

# Le fonctionnement de l'«honneur» de *L'Esprit des lois* comme signe d'une véritable discontinuité au sein de la réflexion de Montesquieu. Une nouvelle explication de l'inachèvement du *Traité des devoirs*

Federico Bonzi

(Università degli Studi di Napoli «L'Orientale» – Université Paris I Panthéon–Sorbonne)

*This article regards the relation between the principle of Monarchy, the Honor (The Spirit of Laws, III, 7) and the project of Traité des devoirs.*

*In the first part of this paper, I will consider some Works – in particular the Discours sur Cicéron and the Éloge de la sincérité – and the importance of the meditation on Cicero in the period 1715-1725, in order to understand how Montesquieu didn't finish the Traité des devoirs.*

*In the second part, the genetic approach adopted throughout this paper can allow to show a notable change in the elaboration of the President's thought that concerns his whole work, from the works he wrote when he was at the Academy of Bordeaux until The Spirit of the Laws, where honour emerges for the first time.*

Keywords: *Montesquieu, Cicero, Stoicism, Honor, Traité des devoirs, The Spirit of Laws.*

## 1. Perspective de notre analyse et prémisses méthodologiques

[...] l'HONNEUR, c'est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition, prend la place de la vertu politique dont j'ai parlé, et la représente partout<sup>1</sup>.

Voici la définition du principe de la monarchie que nous trouvons au début du sixième chapitre du troisième livre de *L'Esprit des lois* et qui suit le discours sur la vertu du gouvernement républicain.

Toutefois, comme le chapitre suivant le montre, il ne s'agit pas de la seule et unique définition de l'honneur :

Le gouvernement monarchique suppose, comme nous avons dit, des prééminences, des rangs, et même une noblesse d'origine. La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions ; il est donc, par la chose même, placé dans ce gouvernement<sup>2</sup>.

Comment l'honneur peut-il être le principe de «chaque personne» et de «chaque condition», si l'on considère que la seconde définition semble l'attribuer exclusivement à la noblesse ? Existe-t-il une contradiction entre ces deux définitions ?

---

<sup>1</sup> Montesquieu, *De L'Esprit des lois*, R. Derathé (éd.), Paris, Garnier frères, 1973, 2 vol (EL), III, 6. En ce qui concerne cette définition de l'honneur, Hervé Dréviillon affirme que «c'est à un registre particulier de l'assignation identitaire, que Montesquieu songe en définissant l'honneur comme 'le caractère de chaque profession'». Considérant trois acceptions que le dictionnaire de Furetière donne au terme « profession », il soutient que « la profession ne décrirait [...] pas un état de fait, mais un vouloir être ou un vouloir paraître. [...]

De fait, l'honneur résulte d'une posture, de l'affirmation d'une 'profession', comme on parle d'une profession de foi». Voici les trois acceptions données au terme 'profession' par le dictionnaire de Furetière : 1/ «Déclaration publique et solennelle de sa religion, de sa croyance». 2/ «Condition qu'on a choisie dans le monde ; le métier dont on veut faire son exercice ordinaire». 3/ «Se dit aussi par extension en plusieurs rencontres, des choses on se pique ; et à quoi on s'attache sans que ce soit un métier ou emploi positif». Voir A. Furetière, *Dictionnaire universel [...]*, La Haye et Rotterdam, Arnout et Reinier Leers, 1701 ; D. Venturino et H. Dréviillon (dir.), *Penser et vivre l'honneur à l'époque moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011, «Conclusions» de H. Dréviillon, p. 360-361.

<sup>2</sup> EL, III, 7.

De plus, le passage suivant, l'un des plus importants au sujet de la conception de l'honneur dans *L'Esprit des lois*, n'est pas particulièrement compréhensible à première vue – et non plus en s'arrêtant exclusivement sur cet ouvrage :

Vous diriez qu'il en est comme du système de l'univers, où il y a une force qui éloigne sans cesse du centre tous les corps, et une force de pesanteur qui les y ramène. L'honneur fait mouvoir *toutes les parties du corps politique* ; il les lie par son action même ; et il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers<sup>3</sup>.

