

Montesquieu et la métaphysique dans les *Pensées*

La philosophie française des Lumières du XVIII^e siècle, surtout le matérialisme français, fut non seulement une lutte contre les institutions politiques existantes, ainsi que contre la religion et la théologie existantes, mais, tout autant, une lutte ouverte, déclarée, contre la métaphysique du dix-septième siècle, et contre toute métaphysique, notamment celle de Descartes, de Malebranche, de Spinoza et de Leibniz. On opposa la philosophie à la métaphysique¹.

Qu'est-ce que la métaphysique?

Aristote définit la métaphysique comme la science des premiers principes et des premières causes, la science de l'*être en tant qu'être*, la connaissance des réalités séparées et immobiles²; à ce titre, il s'agit bien de la philosophie première, celle que Descartes nommera encore la « reine des sciences »: c'est elle qui fonde toutes les autres sciences, elle dont la vérité – celle des principes – conditionne toute autre connaissance. Or au moment où écrit Montesquieu, la métaphysique est associée au cartésianisme dans sa version malebranchiste plutôt qu'avec la scolastique, déjà largement critiquée. Du point de vue de son objet, la métaphysique est associée aux choses immatérielles ou incorporelles, et du point de vue du sujet, à une connaissance intelligible et non sensible³. À cet égard, elle

1. Marx, *La Sainte Famille*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1982, t. III, p. 564.

2. Aristote, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991, A, 1; Γ, 1-2.

3. Ainsi on peut dire selon Malebranche: « Ce principe est abstrait, métaphysique, purement intelligible; il ne se sent pas, il ne s'imagine pas » (*De la recherche de la vérité* [désormais *RV*], IV, II, 3,

qualifie certains objets éminents du savoir (pour l'essentiel, Dieu et l'âme)⁴, mais désigne aussi un mode suprême de la connaissance: avec Descartes, la métaphysique se définit moins par la primauté de ses objets dans l'ordre de l'être que par sa primauté dans l'ordre du connaître, les premiers principes de la philosophie étant les conditions de possibilité de toute connaissance possible – les racines de l'arbre des connaissances. Science des principes que lui empruntent toutes les autres sciences, la métaphysique est donc la connaissance abstraite par idée pure, ce qui implique, pour Descartes comme pour Malebranche, que l'on puisse abstraire l'esprit des sens (*abductio mentis a sensibus*). Mais sur ce socle commun contre les abus dialectiques de la scolastique, s'opère un clivage majeur: en rupture avec la théorie cartésienne de la connaissance, Malebranche fait en effet retour à saint Augustin; l'esprit n'est pas à lui-même sa propre lumière, le savoir vient à l'homme par *vision en Dieu*. La conclusion des trois premiers livres de la *Recherche de la vérité* le dit sans ambiguïté: l'esprit ou l'entendement pur « reçoit les idées toutes pures de la vérité sans mélange de sensations ou d'images: non par l'union qu'il a avec le corps, mais par celle qu'il a avec le Verbe ou la sagesse de Dieu; non par ce qu'il est dans le monde matériel et sensible, mais par ce qu'il subsiste dans le monde immatériel et intelligible »⁵.

Or c'est avec ce paradigme métaphysique jugé obscur, extravagant, voire « barbare » que va rompre le XVIII^e siècle, sous l'effet du sensualisme hérité de Locke⁶: « On peut dire, écrit D'Alembert à propos de Locke,

dans *Ceuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1979, t. I, p. 394). On ne s'étonnera pas, de ce point de vue, que la métaphysique soit jugée difficile et obscure, en raison de son abstraction même, au point que Descartes la qualifie de « science que presque personne n'entend » (lettre à Mersenne, 27 août 1639).

4. Voir également Descartes, lettre à Mersenne du 16 juillet 1641: la métaphysique commence « par l'idée de Dieu, par l'idée de l'âme et par les idées des choses insensibles ».

5. Malebranche, *RV*, Conclusion des trois premiers livres, p. 381. Voir J.-C. Bardoux, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, PUF, 1999.

6. Marx décrit fort bien ce mouvement: « Le matérialisme français comprend deux tendances, dont l'une est issue de Descartes et l'autre de Locke [...]. Au XVII^e siècle, la métaphysique (voir Descartes, Leibniz, etc.) possédait encore un contenu positif, profane. Elle faisait des découvertes en mathématiques, en physique et dans d'autres sciences exactes qui semblaient être de son ressort. Dès le début du XVIII^e siècle, c'en était fait de cette illusion. Les sciences positives s'étaient séparées de la métaphysique et avaient tracé des frontières autonomes. Toute la richesse métaphysique se trouvait réduite à des êtres imaginaires et à des choses célestes, au moment même où l'on se mettait à concentrer tout intérêt sur les êtres réels et sur les choses terrestres. La métaphysique s'était affaïdie. L'année même où mouraient les derniers grands métaphysiciens du XVII^e siècle, Malebranche et Arnauld, naquirent Helvétius et Condillac [...]. L'ouvrage de Locke: *Essai sur l'entendement humain*, vint d'outre-Manche à son heure. Il fut accueilli avec enthousiasme, tel un hôte impatientement attendu » (*La Sainte Famille*, ouvr. cité, p. 565-568). Sur les figures de ce matérialisme,

qu'il créa la métaphysique à peu près comme Newton avait créé la physique [...]. Il réduisit la métaphysique à ce qu'elle doit être en effet, la physique expérimentale de l'âme.»⁷ Il faudra donc distinguer désormais deux métaphysiques, l'une bonne et l'autre mauvaise, comme l'écrira Condillac dans *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) :

L'une, ambitieuse, veut percer tous les mystères; la nature, l'essence des êtres, les causes les plus cachées, voilà ce qui la flatte et ce qu'elle se promet de découvrir; l'autre, plus retenue, proportionne ses recherches à la faiblesse de l'esprit humain, et, aussi peu inquiète de ce qui doit lui échapper, qu'avide de ce qu'elle peut saisir, elle sait se contenir dans les bornes qui lui sont marquées. La première fait de toute la nature une espèce d'enchantement qui se dissipe comme elle: la seconde, ne cherchant à voir les choses que comme elles sont en effet, est aussi simple que la vérité même. Avec celle-là, les erreurs s'accumulent sans nombre, et l'esprit se contente de notions vagues et de mots qui n'ont aucun sens: avec celle-ci on acquiert peu de connaissances mais on évite l'erreur: l'esprit devient juste et se forme toujours des idées nettes⁸.

La bonne métaphysique ne prétend plus aller s'enquérir de l'être en tant qu'être, des causes premières et des essences; elle se contente de remonter à l'origine de nos idées et de décrire comment nos connaissances se forment à partir de l'expérience⁹. Dans ses recherches sur l'esprit humain, Fontenelle proposait déjà de convoquer une métaphysique «traitable», dénuée de toute austérité spéculative mais non de justesse ni d'exactitude¹⁰. Dans cette optique, la métaphysique en vient donc à dési-

voir O. Bloch, *Le Matérialisme*, Paris, PUF, 1995; et sur la diffusion des idées de Locke en France, voir R. Hutchison, *Locke in France, 1688-1734*, Oxford, *Studies on Voltaire*, 290, 1991; J. W. Yolton, *Locke and french materialism*, Oxford, Clarendon Press, 1991; J. Schösler, «L'Essai sur l'entendement de Locke et la lutte philosophique en France au XVIII^e siècle: l'histoire des traductions, des éditions et de la diffusion journalistique (1688-1742)», Oxford, *SVEC*, 2001: 04.

7. D'Alembert, «Discours préliminaire» à l'*Encyclopédie*, 1751. G. Gusdorf qualifie cette métaphysique d'un nouveau genre de «psychologie»: Locke serait ainsi au fondement de l'émergence de cette science humaine (*L'Avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1973, p. 30).

8. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Vrin, 2002, Introduction, p. 7. Voir A. Charrak, *Empirisme et Métaphysique. L'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*, Paris, Vrin, 2003.

9. *Ibid.*, p. 9. D'Alembert opérera une distinction analogue dans son *Essai sur les éléments de philosophie* (1759): «La bonne métaphysique correspond à la connaissance rationnelle des principes des sciences; elle est la plus satisfaisante quand elle ne considère que des objets qui sont à sa portée, qu'elle les analyse avec netteté et avec précision, et qu'elle ne s'élève point dans cette analyse au-delà de ce qu'elle connaît clairement de ces mêmes objets»; mais la métaphysique devient «la plus futile lorsque, orgueilleuse et ténébreuse à la fois, elle s'enfonce dans une région refusée à ses regards, qu'elle disserte sur les attributs de Dieu, sur la nature de l'âme, sur la liberté [...] où l'antiquité philosophique s'est perdue, et où la philosophie moderne ne doit pas espérer être plus heureuse» (*Essai sur les éléments de philosophie*, Paris, Fayard, 1986, p. 347). Selon D'Alembert, les métaphysiciens «abusifs» (comme Fontenelle voire Leibniz) se sont engagés dans de faux problèmes, dans des questions irréductiblement obscures, en particulier sur la nature de l'infini dont nous ne pouvons avoir d'idée positive.

