. L'argument consiste à dire: quand on raisonne sur l'essence de ce qui est éternel, infini, etc., on démontre l'existence... de l'espace. Car il ne peut y avoir qu'un infini véritable (tonalité spinoziste du propos), donc il faut comprendre que Dieu n'existe pas si l'espace est. Mais Montesquieu s'oppose justement à l'idée d'espace absolu, comme on peut

Montesquieu est clairement contre ce qui est défendu dans la tradition libertine érudite, il s'oppose sans ambiguïté aux « figures » que pouvaient représenter Spinoza ou Hobbes. Mais on a vu que la « réponse » aux « objections » se fait sur le terrain métaphysique et moral. On peut alors se demander si la « tentation » matérialiste pourrait ne valoir que pour l'étude de la nature. Mais est-ce que cela a un sens de reprendre le « matérialisme » sans « l'athéisme » ? Si Montesquieu n'a manifestement aucune sympathie pour les thèses des matérialistes-athées (libertins ou autres), on peut se demander si le simple fait d'accorder les principes physiiciens des matérialistes (les propriétés de la matière relevées) ne conduit pas nécessairement à l'athéisme. S'il n'y a pas de « tentation », n'y aurait-il pas une « tendance » consécutive à l'adoption de certains thèmes matérialistes ? Pour répondre et conclure, il faut examiner le statut que Montesquieu réserve à la physique.

### La recherche physiicienne

Une note de Montesquieu peut être éclairante pour interroger ce mouvement qui conduit à l'athéisme, cette « tendance ». Montesquieu relève en effet dans le *Spicilège* les critiques que le Père Castel fait au système de Newton. Or il distingue très nettement les critiques physiiciennes (les objections scientifiques qui sont méthodologiques, dans le sens où il s'agit de discuter de l'abus de la géométrie et du statut de l'hypothèse des tourbillons) et les remarques du théologien (les objections religieuses). Le texte indique clairement que Montesquieu ne reprend pas à son compte ces dernières objections : « Du reste, le Père Castel ne manque pas, *comme tout jésuite*, d'attaquer M. de Newton sur l'orthodoxie de ses principes, qu'il dit *tendre* à l'athéisme. » [nous soulignons]. Newton renouvellerait le système d'Épicure. Mais cette « tendance » vers l'athéisme est une interprétation de théologien, et on peut se demander s'il est vraiment légitime de se placer de ce point de vue pour questionner la validité *physicienne* du système newtonien. L'ultime remarque de Montesquieu montre la distance qu'il entend mettre avec l'approche de Castel qui, au final, manquerait son but propre en renforçant *de fait* l'athéisme : « Je ne sais comment il arrive qu'il est impossible de former un système du Monde sans être d'abord accusé d'athéisme : Descartes, Newton, Gassendi, Malebranche. En quoi on ne fait autre chose que prouver l'athéisme et lui donner des forces, en faisant croire que l'athéisme est si naturel que tous les systèmes, quelque différents qu'ils soient, y ten-

le voir dans le *Spicilège* (489a, OC, t. XIII, p. 439). Il suit ici le cardinal de Polignac, dont il loue ailleurs l'*Anti-Lucrèce*, « dans lequel Descartes triomphe une seconde fois d'Épicure » (*Pensées*, n° 1508, p. 487).