Notre article vise à démontrer que c'est précisément l'explication de cette contradiction apparente qui permet de percer la véritable portée du principe de la monarchie dans l'ouvrage de 1748. Toutefois, cette explication, qui, comme nous pouvons déjà anticiper, se fonde sur les deux modalités de conduite de l'honneur, ne peut être donnée qu'en vertu de la réflexion exposée par Montesquieu au cours de sa vie entière.

Effectivement, s'il est vrai que nous sommes face à une notion qui, à la différence de la «vertu»<sup>4</sup> et de la «crainte»<sup>5</sup>, n'apparaît que dans *L'Esprit des lois*, il n'en reste pas moins que le mécanisme de ce principe doit être renoué avec le changement qui a eu lieu vers la moitié des années 1720 au niveau général de sa pensée. C'est précisément ce changement qui a conduit le Président à la décision de ne pas achever le *Traité des devoirs*.

Nous pouvons formuler notre hypothèse interprétative dans les termes suivants : Montesquieu passerait d'une étude morale du caractère des hommes politiques qui l'amène à accorder beaucoup d'importance à leur éducation et à considérer que les individus font seuls l'histoire, à une vision plus impersonnelle de la politique.

Il faut parler de «catégorie» de l'impersonnalité parce qu'elle s'inscrit dans un paradigme interprétatif qui concerne l'œuvre entière de Montesquieu, si l'on tient compte que la modalité impersonnelle renvoie tant au mécanisme de l'honneur qu'à la sphère politique – l'importance des institutions, c'est-à-dire la distribution du pouvoir dans les puissances –, à la sphère sociale – la mobilité sociale permise par la noblesse – et à la sphère économique – le rôle du commerce dans la *Monarchie individuelle*.

Bien que l'honneur soit seulement l'un des facteurs de cette catégorie, et au-delà du fait que, dans cet article, nous nous arrêterons seulement sur ce principe, son mécanisme garde la trace – comme s'il s'agissait d'un témoignage – du changement en question d'une manière très intéressante, et, surtout, plus complète par rapport aux autres facteurs mentionnés.

En ce qui concerne les prémisses méthodologiques de cet article, nous en avons déjà mis en lumière la plus importante, à savoir qu'il ne faut pas réduire l'œuvre de Montesquieu au seul ouvrage de 1748, mais plutôt mettre à jour le développement de sa pensée qui a abouti à l'élaboration de ce principe, à partir des textes présentés à l'Académie de Bordeaux. Encore une fois, loin de sous-entendre une continuité absolue de la réflexion du Président, il faut s'efforcer de mettre en évidence les discontinuités au cours de son parcours intellectuel – dont l'une semblerait expliquer l'inachèvement du *Traité des devoirs*.

La seconde prémisse méthodologique, qu'on pourrait considérer comme une sorte de corollaire de la première, concerne le rapport entre Montesquieu et Mandeville.

L'analyse proposée récemment par Ran Halévi dans son article *La pensée politique de l'honneur*, est fondée sur la prémisse que Montesquieu ne fait que développer la position de l'auteur de la *Fable des abeilles* :

---

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Voir M. Platania, *Montesquieu e la virtù. Rappresentazioni della Francia di Ancien Régime e dei governi repubblicani*, Torino, UTET, 2007.

<sup>5</sup> Voir D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000.

La grande originalité de Mandeville est de reconnaître aux passions un rôle moteur dans l'histoire et d'en vérifier l'ascendant sur l'histoire proprement dite de l'honneur – idée dont on trouvera plus tard l'écho dans *L'Esprit des lois*<sup>6</sup>. Or si l'ambition « est pernicieuse dans une république, elle a de bons effets dans la monarchie, elle donne la vie à ce gouvernement » [EL, III, 7]. Ici, Montesquieu déploie pleinement – en la « constitutionnalisant » – la fameuse maxime de Mandeville, « les vices privés font le bien public », *qu'il applique, ou qu'il adapte*, à la société des corps [...] [intermédiaires] »<sup>7</sup>.