10. «Je n'entreprends point sur la nature de l'esprit une spéculation métaphysique, où je me perdrais peut-être, et où il est certain que peu de gens me suivraient, quand je ne m'y égarerais

gner une physique expérimentale de l'âme, une théorie de la *genèse des idées* formées par l'esprit humain, des sensations aux conceptions simples et complexes.

Cette redéfinition du domaine légitime de la métaphysique conduit à écartier les spéculations vaines et subtiles, et souvent, de ce fait, à jouer Locke contre Malebranche¹¹. En France, Voltaire est l'un des premiers défenseurs du sensualisme lockien contre la métaphysique cartésienne des idées innées et, surtout, contre la théorie malebranchiste de la vision en Dieu: «M. Malebranche, de l'Oratoire, dans ses illusions sublimes, a non seulement admis les idées innées, mais il ne doutait pas que nous ne les visions tout en Dieu, et que Dieu, pour ainsi dire, ne fût notre âme. Tant de raisonneurs ayant fait le roman de l'âme, un sage est venu, qui en a fait modestement l'histoire.»¹² Voltaire ne se contente pas de rappeler la critique des idées innées: à la suite de Coste, il expose l'hypothèse de la *matière pensante* – rien n'excluant que Dieu ait pu conférer à la matière la propriété de penser¹³. On connaît l'écho de cette hypothèse dans la mouvance matéria-

pas. Je ne prétends découvrir que des vérités moins abstraites, mais dont quelques-unes ne sont pas pour cela moins nouvelles, ni moins utiles. J'éviterai avec soin les idées trop philosophiques, mais je ne les contredirai pas [...]. Peut-être même emploierai-je quelquefois la métaphysique, pourvu qu'elle se rende traitable, et qu'en conservant son exactitude et sa justesse, elle se laisse dépouiller de son âpreté et de son austérité ordinaires. Toute la nature de l'esprit est de penser, et nous ne considérons l'esprit humain que selon ses idées. Nous examinerons d'abord quelle est leur origine [...]» (Fontenelle, *De la connaissance de l'esprit humain*, dans *Œuvres Complètes*, Paris, Fayard, 1996, t. VII, p. 501).

11. Que Locke soit encore considéré comme un métaphysicien, c'est ce dont témoigne par exemple le jugement de Bayle à la lecture de l'*Abrégé* de l'*Essai* dans la *Bibliothèque universelle* (t. VIII, p. 49 et sv.): «On fait grand cas de cet ouvrage. La métaphysique y est profonde» (lettre CXCIV à M. *** [Minutoli], juin 1697). Condillac invoque Locke comme le seul métaphysicien digne de ce nom avant lui, en l'opposant à Descartes et Malebranche: «Les philosophes se sont particulièrement exercés sur la première, et n'ont regardé l'autre que comme une partie accessoire qui mérite à peine le nom de métaphysique. Locke est le seul que je crois devoir excepter: il s'est borné à l'étude de l'esprit humain, et a rempli cet objet avec succès. Descartes n'a connu ni l'origine ni la génération de nos idées. C'est à quoi il faut attribuer l'insuffisance de sa méthode: car nous ne découvrirons point une manière sûre de conduire nos pensées, tant que nous ne saurons pas comment elles se sont formées. Malebranche, de tous les Cartésiens celui qui a le mieux aperçu les causes de nos erreurs, cherche tantôt dans la matière des comparaisons pour expliquer les facultés de l'âme: tantôt il se perd dans un monde intelligible, où il s'imagine avoir trouvé la source de nos idées» (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, ouvr. cité, p. 8).

12. Voltaire, *Lettres philosophiques*, Paris, Garnier, 1956, lettre XIII, p. 63 (voir *Catalogue*, n° 2315). Sur l'importance de cette lettre dans la diffusion des idées de Locke, et en particulier de l'hypothèse de la «matière pensante», on se reportera notamment à J. W. Yolton, *Locke and french materialism*, ouvr. cité, chap. II. Montesquieu écrit dans le *Spicilège*, n° 572: «Voltaire dans ses lettres dit des anglais: on ne voit le portrait du premier ministre que sur sa cheminée mais on voit dans toutes les maisons des honnêtes gens celui de Mr "Look" ou de Mr de Neuton.»

13. *Ibid.*, p. 63-64. Selon Ann Thomson, La Mettrie se réfèrera à une version clandestine de la lettre XIII connue comme «Lettre sur Locke»: référence est faite au paragraphe où Voltaire cite

liste en France : l'âme peut être pensée comme matérielle et mortelle¹⁴. Mais l'héritage de Locke ne transporte pas nécessairement aux confins de l'hétérodoxie libertine ; il peut mener à une simple analyse de la genèse des idées, qui restaure, contre les égarements métaphysiques, la valeur de l'expérience. C'est le cas chez Buffier, jésuite qui participe aux *Mémoires de Trévoux* et habitué du salon de M^{me} de Lambert, figure essentielle dans la diffusion de Locke en France au XVIII^e siècle. Écartant l'hypothèse de la matérialité de l'âme¹⁵, Buffier réfute les principes du système malebranchiste en prenant appui sur Locke, replacé dans la filiation cartésienne :

On est redevable à Descartes d'une manière de philosopher méthodique, dont l'usage s'est établi à son occasion ou à son exemple : et on lui est encore plus redevable que ne pensent quelques-uns de ses sectateurs, puisque sa méthode sert parfois à le combattre lui-même. Pour le Père Malebranche, il a saisi l'imagination de beaucoup de personnes : mais la Métaphysique de M. Locke, a fait revenir une grande partie de l'Europe de certaines illusions travesties en systèmes¹⁶.

Locke, cependant, a ouvert une voie nouvelle contre la théorie des idées innées – et à ce titre, Descartes reste du côté de Malebranche¹⁷ dans le

Locke aux côtés de Bayle, Spinoza, Hobbes, Toland (*Materialism and Society in the Mid-eighteenth Century: La Mettrie's « Discours préliminaire »*, Genève, Droz, 1981). Cette première version de la lettre XIII a donc manifestement influencé la pensée clandestine, notamment *L'Âme matérielle*, qui constitue une compilation de passages pris chez de nombreux auteurs (Lucrèce, Bayle, Hobbes, Bernier pour l'*Abrégé* de Gassendi, et même Malebranche, utilisé pour la physiologie de *La Recherche de la vérité*). Locke y est présent à travers sa réponse à l'évêque Stillingfleet (passages qui apparaissent dans l'édition Coste de 1729 et que les *Nouvelles de la République des Lettres* ont rapportés dès 1699). Ainsi la doctrine lockienne paraît placée au cœur de la littérature clandestine en France dans la première moitié du XVIII^e siècle.

14. Il faut cependant rappeler qu'au début du XVIII^e siècle le matérialisme n'est pas voué à la littérature clandestine ; il se livre aussi dans des ouvrages dont les *Mémoires de Trévoux* font écho favorablement : c'est le cas du livre du médecin Maubec, *Principes physiques de la raison et des passions des hommes*, par M. Maubec, docteur en médecine de la Faculté de Montpellier. Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu. C'est-à-dire que l'homme n'a aucune connaissance qui ne lui soit venue par l'entremise des sens, Paris, 1709. Voir J. Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle* (1963), rééd. Paris, Albin Michel, 1994, chap. XI, p. 673-690 ; J. S. Spink, *La Libre Pensée française, de Gassendi à Voltaire*, trad. P. Meier, Paris, Éditions sociales, 1966.

15. Buffier rapporte le débat en ces termes : « Quelques-uns croient pouvoir demander à ce sujet, s'il est bien vrai qu'il existe dans nous un esprit ou une âme. On n'est pas certain, disent-ils, si ce que nous appelons esprit n'est point quelque chose de corporel, qui résulte de parties de matière imperceptibles à nos sens. Comme donc on n'a point de certitude évidente là-dessus, ajoutent-ils, on ne doit pas nier absolument que l'esprit soit corporel. Ils prétendent encore donner du poids à cette difficulté, par la réflexion suivante. Notre âme doit dépendre du corps et de la matière dans sa substance, aussi bien que dans ses opérations ; puisque la nature de l'opération suit la nature de l'être (*Traité des premières vérités, et de la source de nos jugements*, dans *Cours de sciences*, Paris, Giffart, 1732, II, III^e partie, chap. XXVIII, p. 683). Or selon lui, cette chimère de « quelques philosophes de ce temps » doit être réfutée : nous ne devons pas juger que notre âme est corporelle (p. 685). Si l'âme ne peut agir sans le corps, l'inverse est tout aussi vrai, et l'on n'en conclut pas que le corps est spirituel ; l'âme est donc autre que le corps.

16. *Ibid.*, p. 556.

17. Malebranche a certes critiqué l'innéisme cartésien, mais au profit d'une théorie plus obscure encore.

champ de la métaphysique obscure. Dans une lettre de 1713 à Pierre Desmaizeaux, Buffier exprime ainsi son intention de composer un traité de métaphysique dont les éléments « s'accorderont beaucoup plus avec les principes de M. Locke [...] qu'avec ceux de Malebranche ou de Descartes ».