dent toujours.»<sup>67</sup> L'objection de Castel jette une suspicion généralisée sur les « systèmes du monde », et semble accréditer l'idée que c'est la science elle-même qui justifie une option métaphysique impie. L'objection est donc *déplacée*, parce qu'elle porte l'examen des systèmes physiciens sur le terrain métaphysique, et c'est ce déplacement qui entraîne, paradoxalement, cette « tendance » à l'athéisme et renforce sa position par la confusion qu'il produit. C'est sur un autre terrain qu'il faut attaquer l'athéisme, comme le fait Montesquieu ; et, à l'inverse, il faut préserver le débat scientifique d'intrusions étrangères. De ce point de vue les remarques de Polignac<sup>68</sup> contre Newton n'ont pas tout à fait le même statut puisqu'il s'agit de montrer comment dans le « système » newtonien il y a des éléments qui débordent la physique (l'espace considéré comme absolu, le premier moteur), et qui ouvrent la voie à des spéculations qui peuvent conduire à l'athéisme. C'est cette intervention de la métaphysique *en* physique qu'il faut éviter (ce qui ne signifie pas qu'il faille abandonner l'idée d'un Dieu créateur qui établit les lois de la nature que le savant recherche). On distinguera donc en physique ce qui relève du système et des observations. Le versant « systématique » nécessaire à toute recherche physicienne est aussi celui qui s'offre le plus à la discussion métaphysique. Il s'agit donc de se préserver de toute dérive en affirmant que les systèmes ne sont que des « fables » et que seules « les observations sont l'histoire de la physique » (n° 163, p. 222).

S'il faut débarrasser la science de la tentation théologique, il faut aussi relever que la position des athées, qui défendent une option métaphysique en tirant argument des sciences de la nature, est tout aussi trouble. Certes le discours physicien doit se débarrasser des idoles et des préjugés qui pèsent sur la recherche, mais tirer des découvertes sur la nature des conclusions quant à l'inexistence de Dieu, c'est outrepasser les limites du raisonnement valable, c'est prendre les découvertes de la physique moderne pour des vérités définitives. C'est donc oublier que la science véritable ne se définit que comme un mouvement de recherche, et que la vérité est, d'une certaine façon, toujours au-delà du discours physicien (ce qu'il vise et qui se dérobe sans arrêt, qui fuit dans l'obscurité au fur et à mesure qu'il dévoile<sup>69</sup>). Il faut donc continuer à observer la nature en son sein, car elle donnera sans cesse de l'emploi aux physiciens (n° 102). C'est un trait sceptique qui apparaît ici fondamental et qui empêche Montesquieu de « tom-

67. *Spicilege*, n° 565, p. 832.

68. *Spicilege*, n° 489, p. 808.

69. Voir *Discours prononcé à la rentrée de l'académie en 1717*, OC, t. VIII, I, p. 110-111 ; la fin du *Discours sur l'usage des glandes rénales*, OC, t. VIII, I, p. 172-173.

ber » dans le matérialisme athée. Il y a une illusion de l'athée qui consiste à croire qu'il peut défendre sa position en énonçant simplement « les propriétés de la matière », à fonder, à l'inverse de Descartes, sa métaphysique sur la physique. On peut se demander si finalement ce n'est pas cela que Montesquieu « répond » à ces « objections » des athées : il ne s'agit pas de remettre en cause leur validité physicienne (c'est ce qui explique que l'on trouve des échos de ces « objections » dans d'autres textes « physiciens » des *Pensées*), mais leur prétention métaphysique. La seconde série d'objections (celles qui consistent à relever les propriétés de la matière pour formuler des jugements droits) n'est donc pas « sans réponse » ; c'est en fait la nature de la réponse qui change puisqu'il ne s'agit pas tant de critiquer leur contenu que leurs présupposés. Certes, *si l'on s'en tient* à un discours physicien, il n'y a rien à répondre (c'est pourquoi on peut penser qu'il y a là une « tentation » matérialiste). Mais la *reprise* de ces remarques par Montesquieu est *elle-même* une réponse, et non le signe que sa pensée s'accorde, ou tendrait à s'accorder avec le discours du matérialiste athée. La réponse consiste à déplacer ce discours, à dépouiller ces remarques de leur statut d'*objections* métaphysiques en les actualisant dans un discours physicien. Il faut mettre en œuvre véritablement ces remarques, les disposer dans un discours physicien qui essaye d'observer la nature. Ainsi on peut redresser le discours « athée », qui relève lui aussi d'un faux jugement.