À la fin du premier passage cité, Ran Halévi écrit, en note : « Montesquieu ne manquera pas de reconnaître à cet égard sa dette envers l'auteur de la *Fable* »<sup>8</sup>, et il se limite à mentionner les passages de *L'Esprit des lois* qui le concerne.

Tandis que l'approche génétique que nous adoptons, en conformité avec l'édition critique en cours des *Œuvres complètes* de Montesquieu, envisage le point de départ dans l'œuvre de l'auteur, et non pas dans le rapport entre ce dernier et certains auteurs qui le précèdent ni à la lumière des débats d'aujourd'hui – à la différence de Céline Spector, comme nous le verrons bientôt.

Pour l'instant, il faut rappeler que nous avons traité du rapport avec l'auteur de la *Fable des abeilles* dans notre étude sur l'honneur dans l'œuvre de Montesquieu : après avoir essayé d'indiquer le moment où il a pu prendre connaissance de la *Fable* en nous arrêtant sur les références à cet ouvrage dans le *corpus* du Président, on a mis en lumière l'originalité de l'honneur chez Montesquieu par rapport à la pensée de Mandeville à travers deux différences qui marquent leur réflexion<sup>9</sup>.

Cependant, ce sont les travaux de Céline Spector qu'il faut considérer à présent. De prime abord, il faut souligner qu'elle échappe à la perspective très souvent partagée par les lectures critiques sur l'honneur au cours des quarante dernières années : au contraire, elle fournit des éléments théoriques qui s'opposent à la surévaluation de la sphère de l'économie<sup>10</sup>.

Toutefois, sa démarche, en s'arrêtant précisément sur le fonctionnement de l'honneur, met en évidence la tendance de la littérature critique à porter son attention sur la dette d'un auteur à l'égard d'un autre, qu'il s'agisse de Montesquieu par rapport à Mandeville<sup>11</sup> ou d'Adam Smith par rapport au Président.

Dans le passage suivant du *Dictionnaire électronique*, dans lequel elle présente l'état de la question relative au principe de la monarchie, on peut lire :

[...] peut-on voir dans l'hétérogénéité des fins réalisée par l'honneur (« il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers ») une anticipation, d'esprit libéral, de la « main invisible » ?<sup>12</sup>

---

<sup>6</sup> R. Halévi, *La pensée politique de l'honneur*, dans D. Venturino et H. Drévilion (dir.), *op. cit.*, p. 109-126, p. 115.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 125. Nous soulignons.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 115, note 21.

<sup>9</sup> Voir F. Bonzi, *L'Honneur dans l'œuvre de Montesquieu*, Paris, Honoré Champion, 2016, p. 351-368.

<sup>10</sup> Elle soutient que l'œuvre de Montesquieu « ne se restreint pas nullement » à la dimension économique, en tenant compte que « le 'marché' n'y est pas envisagé comme le seul espace possible de l'intégration des intérêts ni de la restriction de l'arbitraire politique », et que « par leurs effets sociaux et politiques, le désir de réputation et l'amour de la liberté jouent en l'occurrence un rôle déterminant ». Voir C. Spector, *Montesquieu. Pouvoirs, Richesses et Sociétés*, Paris, P.U.F., 2004, p. 31.

<sup>11</sup> C. Spector, « 'Vices privés, vertus publiques' : de la *Fable des abeilles* à *L'Esprit des lois* », dans D. Carrithers et P. Coleman (dir.), *Montesquieu and the spirit of modernity*, SVEC, 2002, p. 127-157.

<sup>12</sup> C. Spector, « Honneur », *Dictionnaire électronique de Montesquieu*, C. Volpilhac-Augier et C. Larrère (éd.), consultable sur le site <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lsh.fr/> (DEM). Dans *L'Esprit des lois de Montesquieu. Entre libéralisme et humanisme civique*, « Revue Montesquieu », 7 (1998), p. 139-161, elle avait déjà observé qu'il « faudrait-il préciser sa [Smith] variante – *Traité des sentiments moraux* ou *Richesse des Nations* », en citant en note *La Cité de l'homme* de P. Manent, Paris, Flammarion, 1997, chap. 3. Dans *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 156-160, elle revient sur cette question.