L'examen de ce dialogue intitulé *Elemens de metaphisique a la portée de tout le monde* éclaire la conception de la métaphysique au moment où écrit Montesquieu. Dans le premier entretien, Buffier s'interroge sur la solidité de la métaphysique. Face à Eugène, prévenu contre ses disputes sans fin et désireux de lui donner une fin de non-recevoir¹⁸, Téandre la défend : si l'on en vient à la pousser trop loin et à l'appliquer mal, il n'y a là que l'abus de la meilleure des choses, car « la métaphisique n'est que la raison dans sa plus grande perfection »¹⁹. Son utilité véritable tient à ce qu'elle apprend à penser de tout avec exactitude et précision²⁰. Loin d'être « la science par excellence, le principe et le fondement des sciences, en un mot, la science universelle », la métaphysique se conçoit dès lors comme accroissement du discernement et comme capacité à cerner les rapports qui existent réellement entre les choses, à affiner la perception des ressemblances et des différences²¹; elle se donne comme une *critique du réalisme des universaux* enseignée par la scolastique et comme une *théorie nominaliste de l'abstraction*. Une fois écarté le danger d'un abus de la métaphysique qui considère comme réellement séparé ce qui ne l'est que par l'entendement – abus qui concerne paradoxalement la philosophie nouvelle (celle de Descartes) comme la philosophie ancienne (aristotélicienne)²² –, la métaphysique n'est plus un exercice faux et dangereux; il est le plus digne qui soit de l'esprit humain en clarifiant le processus même de la connaissance et du jugement²³.

18. Buffier donne l'exemple de la fameuse dispute entre Arnauld et Malebranche au sujet des causes occasionnelles : « Ils en vinrent à un point si sublime, qu'on ne les entendait plus, et où il ne paraît pas qu'ils s'entendissent eux-mêmes » (*Elemens de metaphisique a la portée de tout le monde*, dans *Examen des préjugés vulgaires...*, Paris, Giffart, 1725, p. 5).

19. *Ibid.*, p. 6.

20. *Ibid.*, p. 13.

21. Voir II^e Entretien : « Un philosophe qui porte son attention, non seulement sur les objets qui l'occupent, mais encore sur le rapport qu'ils ont avec une infinité d'autres; il multiplie par cette attention, & perfectionne infiniment ses propres connaissances » (*ibid.*, p. 20-21).

22. « Au reste, j'ai peur que la facilité de prendre ainsi des abstractions pour des réalités, ne soit un abus familier même à l'ancienne et à la nouvelle philosophie. Les aristotéliciens y avaient donné; Descartes s'en est moqué: N'y est-il point tombé de son côté avec ses sectateurs? » (*Ibid.*, III^e Entretien, p. 54-55.)

23. Dans cette optique, le III^e Entretien redéfinit l'objet de la métaphysique : « On insiste d'abord sur les objets de notre esprit qui sont les plus essentiels, et par lesquels nous atteignons tous

Or telles sont précisément les questions que retient Montesquieu dans les rares pensées qu'il consacre à la métaphysique : une critique des mauvaises abstractions et de la philosophie spéculative, qui porte notamment sur Dieu, la conception de l'âme ou l'infini positif ; une investigation sur la genèse des idées ; une réflexion, libérée de tout ancrage ontologique, sur la constitution des connaissances à partir de l'expérience.

La métaphysique dans les *Pensées*

Il faut le noter en préambule, dans les *Pensées*, pas plus que dans le reste de son œuvre, Montesquieu ne prend réellement la métaphysique au sérieux (n° 202) :

La métaphysique a deux choses bien séduisantes.

Elle s'accorde avec la paresse : on l'étudie partout, dans son lit, à la promenade, etc.

D'ailleurs, la métaphysique ne traite que de grandes choses : on y négocie toujours pour de grands intérêts. Le physicien, le logicien, l'orateur ne s'occupent que de petits objets ; mais le métaphysicien s'empare de toute la nature, la gouverne à son gré, fait et défait les dieux, donne et ôte l'intelligence, met l'homme dans la condition des bêtes ou l'en ôte.

Ce qui retient l'auteur est donc un *refus* ou une *critique* de la métaphysique, qui se déploie dans plusieurs dimensions. Certaines réflexions des *Pensées* conduisent en premier lieu à une éclipse de la métaphysique au sens traditionnel du terme. Montesquieu reste pris dans des antinomies relatives à l'existence de Dieu et à l'immatérialité de l'âme : sans souci de la démonstration, il souscrit à la preuve cosmologique²⁴ ; il existe des arguments que les athées tentent en vain d'éluder²⁵ ; face à Bayle, Montesquieu répond que « la moindre réflexion suffit à l'homme pour se guérir de l'athéisme » au sens où il faut (au moins) une créature intelligente pour produire l'ordre du monde²⁶. Mais après tout, certains arguments des athées

les autres, telles sont les connaissances mêmes de notre esprit » (p. 40) ; d'un autre côté, « on y recherche encore les notions précises de tout ce qui fait le plus universellement l'objet de nos pensées, dans les natures & les propriétés de tous les êtres et particulièrement des êtres spirituels qui sont les plus nobles : c'est ce qui a fait regarder par quelques uns la métaphysique comme la *science des êtres ou de l'être en général* » (p. 41).

24. « On parlait de l'existence de Dieu. Je dis : En voilà une preuve en deux paroles : il y a un effet ; donc il y a une cause » (n° 2096).

25. *Spicilege*, n° 511, *Œuvres complètes*, t. XIII, éd. R. Minuti et S. Rotta, Oxford, Voltaire Foundation, 2002, p. 454-455.

26. « 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'idolâtre : car l'homme peut bien voir et considérer l'ordre des cieux et rester opiniâtrement dans l'idolâtrie. Cette disposition ne répugne point à la multiplicité des Dieux, ou, si elle y est contraire, ce ne peut être que par une suite de raisonnements métaphysiques, souvent trop faibles sans le recours de

pourraient avoir leur pertinence²⁷. La question est liée à celle du dualisme substantiel et de la spiritualité de l'âme²⁸, où, là encore, les *Pensées* font valoir deux points de vue antagonistes. D'un côté, la tentation matérialiste affleure à propos de l'hypothèse de la matière pensante: «M. de Saint-Aulaire²⁹ dit fort bien: "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); de cette hypothèse associée à l'athéisme, Montesquieu prétend devoir répondre³⁰. Mais de l'autre, il rejette sans la réfuter la conception prétendument spinoziste de la corporéité de l'âme³¹; rapportant une conversation avec Fontenelle, il affirme incidemment que l'idée de la nature de l'âme et de sa « distinction réelle avec le corps » n'a été bien établie que depuis Descartes (n° 1677). Le maté-

la foi, qu'ils le peuvent découvrir. Je dis plus: peut-être que la seule chose que la raison nous apprenne de Dieu, c'est qu'il y a un être intelligent qui produit cet ordre que nous voyons dans le monde. Mais, si l'on demande quelle est la nature de cet être, on demande une chose qui passe la raison humaine. Tout ce qu'on sait de certain, c'est que l'hypothèse d'Épicure est insoutenable, parce qu'elle attaque l'existence d'un être dont le nom est écrit partout» (n° 1946; voir *EL*, I, 1).

27. Voir ci-après l'analyse que propose Denis de Casabianca de la réflexion n° 1096.

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

29. Membre de l'Académie française, que Montesquieu a pu rencontrer dans le salon de M^{me} de Lambert.

30. Il met la proposition suivante au nombre des « Objections que peuvent faire les athées, et auxquelles je répondrai »: « Les propriétés de la matière ou lois de la nature sont, dira l'athée: 1° l'étendue; 2° la force, qui est le mouvement; 3° les facultés qu'ont les corps de s'attirer ou de se repousser; 4° la gravitation; 5° la faculté qu'à la matière de végéter; 6° celle qu'elle a de s'organiser; 7° celle qu'elle a de sentir; 8° celle qu'elle a de penser. » On peut légitimement se demander jusqu'où Montesquieu entérine ici le discours attribué à l'athée: une fois découvert (grâce au microscope) que la matière est organisée, « combien ne nous faudrait-il pas de lumières nouvelles, pour que nous pussions concevoir comment la matière est capable de sentir et de penser? Mais, 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 ».

31. Voir *Pensées*, n° 1266: « Cependant, 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. Il emploie un ordre géométrique et des raisonnements qu'on dit être très forts, et que j'ai trouvés très obscurs, pour élever mon âme à la dignité de mon corps, et au lieu de cet espace immense que mon esprit embrasse, il me donne à ma propre matière et à un espace de quatre ou cinq pieds dans l'univers. » On se reportera également au *Spicilège*, n° 399. Il eût été plus pertinent de citer Hobbes (également visé par la réflexion n° 1266) plutôt que Spinoza. Mais l'assimilation du spinozisme au matérialisme est, on le sait, une constante de la période (voir à ce sujet P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954).

rialisme pourrait bien n'être qu'une erreur de jeunesse, dont la philosophie aurait pour vocation de nous détromper (n° 1946) :

On ne peut juger des choses que par les idées qu'on en a. Or, la première idée qui se présente à notre esprit, c'est celle de la matière. Tout ce que nous voyons, tout ce qui nous entoure est matériel. Il n'y a pas jusqu'aux sensations qui ne nous paraissent être un attribut de la matière. 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.)