### Conclusion : un « cartésien rigide »

Montesquieu n'est pas tenté par les principes d'un matérialisme athée (il suppose toujours Dieu), il en refuse les conséquences (le statut des êtres intelligents et les principes moraux) : s'il y a une pente vers le matérialisme dans sa pensée, elle se trouve dans l'examen proprement physicien, entre la métaphysique et la morale, entre les racines et les branches, pour reprendre l'image de l'arbre que donne Descartes. C'est pourquoi, dans les *Pensées*, comme dans les *Observations*, on verra plus une *tentative physicienne* qu'une *tentation matérialiste*, qui suppose toujours, pour Montesquieu, une option métaphysique qu'il récuse et des conséquences morales qu'il refuse. Comment s'en tenir, pour l'étude de la nature, à un discours physicien ? Il ne faut *que* produire des *Observations sur l'histoire naturelle*. Cela conduit à s'opposer à la fois à ceux qui tirent la physique vers l'athéisme et à ceux qui la tirent vers la religion ; les uns tirent à hue, les autres tirent à dia, ce sont des « cartésiens outrés » ou des « cartésiens mitigés ». Dans ses réflexions physiennes, Montesquieu est aussi amené à renoncer à Descartes lui-même, c'est-à-dire au « fondement » qu'il enten-

dait donner à sa physique. Dès lors, privé de ses racines, le tronc de la philosophie peut sembler chancelant. Les matérialistes du XVIII<sup>e</sup> siècle (dont le représentant le plus exemplaire est La Mettrie) ont aussi utilisé Descartes contre Descartes; ils ont voulu, conformément à leur autre maître, Épicure, tenir un discours strictement physicien; ils ont également déraciné cet arbre, et procédé à une taille de printemps (puisque cette physique est en vue de l'éthique). Comme Montesquieu s'oppose explicitement aux tenants d'une science dévote, on comprend qu'il y ait une dissymétrie entre les opposants: dans une certaine mesure Montesquieu semble pencher dans un sens matérialiste, la « radicalité » de son discours physicien (qui s'attaque aux racines) semble le conduire à une position athée.

Mais il ne faut pas s'y tromper: pour Montesquieu, ces penseurs, contrairement à ce qu'ils affirment, ne s'en tiennent pas à un discours physicien; et lorsqu'il s'oppose à eux, lorsqu'il entend leur « répondre », c'est bien sur le terrain de la métaphysique et de la morale qu'il se place, car leurs options et leurs « preuves » relèvent de ces domaines. Il faut s'opposer à ce « Spinoza » qui s'attaque à l'idée d'un Dieu créateur et d'une âme immortelle. C'est donc cet « athéisme » qu'il faut abandonner, non seulement pour des raisons morales, mais aussi pour être vraiment *matérialiste*, c'est-à-dire « physicien rigoureux », qui considère que « la plante la mieux organisée n'est qu'un effet simple et facile du mouvement general de la matiere »<sup>70</sup>. Montesquieu n'est pas un savant<sup>71</sup>, mais on peut dire que son intérêt pour les sciences l'a engagé à réfléchir à une vision des sciences de son temps qui n'est pas simplement celle d'un lettré érudit s'adonnant à une curiosité mondaine. Aussi, les tensions qui existent dans ces textes nous semblent en fait exemplaires d'une volonté de tenter une recherche physicienne, d'essayer d'y voir plus clair en faisant « quelques expériences », sans être aveuglé par le dogmatisme des « métaphysiciens ». Sous ce terme, il faut entendre tous ceux qui cherchent leurs preuves « dans les meditations d'un cabinet », plutôt que « dans le sein de la nature meme »<sup>72</sup>. Entre les théologiens et les athées, il faut savoir résister à toutes les tentations spéculatives pour rester un physicien inflexible, un « cartésien rigide ».

Denis de CASABIANCA

70. *Observations sur l'histoire naturelle*, p. 207.

71. « Je disais: "Je ne suis ni des vingt personnes qui savent ces sciences-là dans Paris, ni des cinquante mille qui croient les savoir" » (n° 1414, p. 473).

72. *Observations sur l'histoire naturelle*, p. 213.