L'expression « hétérogénéité des fins » est de W. M. Wundt, *System der Philosophie*, Leipzig, Engelmann, 1889. Voir M. Goretti, *Vico et l'hétérogénéité des fins (Vico et Mandeville)*, « Les études philosophiques », 3-4 (juillet-décembre 1968), p. 351-359.

Comme on peut le constater, Céline Spector analyse *L'Esprit des lois* à la lumière des débats d'aujourd'hui : c'est le concept de la société civile qui attire son attention<sup>13</sup> ainsi que l'évaluation de la place assignée à Montesquieu au sein de la tradition libérale ou de la tradition humaniste civique<sup>14</sup> et non pas, comme dans l'approche génétique que nous adoptons, le parcours intellectuel de l'auteur qui montre l'émergence du principe de l'honneur tout au long de son réflexion.

Quant à la structure de cette contribution, si dans la prochaine section nous essaierions de reconstruire la phase de la pensée de Montesquieu au long de la période des années 1720 qui aboutit dans l'élaboration du *Traité des devoirs*, dans la troisième section nous serons en mesure de fournir une nouvelle explication de l'inachèvement de cet ouvrage, par rapport aux deux lectures interprétatives principales que nous rappellerons.

Enfin, la dernière partie de notre discours visera à donner une évaluation sur le changement en question – s'agit-il seulement d'un déplacement d'intérêt, d'un changement de perspective ou, plutôt, d'un véritable *tournant théorique* dans la réflexion de Montesquieu ? – et, en même temps, à montrer la genèse des deux modalités de conduite de l'honneur dans *L'Esprit des lois*.

## 2. Le *Traité des devoirs* : des débuts de la réflexion du jeune Montesquieu à la structure de l'ouvrage

S'agissant d'un ouvrage inachevé, nous avons seulement le compte rendu de la *Bibliothèque française*, selon toute probabilité de Jean-Jacques Bel, la description des chapitres – chose insolite – dans le *Catalogue* des envois, et, enfin, certains articles des *Pensées*.

Malgré l'insuffisance des informations mais si l'on considère la période intellectuelle de rédaction, cette documentation suffit pour envisager le dessein de l'ouvrage. C'est une lettre à Fitz-James qui permet de dater le «projet de faire un ouvrage sur les devoirs» à «il y a environ trente ans», en indiquant le commencement de la rédaction du *Traité des devoirs* au début des années 1720. De plus, cette lettre indique le «traité des *Offices* de Cicéron» comme son «modèle»<sup>15</sup>. Des observations sur cet auteur sont par conséquent fondamentales pour percer la structure du *Traité des devoirs*.

Tout d'abord, c'est Cicéron, l'homme du *De officiis* que Montesquieu prend en considération : pourquoi ? Quels sont les points communs entre les deux auteurs ?

Il faut relier le *De officiis* au contexte de l'œuvre philosophique de son auteur, dans le but de faire émerger sa spécificité par rapport aux autres ouvrages.

Composé en toute hâte à l'automne 44, et remanié au printemps 43, cet ouvrage n'a pas été achevé par Cicéron, qui fut assassiné le 7 décembre 43 par les sicaires d'Antoine. Cette mise à mort n'a été rien d'autre que l'effet pratique des prescriptions établies par le triumvirat entre ce dernier, Octavien et Lépide.

Au cours de la période 46-43 av. J.-C., pendant la dictature de César et la lutte de Cicéron contre Antoine, Cicéron parvient à écrire seize ouvrages qui donnent naissance à environ trente livres : cependant, le seul ouvrage que l'on puisse définir d'éthique pratique, civile et sociale est le *De officiis*.