Sans prétendre trancher la question délicate de la « tentation matérialiste » chez Montesquieu³², il faut donc conclure que le questionnement métaphysique traditionnel demeure ici en suspens. L'interrogation spéculative ne peut désormais prendre sens que dans la mesure où elle relève d'un *intérêt pratique* qui lui assigne sa solution: ce sont les conséquences pratiques peu désirables de la doctrine adverse qui conduisent à poser la thèse de l'immatérialité de l'âme³³, plus encore que les preuves cartésiennes³⁴.

Une fois mise à l'écart la question de l'existence des objets incorporels et des causes premières, la réflexion de Montesquieu se présentera donc comme une critique du dogmatisme: la mauvaise métaphysique pêche par essentialisme, hypostasiant les qualités objectives et conférant aux représentations subjectives une portée qu'elles n'ont pas. Sans doute la scolastique a-t-elle contribué à perpétuer la métaphysique comme tradition et comme *croissance*, faisant passer des Anciens aux Modernes la conviction de sa solidité³⁵. Or l'ignorance de la différence entre qualités « absolues » et

32. Voir ci-après l'article de Denis de Casabianca (« Des objections sans réponse? À propos de la "tentation" matérialiste de Montesquieu dans les *Pensées* »). On notera l'importance de la pensée n° 76, qui reprend l'hypothèse selon laquelle « tout est animé, tout est organisé »: « La matière qui a eu un mouvement général, par lequel s'est formé l'ordre des cieux, doit avoir des mouvements particuliers qui la portent à l'organisation. »

33. « Quand l'immortalité de l'âme serait une erreur, je serais très fâché de ne pas la croire. Je ne sais comment pensent les athées. (J'avoue que je ne suis point si humble que les athées.) Mais pour moi, je ne veux point troquer (et je n'irai point troquer) l'idée de mon immortalité contre celle de la béatitude d'un jour. 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 pas renoncer » (n° 57). La pensée n° 231 insiste sur les terribles superstitions tirées du dogme de l'immortalité de l'âme. Il existe des raisons anthropologiques de la croyance en l'immortalité, voir n° 349: « On ne veut pas mourir. Chaque homme est proprement une suite d'idées qu'on ne veut pas interrompre. »

34. Seule la philosophie (et non la Révélation) peut nous guider vers l'idée d'une substance spirituelle alors que nous sommes tentés de ne croire qu'à l'existence de la matière: « Il est même certain qu'avant M. Descartes la philosophie n'avait point de preuves de l'immatérialité de l'âme » (n° 1946).

35. Voir *Causes*, dans *Ceuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, t. II, p. 64: « Celui qui s'est familiarisé avec les termes de l'École ne sent d'abord réveiller en lui aucune idée, mais, à force de les répéter, il parvient à y attacher peu à peu une idée confuse; et qu'enfin un homme qui s'est longtemps dit ou à qui l'on a longtemps dit que les conceptions méta-

qualités « relatives » conduit à invalider la philosophie grecque dans son ensemble :

La même erreur des Grecs inondait toute leur philosophie; ce qui leur a fait faire une mauvaise physique leur a fait faire une mauvaise morale, une mauvaise métaphysique. C'est qu'ils ne sentaient pas la différence qu'il y a entre les qualités positives et les relatives; et, comme Aristote s'est trompé avec son sec, son humide, son chaud, son froid, Platon et Socrate se sont trompés avec leur beau, leur bon, leur fou, leur sage. [Grande découverte qu'il n'y a pas de qualités positives.] (N° 799.)

La philosophie des Grecs était très peu de chose. Ils ont gâté tout l'univers: non seulement leurs contemporains, mais aussi leurs successeurs. (N° 211.)

L'ignorance des qualités absolues³⁶ conduit à se défaire de la théorie platonicienne des Idées autant que de la doctrine aristotélicienne des catégories. Rejoignant une thématique des Modernes, Montesquieu juge que Descartes est le premier véritable philosophe, celui qui a enseigné à tirer parti de ses erreurs mêmes³⁷. Dans sa *Digression sur les Anciens et les Modernes*, Fontenelle y insistait déjà: avant d'en venir au mécanisme cartésien, « il a fallu essayer des idées de Platon, des nombres de Pythagore, des qualités d'Aristote; et tout cela ayant été reconnu pour faux, on a été réduit à prendre le vrai système »³⁸.

Tout laisse donc croire que Montesquieu critique l'hypostase des qualités à partir d'un point de vue « moderne ». Or la critique pyrrhonienne de

physiques étaient solides, et non les principes de physique, que les histoires grecques sont vraies, et non pas les modernes, en sera à la fin convaincu.» Selon Montesquieu, « c'est gratuitement que nous avons pris le jargon d'Aristote, et je ne sache pas que nous y ayons jamais rien gagné » (*Pensées*, n° 21).

36. « Quand on dit qu'il n'y a point de qualités absolues, je crois que cela ne veut pas dire qu'il n'y en ait point réellement; mais que notre esprit ne peut pas les déterminer » (*Pensées*, n° 818).

37. *Pensées*, nos 775, 1445; et *Essai d'observations sur l'histoire naturelle*, dans *Œuvres et Écrits divers, Œuvres complètes*, t. VIII, sous la direction de P. Rétat, Oxford, Voltaire Foundation, 2003, p. 213: Montesquieu s'y présente comme un « cartésien rigide » par opposition aux malebranchistes qui invoquent la Providence pour l'explication des phénomènes de la nature.

38. Fontenelle, *Digression sur les Anciens et les Modernes*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Fayard, 1991, t. II, p. 418. Tout autant que Fontenelle, B. Lamy et ses *Entretiens sur les sciences* ont pu jouer un rôle dans l'élaboration de cette critique: « Si on considère la Philosophie des Grecs en elle-même, on trouvera qu'elle a été peu éclairée, et qu'elle n'est considérable que lorsqu'on la compare avec la profonde ignorance où étaient alors les peuples de la Terre » (*Discours sur la philosophie*, dans *Entretien sur les sciences*, Lyon, Jean Certé, 1694, p. 263). Sur Platon, et en particulier sur sa physique, Lamy est sévère: « En dissimulant même plusieurs erreurs grossières de ce Philosophe, il faut dire qu'il n'est estimable que lorsqu'on le compare avec le reste des Païens. Il y a parmi les Chrétiens une infinité de petites femellettes incomparablement plus éclairées que Platon » (p. 265). Aristote, certes, était plus adroit, mais sa physique reste très imparfaite, déformée de surcroît par l'interprétation des Arabes. Finalement, les Anciens ont tout ignoré de la philosophie naturelle, faute de s'y appliquer sérieusement: « La morale faisait toute leur étude. » Montesquieu reprendra largement ce jugement (voir *Pensées*, n° 1940).

l'attitude dogmatique peut également être pertinente: le huitième mode de Sextus Empiricus (mode de la relation) ne pose-t-il pas que l'homme ne peut connaître les choses « dans l'absolu et selon leur nature propre » ? Selon Sextus, « puisque ainsi nous avons établi que tout est relatif, il est évident en conclusion que nous ne serons pas capables de dire ce qu'est chaque objet pris en soi et dans sa pureté, mais seulement ce qu'est la représentation en tant que relative. Il s'ensuit qu'il nous faut suspendre notre jugement sur la nature effective des objets. »³⁹ La thématique passe au demeurant des Anciens aux Modernes, par l'intermédiaire notamment de Montaigne. L'« Apologie de Raymond Sebond » critique l'autorité des auteurs anciens, et en particulier d'Aristote: la raison ne peut appréhender les qualités objectives des choses⁴⁰. Mais au-delà du scepticisme, ancien ou moderne⁴¹, la critique des qualités absolues peut renvoyer à une démarche métaphysique au bon sens du terme, comme c'est le cas chez Locke. Comme l'indique l'*Essai sur l'entendement humain*, certains termes apparemment absolus contiennent une relation: « Il y a une autre sorte de termes relatifs, qu'on ne regarde point sous cette idée, ni même comme dénominations extérieures, et qui paraissent signifier quelque chose d'absolu dans le sujet auquel on les applique pourtant sous la forme & l'apparence de termes positifs une relation tacite, quoique moins remarquable: tels sont les termes en apparence positifs de vieux, grand, imparfait, etc. »⁴² Le *Traité des premières vérités* de Buffier prolonge l'argumentation en insistant sur la relativité des qualités sensibles⁴³.

39. *Hypotyposes*, I, 140. Montesquieu possédait l'*Adversus mathematicos et pyrrhoniarum hypothesis*, 1569 (*Catalogue*, n° 1559). Dans le *Spicilege*, n° 54, p. 110, on peut lire: « Le doute des sceptiques n'alloit pas si loing qu'on le pretend. Ils ne doutoient point de leur existence, de leur doute. Ils estoient persuadez qu'il y a avoit des grecs et des romains: mais ils soutenoient que les qualitez des objects n'estoient pas telles que nous les voyons [...] ». Mais il s'agit d'un extrait du Recueil Desmolets.

40. Montaigne, *Essais*, éd. P. Villey, Paris, PUF, 1992, II, 12, p. 539-541. Il conviendrait également de convoquer le scepticisme de Bayle (voir Francine Markovits, « Bayle et le décalogue sceptique », *Une philosophie dans l'histoire. Hommages à Raymond Klíbanky*, éd. Bjarne Melkevik et Jean-Marc Narbonne, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2000, p. 251-287).

41. Sur la « crise pyrrhonienne » qui fit suite à Montaigne, le rôle des libertins érudits et en particulier de Gassendi, voir Richard Popkin, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, trad. Ch. Hivet, Paris, PUF, 1995. Gassendi, en particulier, insiste sur la différence entre qualités apparentes et qualités réelles.

42. Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (désormais *Essai*), trad. P. Coste, Amsterdam et Leipzig, 1745; Paris, Vrin, 1989 à partir de la 5^e édition; II, XXV, § 3. Montesquieu possède la traduction P. Coste, Amsterdam, 1700 (*Catalogue*, n° 1489). On pourra également se reporter à la traduction de J.-M. Vienne, Paris, Vrin, 2001.

43. « Enfin, ce qui mérite encore notre attention, et ce qui a échappé à celle de M. Locke, c'est que dans les exemples qu'il a donnez d'idées absolues: c'est-à-dire, non-relatives; comme de *blanc*, *noir*, *heureux*, *doux*, etc. Ces idées mêmes ne sont pas entièrement absolues, mais relatives, dans l'usage ordinaire qu'en fait notre esprit. Par exemple, nous n'appliquons guère l'idée de blanc ou de

L'influence de la pensée lockienne sur Montesquieu apparaît ainsi. De cette réorientation du regard philosophique témoigne une pensée décisive, consacrée à la critique de l'infini positif et de l'hypostase des catégories de l'être (n° 156) :

Substance, accident, individu, genre, espèce, ne sont qu'une manière de concevoir les choses, selon le différent rapport qu'elles ont entre elles. Par exemple la rondeur, qui est un accident du corps, devient l'essence d'un cercle, et la rougeur, qui sert de coloris à un cercle matériel, devient l'essence d'un cercle rouge. *Idem*, l'idée du genre, qui n'est rien en elle-même, n'étant que celle d'un individu en tant que je ne le détermine pas, et que je le garde dans mon esprit sans l'appliquer à un sujet plutôt qu'à un autre; l'idée de l'infini, à qui le père Malebranche trouve tant de réalité qu'il croit que les idées particulières viennent de celle-là, en faisant une espèce de soustraction arithmétique (si j'ose me servir de ce terme) : au lieu que ce n'est qu'en ajoutant sans cesse au fini, sans trouver de bornes, que je fais l'idée de l'infini. C'est ainsi que je pense à une étendue où j'ajoute toujours, à un être dont je bornerai si peu les perfections que je pourrai toujours, par ma pensée, en ajouter de nouvelles. Mais je n'ai l'idée d'une matière, ni d'un être, auxquels je ne puisse rien ajouter, non plus que d'un temps, ni d'un nombre. Il est bien vrai que Dieu a été de toute éternité : car aucune chose ne peut être faite de rien ; de manière qu'il y a eu une durée infinie. Mais je n'ai pas pour cela d'idée de cette durée et je ne la vois que par des conséquences que je tire de certains principes.

Les catégories ne sont que des modalités représentatives, sans portée ontologique. Mais par-delà la philosophie ancienne, Montesquieu entend réfuter certains principes de la philosophie malebranchiste, à laquelle sont opposées les vérités d'expérience issues de l'analyse lockienne⁴⁴. Trois éléments convergent pour rendre cette opposition manifeste – bonne contre mauvaise métaphysique, sensualisme contre idéalisme⁴⁵. Certes, l'idée selon laquelle les termes de substance, d'accident, d'individu, de genre ou d'espèce ne sont qu'une manière de concevoir les choses « selon le différent rapport qu'elles ont entre elles » peut trouver son fondement dans la philosophie cartésienne : selon Descartes, les universaux « se font de cela seul que nous nous servons d'une même idée pour penser à plusieurs choses particulières qui ont entre elles un certain rapport »⁴⁶. Mais la critique du réalisme des universaux renvoie de façon plus immédiate à la célèbre thèse de Locke selon laquelle substance et accidents sont peu utiles en philoso-

doux, que par rapport à un certain degré de blancheur et de douceur, que nous formons actuellement, par comparaison, à une idée arbitraire que nous avons dans l'esprit » (Buffier, *Traité des premières vérités...*, ouvr. cité, II, chap. XXVIII, p. 681).

44. Pour une approche plus générale des rapports entre Montesquieu et ces deux auteurs, voir les analyses de S. M. Mason, *Montesquieu's Idea of Justice*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1975.

45. L'usage du terme « métaphysique » en ce sens est attesté chez Montesquieu. Voir *Pensées*, n° 2167 : « M. Quincy m'a parlé d'un ouvrage de métaphysique qu'il fait. Selon lui, toutes nos pensées sont des sensations. »

46. Descartes, *Les Principes de la philosophie*, I, 59, dans *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, Paris, Bordas, 1989, t. III. Montesquieu possède les *Principes de la philosophie en français*, Paris, 1659, *Catalogue*, n° 1438.

phie: « Ceux qui les premiers se sont avisés de regarder les *Accidens* comme une espèce d'Êtres réels qui ont besoin de quelque chose à quoi ils soient attachés, ont été contraints d'inventer le mot de *Substance*, pour servir de soutien aux *Accidens*. »⁴⁷ Dire que l'idée du genre n'est rien en elle-même, qu'elle n'est que celle d'un individu en tant que l'esprit ne la détermine pas, revient encore à poursuivre la théorie nominaliste de l'abstraction⁴⁸. Buffier avait suivi cette voie: abstraire consiste à séparer par la pensée ce qui est réellement inséparable⁴⁹; or l'abstraction n'est que fictive, lorsque l'esprit sépare une qualité de la chose en portant exclusivement son attention sur cette qualité⁵⁰.

La critique de l'idée métaphysique d'infini est plus révélatrice encore. Les *Pensées* récusent la conception malebranchiste qui, refusant de penser l'infini à partir du fini, démontrait simultanément l'existence de la vision en Dieu et l'existence de Dieu:

La preuve de l'existence de Dieu la plus belle, la plus relevée, la plus solide, et la première, ou celle qui suppose le moins de choses, c'est l'idée que nous avons de l'infini. Car il est constant que l'esprit aperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas [...]. Mais non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. Car nous concevons l'être infini, de cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini. Mais afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder⁵¹.

À cet égard, la principale cible métaphysique de Montesquieu est bien Malebranche, dont la conception de l'infini assume un statut fondateur:

47. Locke, *Essai*, ouvr. cité, II, XIII, § 19, p. 128. C'est ici que s'opère la rupture réelle avec Aristote, alors que la thèse selon laquelle toutes les idées viennent des sens peut être considérée comme une reprise de l'aristotélisme (voir l'article « Locke, Philosophie de » de Diderot dans l'*Encyclopédie*).

48. « Les mots deviennent généraux lorsqu'ils sont institués signes d'idées générales; et les idées deviennent générales lorsqu'on en sépare les circonstances du temps, du lieu et de toute autre idée qui peut les déterminer à telle ou telle existence particulière. Par cette sorte d'abstraction elles sont rendues capables de représenter également plusieurs choses individuelles » (*ibid.*, III, III, § 6, p. 329). Voir également II, XI, § 9 et III, III, § 9: « Tout ce mystère des *Genres* et des *Espèces* dont on fait tant de bruit dans les Écoles [...] se réduit uniquement à la formation d'idées abstraites, plus ou moins étendues, auxquelles on donne certains noms » (p. 331).

49. Buffier, *Elemens de metaphisique a la portée de tout le monde*, ouvr. cité, p. 24-25.

50. « Ainsi quand [l'esprit] aperçoit dans la perle la blancheur ou la rondeur qui en sont les circonstances ou modifications, il peut considérer et considère souvent, soit la blancheur, soit la rondeur indépendamment l'une de l'autre et indépendamment de la perle même dans laquelle elles se trouvent; mais sans juger aussi qu'elles en soient réellement séparées. Ce n'est donc pas juger rien de faux de la perle, que de faire une abstraction en pensant à une de ces circonstances sans faire attention à tout le reste de ce qu'est la perle » (*ibid.*, p. 27).

51. Malebranche, *RV*, Paris, 1712, III, II, 6, p. 101-102 (*Catalogue*, n° 1495: nous citons de préférence ici cette édition que possédait Montesquieu); voir *Entretiens sur la métaphisique et la religion*, Premier Entretien.