Par conséquent, nous pouvons observer que Cicéron a écrit le *De officiis* à la suite de ses ouvrages de philosophie à caractère plus général ; de même, Montesquieu donne une envergure majeure à la matière de son *Traité des devoirs* par rapport à l'ouvrage homonyme de Cicéron. Dans

---

<sup>13</sup> Dans *Montesquieu. Pouvoirs, Richesses et Sociétés*, op. cit., p. 7, elle écrit que «*L'Esprit des lois* y devient la source et l'occasion d'une réflexion sur l'invention équivoque, chez les modernes, du concept de *société civile*». Nous devons remarquer que ce n'est pas l'œuvre de Montesquieu, mais seulement *L'Esprit des lois* qui en est l'objet d'étude.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, p. 21-22 : «L'interprétation libérale, l'interprétation républicaine et l'interprétation straussienne convergent de la sorte pour faire de Montesquieu l'un des pères fondateurs, avec Locke, du libéralisme moderne. [...] En discutant cette interprétation d'un Montesquieu 'libéral' et partisan des 'modernes', ce livre a pour objet de mettre en lumière une conception de la participation politique et du lien social occultée par le libéralisme contemporain».

<sup>15</sup> Montesquieu, *Œuvres complètes*, André Masson (éd.), Paris, Nagel, 1950-1955, 3 vol. (MASSON), III, *Correspondance*, n° 563 (Montesquieu à Fitz-James, à Paris, 8 octobre 1750).

le *Traité*, le Président traite des devoirs après avoir pris en considération des questions plus générales, tout comme Cicéron qui a écrit le *De officiis* à la suite de ses autres ouvrages. Mais pourquoi ?

Comme nous le montrerons tout de suite en traitant le *Discours sur Cicéron*, nous pouvons soutenir que le «traité des *Offices* de Cicéron» est indiqué comme «modèle» à cause du rapport existant entre la culture et la politique : la théorisation de la cohérence morale entre la dimension individuelle et la dimension publique se relie au rôle de l'éducation qui vise la formation de l'homme politique ; c'est-à-dire qu'elle aspire à transformer l'individu en un citoyen.

Le destinataire de l'ouvrage est également digne d'intérêt : bien que nous puissions trouver plusieurs passages où Cicéron semble adresser son discours aux hommes communs, il dédie cet ouvrage à son fils Marco Tullius, qui entrait à l'époque dans la vie politique ; il l'adresse, donc, à toute la classe sénatoriale – et c'était le milieu nobiliaire qui continue à susciter l'attention de Montesquieu tout au long de la période 1715-1725.

En ce qui concerne la figure de Cicéron, enfin, il faut souligner le rapport avec le traité de Panétios. Ce dernier avait divisé son ouvrage en trois livres : le premier traitant de la conception générale du devoir ; le second du concept de l'«honnête», et, donc, des quatre vertus que Cicéron analyse lui aussi ; le troisième de l'«utile».

Dans le premier livre du *De officiis*, Cicéron souligne l'originalité de son discours, qui se manifeste par la structure qu'il donne à son travail. S'il fonde les deux premiers livres de Panétios dans le premier livre qui s'attache à l'honnêteté, et traite l'utile dans le deuxième, il réserve le troisième livre au conflit entre ces deux concepts, qu'il estime être la partie la plus importante ; Panétios de Rhodes, à vrai dire, avait promis, au début de son ouvrage, de développer ce thème précis, même s'il n'a pas tenu son engagement ensuite<sup>16</sup>. D'ailleurs, Cicéron divise son ouvrage en cinq parties :

[car] on ne délibère pas seulement pour savoir si une chose est honnête ou honteuse ; mais entre deux partis honnêtes, on se demande lequel l'est le plus ; et pareillement, entre deux choses utiles, laquelle est la plus utile. Ainsi, au lieu de trois chefs, Panétios devait en mettre cinq dans sa division. Nous parlerons d'abord de l'honnête, et sous un double rapport ; nous nous occuperons ensuite de l'utile sous un double point de vue également ; enfin, nous arriverons à la comparaison de l'utile avec l'honnête<sup>17</sup>.

Pourquoi Cicéron souligne-t-il cette différence par rapport à Panétios, au début de son discours mais aussi à la fin des deux premiers livres<sup>18</sup> ? Ne faut-il pas lire comme un effort, de la part de Cicéron, le fait de se rapprocher davantage de la société et, donc, de proposer une doctrine moins abstraite, et plus adéquate pour l'époque ?

Dans la lettre à Fitz-James, en effet, Montesquieu montre qu'il a conscience de cet aspect, puisqu'il affirme que Cicéron «a copié pour ainsi dire Panaetius» : l'expression «pour ainsi dire» relève de la nouveauté du texte de Cicéron par rapport à son modèle.