« Cette idée même, si chère au P. Malebranche, l'idée de l'Infini, nous ne l'avons point, quoique ce philosophe en ait fait le fondement de son système. Mais on peut dire qu'il a bâti en l'air un palais magnifique, qui se dérobe aux yeux, et qui se perd dans les nues » (n° 1946). L'argumentation paraît d'abord fondée sur la distinction cartésienne de l'infini et de l'indéfini, présente dans les *Principes de la philosophie* comme dans les *Réponses aux premières objections*⁵². Mais la pensée n° 156 s'inscrit plutôt, en réalité, dans le sillage de la critique gassendiste ou lockienne de l'infini positif. Dans ses objections aux *Méditations métaphysiques*, Gassendi refusait en effet la preuve cartésienne de l'existence de Dieu par l'idée d'infini : l'infini n'est que la négation du fini ; incapable de comprendre l'idée d'une substance infinie, l'esprit humain n'en forme le concept qu'en joignant et en amplifiant les perfections qu'il conçoit⁵³. Locke, de son côté, interrogeait la genèse psychologique de l'idée d'infini : l'infinité réside dans le seul pouvoir de toujours ajouter toute combinaison d'unités à n'importe quel nombre. Attribué aux quantités, à l'espace, à la durée et au nombre, l'infini l'est aussi à Dieu dont nous ne bornons pas les perfections⁵⁴. C'est cette critique de la métaphysique qui est entérinée par Montesquieu : l'esprit n'a pas d'idée positive de l'infini, il n'a pas d'idée de l'infini en acte⁵⁵.

52. « Et je mets ici de la distinction entre l'indéfini et l'infini. Et il n'y a rien que je nomme proprement infini, sinon ce en quoi de toutes parts je ne rencontre point de limites, auquel sens Dieu seul est infini. Mais les choses auxquelles sous quelque considération je ne vois point de fin, comme l'étendue des espaces imaginaires, la multitude des nombres, la divisibilité des parties de la quantité et autres choses semblables, je les appelle indéfinies, et non pas infinies, parce que de toutes parts elles ne sont pas sans fin ni sans limites. Davantage, je mets distinction entre la raison formelle de l'infini, ou l'infinité, et la chose qui est infinie. Car, quant à l'infinité, encore que nous la concevions être très positive, nous ne l'entendons néanmoins que d'une façon négative, savoir est, de ce que nous ne remarquons en la chose aucune limitation » (*Réponses aux premières objections*, dans *Ceuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 1992, t. II, p. 531-532 ; voir *Principes*, I, 26).

53. Gassendi, *Cinquièmes objections*, dans Descartes, *Ceuvres philosophiques*, ouvr. cité, t. II, p. 735, 739-740. Gassendi récuse la distinction cartésienne entre concevoir et comprendre. Voir en contrepoint Descartes, *Méditation troisième*, p. 445 : « Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini [...] »

54. Locke, *Essai*, ouvr. cité, II, XVII, § 1.

55. On trouverait un mouvement analogue (quoique plus approfondi) chez Fontenelle : « L'idée même de l'infini n'est prise que sur le fini dont j'ôte les bornes, et alors je ne l'embrasse ni ne le conçois plus » (*De la connaissance de l'esprit humain*, ouvr. cité, p. 504). Selon Fontenelle, « l'idée que j'ai de l'infini, ne suppose donc ni la possibilité de l'infini dans la nature, ni une grande étendue de mon esprit ; elle demande seulement que je puisse supposer que de certaines idées expresses et très bornées que j'ai, soient augmentées, sans que je les puisse concevoir dans cette augmentation » (p. 513). Fontenelle distingue ainsi l'infini *métaphysique* (« grandeur sans bornes en tous sens, qui comprend tout, hors de laquelle il n'y a rien ») et l'infini *géométrique* (« grandeur plus grande que toute grandeur finie, mais non pas plus grande que toute grandeur »). Le premier est un « pur être de raison, dont la fausse idée ne sert qu'à nous troubler et à nous égarer » (Préface des *Éléments de la Géométrie de l'infini* (1727), dans *Ceuvres complètes*, t. VII, p. 367).

Sensibilité et jugement : une histoire naturelle de l'âme

La remise en cause de la métaphysique classique se poursuit enfin dans les pensées consacrées à l'âme et aux modalités du jugement, où Montesquieu esquisse une théorie sensualiste de la connaissance, dont les prolongements pourraient être suivis dans l'*Essai sur les causes*⁵⁶ et l'*Essai sur le goût*⁵⁷. Dans les pensées n^{os} 1187 et 1341, la polarisation de l'analyse par la confrontation entre Malebranche et Locke est sensible. En premier lieu, Montesquieu définit l'activité de l'âme comme activité de *mise en rapport*, ce qui, malgré leurs divergences, peut constituer un socle commun aux deux philosophies concurrentes. Selon Malebranche, l'entendement est purement passif (seule la volonté est active en acquiesçant à ce que l'entendement représente) ; il se borne, dans toutes ses opérations, à apercevoir des rapports⁵⁸. Or l'*Essai* définit la connaissance comme perception de la convenance ou disconvenance qui se trouve entre deux idées⁵⁹ ; la nature de l'esprit est de lier et de comparer, d'établir des relations et des rapports⁶⁰. Pour autant, ce rapprochement ne doit pas amoindrir l'opposition doctrinale qui conduit Montesquieu à suivre Locke dans sa critique de la méta-

56. Dans l'*Essai sur les causes*, Montesquieu définit le processus de la connaissance par une psycho-physiologie qui le conduit à emprunter à Malebranche certains développements (théorie des fibres et des éléments qui influencent le jugement) mais dans le cadre d'une conception sensualiste de type lockienne : « Les perceptions, les idées, la mémoire, c'est toujours la même opération, qui vient de la seule faculté qu'à l'âme de sentir » (ouvr. cité, p. 42).

57. Là encore, Montesquieu y subvertit les idées malebranchistes en les sensualisant : « L'âme connaît par ses idées et par ses sentiments ; car, quoique nous opposions l'idée au sentiment, cependant, lorsqu'elle voit une chose, elle la sent ; et il n'y a point de choses si intellectuelles qu'elle ne voie ou ne croie voir, et par conséquent qu'elle ne sente » (dans *Ceuvres complètes*, éd. A. Masson, t. II, 1950, p. 1243). Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre article : « Une théorie matérialiste du goût peut-elle produire l'évaluation esthétique ? Montesquieu, de *L'Esprit des lois* à l'*Essai sur le goût* », *Corpus*, 40, 2001, p. 167-213.

58. « Je dis donc qu'il n'y a point d'autre différence de la part de l'entendement entre une simple perception, un jugement, et un raisonnement, sinon que l'entendement aperçoit une chose simple sans aucun rapport à quoi que ce soit, par une simple perception ; qu'il aperçoit les rapports entre deux ou plusieurs choses, dans les jugements ; et qu'enfin il aperçoit les rapports, qui sont entre les rapports des choses, dans les raisonnements : de sorte que toutes les opérations de l'entendement ne sont que *de pures perceptions* » (Malebranche, *RV*, I, I, 2, p. 29-30). « Il est constant que l'esprit de l'homme ne cherche que les rapports des choses » (III, II, 10, p. 369).

59. « La connaissance n'est autre chose que la perception de la liaison et de la convenance, ou de l'opposition et de la disconvenance qui se trouve entre deux de nos idées » (Locke, *Essai*, ouvr. cité, IV, I, §2, p. 427).

60. « Outre les idées simples ou complexes que l'esprit a des choses considérées en elles-mêmes, il y en a d'autres qu'il forme de la comparaison qu'il fait de ces choses entre elles. Lorsque l'entendement considère une chose, il n'est pas borné précisément à cet objet ; il peut transporter, pour ainsi dire, chaque idée hors d'elle-même, ou du moins regarder au-delà, pour voir quel rapport elle a avec quelque autre idée. Lorsque l'esprit envisage ainsi une chose, en sorte qu'il la conduit et la place, pour ainsi dire, auprès d'une autre, en jetant la vue de l'une sur l'autre, c'est une *relation* ou *rapport* » (*ibid.*, II, XXV, § 1, p. 250).

physique abstraite et de la vision en Dieu⁶¹. Car la vérité, selon Malebranche, doit toujours être conquise contre la tendance naturelle de l'homme à se laisser emporter par les sens⁶². Dans le processus de recherche de la vérité, l'esprit doit dépasser le sensible (obscur, confus) vers l'intelligible pur; la perception des rapports renvoie à un idéal de contemplation qui exclut toute mise en ordre de la sensibilité.

Or une fois écartée l'idée d'un esprit pur détaché de l'imagination et des sens, une fois opérée la substitution d'une investigation sur les opérations de l'âme à une doctrine des facultés, les *Pensées* s'intéressent à la genèse sensualiste des jugements: nul dépassement du sensible ne s'opère dans la recherche de la vérité, nul idéal contemplatif ne permet de penser la reconnaissance des rapports; chez Montesquieu, l'âme compose des rapports en élaborant ce qu'elle sent. Comme le rappelle l'*Essai sur le goût*, il est impossible d'abstraire l'esprit des sens: lorsque l'âme « voit une chose, elle la sent; et il n'y a pas de choses si intellectuelles qu'elle ne voie ou qu'elle ne croie voir, et par conséquent qu'elle ne sente » (p. 1243). L'hypothèse de la vision en Dieu est donc par nature exclue⁶³: l'âme reste ancrée dans le corps, elle ne peut penser que par l'intermédiaire des organes des

61. *Pensées*, n° 157: « Quand le Père Malebranche dit: "Nous ne voyons point les objets en eux-mêmes: car ceux qui dorment les voient sans qu'ils soient présents; ni dans nous: car nous avons l'idée de l'Infini; nous le voyons donc dans Dieu"; on peut lui répondre que nous voyons les objets comme nous sentons la douleur: tout cela, dans nous-mêmes. Nous sentons même notre âme qui se réfléchit sur elle-même, et qui s'aperçoit qu'elle pense sans doute dans elle. Remarquez que l'argument du père Malebranche ne prouve autre chose si ce n'est que nous ne savons pas comment nous apercevons les objets. » On peut là encore citer Locke, *Critique de la vision en Dieu de Malebranche*, Paris, Vrin, 1978, § 2. Selon Locke, l'argument en faveur de la vision en Dieu est un *argumentum ad ignorantiam*: il « perd sa force dès que l'on considère la faiblesse de notre esprit, l'étroitesse de nos capacités; dès que nous sommes assez humbles pour reconnaître qu'il peut y avoir bien des choses que nous ne saurions pleinement comprendre » (p. 32). On peut aussi mentionner Buffier (*Observations sur la métaphysique du P. Malebranche, dans son livre De la recherche de la vérité*, Paris, 1712, § 586).

62. La préface de la *Recherche de la vérité* expose sans ambiguïté cette idée: « Lorsqu'un homme ne juge des choses que par les idées pures de l'esprit, qu'il évite avec soin le bruit confus des créatures, et que rentrant en lui-même, il écoute son souverain maître dans le silence de ses sens et de ses passions, il est impossible qu'il tombe dans l'erreur » (ouvr. cité, p. 9). Afin d'éviter l'erreur, l'homme doit donc « résister sans cesse à l'effort que le corps fait contre l'esprit; et [...] s'accoutumer à ne pas croire les rapports que nos sens nous font de tous les corps qui nous environnent, qu'ils nous représentent toujours comme dignes de notre application, et de notre estime: parce qu'il n'y a rien de sensible à quoi nous devions nous arrêter, ni de quoi nous devions nous occuper » (p. 11).

63. Plusieurs jugements des *Pensées* convergent pour soutenir que la théorie de la vision en Dieu est extraordinaire, ce qui justifie son déclin: « Le système du P. Malebranche est fini. Quand des choses extraordinaires comme celles-là ne sont pas nouvelles, il est impossible qu'elles subsistent » (n° 1195). Malebranche est un visionnaire, même s'il n'est pas dénué de bon sens (« Jamais visionnaire n'a eu plus de bon sens que le père Malebranche », n° 305); il fait partie des « grands poètes » (n° 1092), quoiqu'il s'agisse d'un penseur « subtil » (*Spicilege*, n° 211).

sens (n° 798). Peu importe que les rapports qui l'unissent au corps lui échappent (n° 157); ce qui est essentiel est que l'esprit se structure dans l'activité même de mise en rapport qui l'ancre dans le sensible, loin de l'en détacher. Là où Malebranche distingue les idées des sensations – seules les premières permettant d'atteindre la vérité –, Montesquieu les lie indissociablement: l'âme n'est que le centre topique des rapports qui constituent sa machine⁶⁴; les rapports qui structurent l'esprit s'enracinent dans la configuration active de la sensibilité.

Les pensées n^{os} 1187 et 1341, qui évoquent l'aperception des vérités géométriques, permettent de mieux cerner le processus de formation du jugement⁶⁵. La question abordée est celle de l'acquisition d'une connaissance telle que celle des propriétés du carré. Pour Malebranche, seul l'entendement pur peut apercevoir les propriétés universelles du carré ou du cercle: « Ces sortes de perceptions s'appellent *pures intellections*, ou *pures perceptions*, parce qu'il n'est point nécessaire que l'esprit forme des images corporelles dans le cerveau pour se représenter toutes ces choses. »⁶⁶ À cet égard, l'aperception universelle et abstraite de l'entendement pur doit être distinguée de la perception par l'imagination d'une figure singulière: « Par l'imagination l'âme n'aperçoit que les êtres matériels, lorsque étant absents elle se les rend présents, en s'en formant, pour ainsi dire, des images dans le cerveau. C'est de cette manière qu'on imagine toutes sortes de figures, un cercle, un triangle. » La division ontologique des êtres en matériels et spirituels interdit le passage, sans solution de continuité, de l'imagination à l'intellection⁶⁷: parce qu'il est impossible de former des images des choses spirituelles, l'âme ne saurait imaginer les rapports constitutifs du carré – elle ne saurait imaginer la quadrature. Selon Malebranche, l'âme ne peut voir le carré qu'en Dieu⁶⁸.

64. Voir *Causes*, ouvr. cité, p. 49: « L'âme est, dans notre corps, comme une araignée dans sa toile. » Il conviendrait d'établir le rapprochement avec Diderot sur ce point (voir notamment Colas Duflos, *Diderot philosophe*, Paris, Champion, 2003).

65. Sur l'analyse de ces pensées, nous ne pouvons que renvoyer au travail remarquable de Denis de Casabianca dans sa thèse intitulée *Le Sens de l'esprit. Les sciences et les arts: formation du regard dans L'Esprit des lois*, Université d'Aix-Marseille I, 2002, t. II, p. 553-568, dont nous nous inspirons ici.

66. Malebranche, *RV*, I, I, 4, p. 44.

67. « Si elles [les choses] sont spirituelles, il n'y a que l'entendement pur qui les puisse connaître. Que si elles sont matérielles, elles seront présentes ou absentes. Si elles sont absentes, l'âme ne se les représente ordinairement que par l'imagination: mais si elles sont présentes, l'âme peut les apercevoir par les impressions qu'elles font sur ses sens » (*ibid.*, p. 44-45).

68. « Car lorsqu'on voit un carré, par exemple, on ne dit pas que l'on voit l'idée de ce carré, qui est unie à l'esprit, mais seulement le carré qui est au dehors » (*ibid.*, III, II, 6, p. 339).

Or pour Montesquieu, les choses sont très différentes. Ce n'est pas par vision en Dieu mais par genèse dans l'expérience, par le jeu conjugué des sens, de la mémoire et de l'imagination que se forme la connaissance : un « chatouillement » sensible de l'âme « suffit pour expliquer tout » (n° 1187). Loin de vouloir reléguer une sensibilité qui fait écran à la vision des rapports intelligibles en Dieu, Montesquieu s'intéresse désormais au processus de *raffinement de la sensibilité*; celle-ci n'est plus considérée comme simple passivité, réceptivité pure, capacité à être impressionnée, mais comme activité de mise en rapport. L'idée procède d'un véritable travail sensible à partir de l'irritation des fibres nerveuses. Ainsi, lorsque nous voyons un carré pour la première fois, « il suffit que nous *sentions*⁶⁹ que nous le voyons, pour en avoir une idée car, sans cela, l'on ne verrait point de carré ». Comme Malebranche, Montesquieu joue certes de l'analogie entre vision de l'esprit et vision réelle afin d'envisager le passage de la perception à la conception ; mais contrairement à lui, il ne subordonne plus l'œuvre de l'imagination au travail de l'entendement pur : sous le regard de l'esprit, l'apparition d'un carré particulier s'opère avec ses propriétés universelles (l'égalité de ses quatre angles). Dans sa mobilité (aptitude à la mise en relation) comme dans sa faculté d'aperception intuitive des rapports, l'esprit est analogue à la vue, mais il est pourvu du privilège de conserver la mémoire des expériences passées, ce qui conduit chaque aperception nouvelle à se détacher sur fond de rapports *possibles*. Aussi étrange que cela puisse paraître, l'hypothèse sensualiste, voire matérialiste (tout procédant du chatouillement initial), peut donc rendre raison de ce qui est actuellement absent – purement possible : l'âme peut unifier le multiple et « voir » ce qui ne l'affecte pas immédiatement. La perception est comparaison, elle met en jeu, entre le possible et le réel, l'activité du jugement : tout se passe comme si l'âme ne pouvait juger qu'en comparant, c'est-à-dire en distinguant le carré du cercle et les propriétés du premier de celles du second. Toute aperception s'opère sur fond de délimitation, toute définition est négation : « Pour que notre âme voie des rapports effectifs, il faut nécessairement qu'elle voie qu'il y en a d'autres qui n'en sont point. » L'attention, qui reconnaît les ressemblances et les différences, engage un processus d'abstraction : c'est lorsque l'âme envisage tous les possibles qu'elle peut accéder à l'idée générale – en l'occurrence, à l'idée du carré « en tant qu'il n'est pas placé » là où l'esprit en a vu un. L'abstraction de la propriété (quadrature du carré, rondeur du cercle) se conçoit de la sorte, mais il faut souligner qu'elle n'est pas accessible à tous : si la capacité

69. Nous soulignons.

d'aperception de certains est immense (ils verront alors « une infinité de ces rapports à la fois »), celle des autres peut être très limitée ou, du fait de mauvaises habitudes, profondément viciée (ils percevront alors peu de rapports ou de faux rapports)⁷⁰. Ainsi s'esquisse une analytique du jugement où l'habitude et les associations d'idées jouent un rôle déterminant. Même si l'importance de l'habitude – de la répétition de l'expérience – n'est pas la marque d'un raisonnement sensualiste ou lockien (à la suite de Descartes, Malebranche y insiste dans sa théorie de la liaison des traces spirituelles aux traces corporelles, de la mémoire aux fibres du cerveau)⁷¹, l'accoutumance concerne ici *tous* les jugements de l'esprit, jusqu'aux plus abstraits d'entre eux.