Ce trait du discours de Cicéron a suscité le plus vif intérêt de Montesquieu, surtout si l'on considère ces années où il avait fréquenté le *grand monde*, et, qu'il avait eu par conséquent la possibilité d'évaluer la validité pratique de son discours.

Pourtant, comme nous le verrons dans la section suivante, cette expérience au sein des milieux nobiliaires a contribué à l'écartier du «paradigme» de Cicéron, en provoquant un changement intéressant dans sa pensée.

L'attention envers la dimension pratique explique le motif de son admiration pour la morale stoïcienne :

---

<sup>16</sup> Comme Cicéron lui-même le rappelle dans le *De officiis*, III, 2. Voir Cicéron, *Traité des devoirs*, Paris, Édition Mille et une nuits, 2010.

<sup>17</sup> *Ibid.*, I, 3. Voici le texte en latin : «Nec enim solum, utrum honestum an turpe sit, deliberari solet, sed etiam duobus propositis honestis utrum honestius, itemque duobus propositis utilibus utrum utilius. Ita quam ille triplicem putavit esse rationem in quinque partibus distribui debere reperitur. Primum igitur est de honesto, sed dupliciter, tum pari ratione de utili, post de comparatione eorum disserendum».

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, I, 43 et II, 25.

J'avoue que cette morale me frappa [...] ; et ce qui me touche le plus fut de voir que cette morale étoit pratique [...].

Plus précisément, en faisant l'éloge de Marc-Antonin, il dit :

[...] ce qui me toucha le plus fut de voir que cette morale étoit pratique & que trois ou quatre empereurs qui eurent cette morale furent des princes admirables, tandis que ceux qui ne l'avoient pas furent des monstres<sup>19</sup>.

Le stoïcisme – «les stoïciens ont été ceux qui ont mieux traité cette matière des devoirs» – attire l'attention du Président car au niveau historique, cette «école philosophique» a eu des effets politiques positifs sur les princes. D'après Marc Pena, «[...] les monarques de Néron à Catherine de Russie cherchent obstinément une approbation intellectuelle alors qu'ils n'avaient rien à craindre d'une quelconque 'opinion publique' ou même de ces intellectuels»<sup>20</sup>. S'agit-il de la recherche d'une sorte de légitimation ?

L'idée générale la plus importante que Montesquieu reprend du stoïcisme est la fonction de la culture dans l'exercice du pouvoir. Entre autre, nous pourrions observer que l'éducation chez Montesquieu a une valeur différente de celle qu'elle aura dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle : en se plaçant à l'aube des Lumières, il conçoit l'éducation par rapport au prince et aux nobles, aux hommes politiques en somme, tandis qu'ensuite, elle sera envisagée comme la prémisse d'un certain «progrès» de l'humanité<sup>21</sup>.

D'ailleurs, la première confrontation avec l'œuvre et la figure de Cicéron remonte peut-être à l'année 1709, lorsque Montesquieu s'était approché du texte de Cicéron : le *Discours sur Cicéron*<sup>22</sup> relève d'une attention marquée sur la dimension individuelle, à savoir sur le rapport entre la formation et l'activité politique, au point que l'on peut envisager comme un ouvrage inaugural de la réflexion de Montesquieu de ces années (1715-1725). De plus, cette attention n'est que la traduction, sur le plan pratique, d'un lien théorique établi entre la nature humaine et le changement historique.

Bien que nous soyons face à une dissertation académique qui, en se proposant de donner une présentation générale de Cicéron, n'a pas la possibilité de s'arrêter sur des aspects spécifiques, il est possible, en revanche, d'interroger le texte selon le motif ou les motifs pour lesquels Montesquieu prend la décision de consacrer un écrit à cet auteur. À ce propos, si l'on considère les différents dimensions de la description de ce dernier qui sont exposées tout au long du texte, on peut constater que celle de l'orateur comme celle du philosophe sont subordonnées à celle du politique qui arrive à sacrifier sa vie pour l'État mais la deuxième dimension entretient un lien très important avec cette dernière. Pourquoi ? Quelle est l'importance de ce lien ?