Dans les *Pensées*, l'âme n'existe donc pas comme substance, mais comme dynamique de la pensée, flux d'idées structuré par des réseaux d'associations et d'habitudes. Ainsi apparaissent simultanément la proximité *et* la distance de l'histoire naturelle de l'âme (Montesquieu) et de la psychologie expérimentale (Locke). À l'évidence, l'histoire abrégée de l'esprit exposée dans *l'Essai* trouve des échos dans la pensée consacrée à l'opération de Cheselden, une opération de la cataracte qui donna la vue à un aveugle-né⁷² : celui-ci ne peut *interpréter* justement ses sensations et reconnaître par la vue ce qu'il n'a pas touché au préalable (n° 1341). À cette occasion, Montesquieu esquisse une histoire de la sensibilité et de la formation du jugement : ce sont les « observations réitérées de l'enfance » qui conduisent aux associations d'idées habituelles entre la sensation éprouvée et l'objet extérieur qui en est la cause. Ni le toucher ni la vue seule ne suffisent à donner une idée « juste » de la figure ; il faut un lieu commun où les sens communiquent pour que les idées justes se forment⁷³. Le cas de Molyneux permet de saisir la genèse des « jugements naturels » de l'âme : les sens doivent se coordonner afin de produire des idées ; le jugement est

70. Voir *Causes*, ouvr. cité, p. 56-57 ; p. 63-64.

71. L'hypothèse d'une liaison des idées aux traces matérielles était déjà présente chez Descartes, où elle rend raison des particularités individuelles (*Les Passions de l'âme*, art. 136). Pour sa part, Malebranche rend raison de la mémoire par le fait « que toutes nos différentes perceptions sont attachées aux changements, qui arrivent aux fibres de la partie principale du cerveau dans laquelle l'âme réside plus particulièrement » : car « les fibres du cerveau ayant une fois reçu certaines impressions par le cours des esprits animaux, et par l'action des objets, gardent assez longtemps quelque facilité pour recevoir ces mêmes dispositions » (*RV*, II, I, 5, p. 167). Ainsi « la mémoire peut passer pour une espèce d'habitude » (p. 170). Sur le rôle des habitudes, voir p. 168-171.

72. Sur le problème de Molyneux, voir G. Evans, « The Molyneux Question », *Collected Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 364-399 ; F. Markovits, « Mérian, Diderot et l'aveugle », dans Mérian, *Sur le problème de Molyneux*, Paris, Flammarion, 1984, p. 193-282.

73. Voir Locke, *Essai*, ouvr. cité, II, IX, § 8.

l'acte par lequel l'âme rapporte entre elles les diverses sensations selon les associations déjà vécues qui structurent son appréhension de l'expérience. Singulièrement, la pensée n° 1341 réinvestit de la sorte le thème malebranchiste des « jugements naturels »⁷⁴ inhérents aux perceptions visuelles (grandeurs, distances, figures) : dans ces cas particuliers, les sens ne se contentent plus, selon Malebranche, d'éprouver passivement ; les sensations se composent et se rectifient mutuellement, jusqu'à former un véritable jugement⁷⁵. Ainsi la discontinuité du sensible et de la connaissance vraie, de la sensation et de son objet réel, est-elle ici remise en cause. Or sans souscrire au paradigme théologique, et tout en récusant la solution de continuité entre sentiment et concept⁷⁶, Montesquieu transpose ce schème de la rectification sensorielle qui conduit à l'appréhension des figures : désormais, ce sont les différents sens qui se rectifient entre eux. La spontanéité du jugement inscrit dans le prolongement immédiat de l'impression sensible se trouve corrigée sous l'effet de multiples expériences qui font peu à peu de l'*âme-sensible* une *âme-philosophe* : « L'âme est donc une philosophe qui commence à s'instruire, qui apprend à juger de ses sens mêmes et de la nature des avertissements qu'ils doivent lui donner. Elle reçoit d'abord un sentiment, et, ensuite, elle en juge, elle ajoute, elle se corrige, elle règle l'un de ses sens par l'autre. »

Une telle histoire naturelle de l'âme n'inscrit-elle pas Montesquieu dans le sillage de Locke ? Son ambition, cependant, n'est pas tant d'interroger les limites des connaissances humaines en mettant à l'épreuve la possibilité même de la métaphysique, que de mettre en lumière une *genèse de la sensibilité* physique et morale, que l'*Essai* avait exclue. Dans l'Avant-propos placé en tête du texte par Coste, qui l'a pris du livre I (dont il forme le 1^{er} paragraphe dans l'original anglais), Locke affirmait son refus de toute préoccupation physicienne :

Dans le dessein que j'ai formé d'examiner la certitude et l'étendue des connaissances humaines [...], je ne m'engagerai point à considérer en Physicien la nature de l'âme, à voir ce qui le constitue l'essence, quels mouvements doivent s'exciter dans nos esprits animaux, ou quelques changements doivent arriver dans notre corps, pour produire, à la faveur de nos organes,

74. Sur ces jugements naturels, voir F. Alquié, *Le Cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p. 167-173.

75. Ce jugement intègre les lois de la perspective et de l'optique et rectifient par là certaines illusions de la vue ; ils se font, grâce à l'Auteur de la Nature, « en nous, sans nous, et même malgré nous » (Malebranche, *RV*, I, VII, § 4-5, p. 70).

76. Selon Malebranche, « quand on juge comme l'on sent, on se trompe toujours en quelque chose, quoiqu'on ne se trompe jamais en rien, quand on juge comme l'on conçoit : parce que le corps n'instruit que pour le corps, et qu'il n'y a que Dieu qui enseigne toujours la vérité » (*ibid.*, p. 71).

certaines sensations ou certaines idées dans notre entendement, et si quelques-unes de ces idées ou toutes ensemble dépendent, dans leur premier principe, de la matière, ou non. Quelque curieuses et instructives que soient ces spéculations, je les éviterai, comme n'ayant aucun rapport au but que je me propose dans cet ouvrage⁷⁷.

Le projet lockien diffère ainsi de l'archéologie du sensible qu'esquisse Montesquieu en explorant la base physiologique des sensations et des idées. Le paradoxe est là: d'accord avec Locke pour critiquer l'innéisme et envisager la genèse empirique des connaissances, Montesquieu transpose la réflexion malebranchiste sur l'enracinement organique de la vie de l'esprit⁷⁸.

*
* *

À la mauvaise métaphysique malebranchiste, abstraite et visionnaire, Montesquieu oppose donc le principe d'un nominalisme associé à son sensualisme, hérité de Locke: nulle vérité n'existe, dissimulée, *au-delà* de la nature ni *au-delà* de l'expérience. Si la métaphysique ou sa critique n'occupent donc qu'une place marginale dans les *Pensées*, elles occupent néanmoins un lieu théorique stratégique. Contre l'extravagance d'une métaphysique obscure, contre la divagation d'une théorie abstraite qui prend pour réels les êtres de raison, la pensée n° 1176 l'affirme: « Les deux mondes. Celui-ci gâte l'autre, et l'autre gâte celui-ci. C'est trop de deux. Il n'en fallait qu'un. » La métaphysique comme croyance en un autre monde, au-delà du monde: Montesquieu serait-il nietzschéen avant l'heure⁷⁹? Du moins peut-on dire qu'il participe au « crépuscule des idoles », grâce auquel la philosophie politique ne s'embarrasse plus de questionnements théologiques ou métaphysiques mais devient à elle-même son propre fondement⁸⁰.

Céline SPECTOR

77. Locke, *Essai*, ouvr. cité, § 2, p. 1

78. Comme le dit justement Denis de Casabianca, « le cadre sensualiste emprunté à Locke lui permet d'utiliser certains aspects du discours de Malebranche en les détournant de leur sens métaphysique originel » (thèse citée, p. 559). Il faut ajouter que dans cette transposition Du Bos a pu jouer un rôle déterminant. Admirateur précoce de Locke, dont il a fait la connaissance lors de sa visite en Angleterre en 1698, il propose une conception psycho-physiologique du sensualisme qui a manifestement beaucoup influencé Montesquieu (*Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, Paris, ÉNSB-A, 1993, II^e partie, sections XIV-XX).

79. Voir Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, trad. H. Albert, Paris, GF Flammarion, 1985, p. 93-96.

80. On en trouvera un exemple particulièrement significatif dans *L'Esprit des lois*, XII, 2: « La liberté philosophique consiste dans l'exercice de sa volonté, ou du moins (s'il faut parler dans tous

les systèmes) dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté. La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté. » La liberté politique est définie indépendamment de son fondement philosophique (la question de l'existence du libre arbitre). Contrairement à Hobbes, Montesquieu n'édifie pas sa politique sur une philosophie première, pas même pour critiquer (ce que faisait Hobbes) l'inanité de la scolastique.