Le savoir comme condition du pouvoir, le rôle de l'éducation pour rendre l'individu, citoyen. Plus précisément, postuler une cohérence morale entre la dimension individuelle et la dimension publique, ce qui commence à s'ébaucher dans l'*Éloge de la sincérité*, comme on le verra tout de suite. Le fait que nous trouvons, dans une des *Pensées* qui remonte à une période postérieure au *Discours*, le reproche à l'encontre de Cicéron d'avoir sous-évalué l'utilité des savants « à leur patrie »<sup>23</sup>, met encore plus en relief le fait que la fonction du savoir, d'après Montesquieu, est de contribuer à l'intérêt de l'État.

---

<sup>19</sup> MASSON, III, *Correspondance*, n° 563.

<sup>20</sup> M. Pena, *Néo-stoïcisme au siècle des Lumières*, in *L'influence de l'antiquité sur la pensée politique européenne (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1996, p. 269-280, p. 278.

<sup>21</sup> Les guillemets sont obligatoires pour l'utilisation d'un concept si controversé. Nous rappelons que, selon la lecture bien connue de *La philosophie des Lumières* de Cassirer, Rousseau s'opposera précisément à ce progrès de la connaissance, en soutenant la priorité de la dimension morale par rapport à la dimension intellectuelle. Voir E. Cassirer, *La philosophie des Lumières* (1932), Paris, Fayard, 1990.

<sup>22</sup> Cela justifie le titre de cette section. Le *Discours* a été composé au cours de la période 1715-1718.

<sup>23</sup> Montesquieu, *Pensées. Le Spicilège*, L. Desgraves (dir.), Paris, Robert Laffont, 1991 (*Pensées*), n° 1263, sur laquelle nous reviendrons.

En somme, les visages de Cicéron qui sont mis en lumière dans le *Discours* montrent qu'aux yeux de Montesquieu la formation intellectuelle est nécessaire pour l'homme politique ; ceci, d'ailleurs, suppose une confiance dans la possibilité qu'a l'être humain d'agir au cours de l'histoire. À ce propos, pour le moment nous pouvons remarquer qu'il s'agit, ici, de souligner la formation de l'individu, tandis que, dans *L'Esprit des lois*, l'honneur permettra que «chacun [ordre social] [aille] va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers»<sup>24</sup>.

De manière générale, en lisant l'*Éloge de la sincérité* il semble que se fasse jour l'idée que, bien qu'un processus réformiste doive être entrepris par le Gouvernement, la tâche de la noblesse est de prendre part à son élaboration et d'une certaine façon, à son application : le noble doit participer activement à la vie politique.

En effet, Montesquieu s'arrête sur la figure du politique : aux fondements de cette dissertation – cela ressort de sa structure – nous trouvons une exigence de cohérence morale entre la dimension individuelle et la dimension publique de l'homme politique. À défaut de celle-ci, ce dernier ne sera pas en mesure de faire son *devoir*. Il faut souligner que, presque dix ans avant le *Traité des devoirs*, Montesquieu les évoque déjà.

La thèse qui est aux fondements de ce texte, selon laquelle l'homme a besoin d'un autre homme pour remédier à son *amour-propre* puisque ce dernier l'empêche de se connaître lui-même, indique sans doute chez le jeune Montesquieu, la présence d'une prémisse sur la *sociabilité* de la nature humaine qui doit être reconduite à une réflexion approfondie sur le stoïcisme durant les années de rédaction de l'*Éloge*<sup>25</sup>.

Comme chez Cicéron au *beneficium* doit correspondre un *officium*, ainsi, dans l'*Éloge*, puisque tous les hommes sont «temoins infidèles et [...] juges corrompus», l'exercice de cette vertu est envisagé comme un devoir réciproque : «les hommes se la [sincérité] doivent donc tous mutuellement»<sup>26</sup>. À ce propos, il faut souligner le passage qui est effectué, dans l'argumentation de Montesquieu, du besoin au devoir, de l'être au devoir-être, de l'observation anthropologique (qui, en réalité, n'est pas autre chose que la prise de conscience d'un fait) à l'engagement politique.

De plus, cet ouvrage approfondit la figure de l'homme politique, à la lumière de la relation qui doit exister entre sa dimension privée ou individuelle et la dimension publique. À la différence du *Discours sur l'équité* qui se référera explicitement au plan judiciaire, ici Montesquieu ne dit pas directement que l'homme sincère doit être un noble et souligne plutôt, de façon prescriptive, les caractères moraux. Pourtant, sa conviction est que l'homme politique doit avoir une cohérence morale entre l'être et l'agir ou plus correctement, qu'il faut avoir une certaine moralité pour exercer activité politique.

Il est vrai que, dans l'*Éloge*, nous ne trouvons pas de description exhaustive des caractères moraux que l'homme politique devrait posséder. D'ailleurs, Montesquieu n'est pas un auteur qui donne des préceptes à la manière, par exemple, de Castiglione. Mais il sera significatif de noter, précisément à ce propos, qu'en utilisant le terme «honnête homme»<sup>27</sup>, il se relie à la tradition des moralistes de l'Âge classique de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, et, ce, de façon particulière. En effet, il postule une cohérence entre la dimension individuelle et la dimension publique de l'homme politique, cette dernière recevant dans le *Discours sur Cicéron* – comme on l'a vu – une explication plus spécifique en ce qui concerne l'importance de l'éducation.

---

<sup>24</sup> EL, III, 7.

<sup>25</sup> C. Larrère, dans *Le stoïcisme dans les œuvres de jeunesse de Montesquieu*, in C. Volpilhac-Auger (dir.), *Montesquieu, les années de formation (1689-1720)*, Napoli, Liguori Editore, 1999, p. 163-183, p. 167, écrit : « [...] le détour qui permet d'y parvenir [à l'accomplissement du précepte delphique du 'connais-toi toi-même'] répond au souci des autres, à cette 'bienveillance', cette 'affection générale pour le genre humain', qui est la vertu stoïcienne par excellence, celle de la sociabilité».

<sup>26</sup> Montesquieu, *Œuvres complètes*, P. Réat et C. Volpilhac-Auger (éd.), Oxford-Naples, Voltaire Foundation- Istituto italiano per gli Studi Filosofici, 1998- (OC), 8, p. 137-138.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 137.

D'ailleurs, il ne faut pas sous-évaluer la dimension politique de l'*Éloge* : nous pouvons observer que, bien avant la fréquentation du salon de Mme de Lambert<sup>28</sup> et la rédaction de son écrit intitulé *De la considération et de la réputation*, Montesquieu prend en considération la société nobiliaire et le rôle des nobles dans l'activité politique ; alors que dans la *Dissertation sur la politique*, ainsi que dans le *Mémoire sur les dettes de l'État*, son attention s'attache à l'action du Gouvernement. Toutefois, dans ce dernier texte, aussi, ressort le propos d'un jeune noble de contribuer à la vie politique de son propre pays.

Après avoir analysé le *Discours sur Cicéron* et l'*Éloge de la sincérité*, afin de donner une reconstruction de la phase de la réflexion de Montesquieu qui aboutit dans le projet du *Traité des devoirs* il faut à présent s'arrêter sur la lecture de Hobbes et de Cicéron au cours la période 1715-1725 : l'opposition au volontarisme du premier est étroitement liée, dans notre lecture, au cadre naturaliste de matrice stoïcienne que Montesquieu a trouvé dans l'œuvre du second, en particulier dans le *De officiis*.

Tout d'abord, Montesquieu voit dans la position de Hobbes la négation de la prémisse théorique principale – l'existence naturelle de la justice – qui est aux fondements de la réflexion (la confiance dans l'éducation) qu'il est en train de suivre au cours de ces années. Il s'agit, à ses yeux, d'un danger qui, s'il n'est pas affronté et résolu de façon adéquate, mènerait à l'échec de sa pensée.

L'Auteur, dans les Chapitres IV & V, fait voir que la Justice n'est pas dépendante des Loix humaines ; qu'elle est fondée sur l'existence & la *sociabilité* des Êtres raisonnables, & non pas sur des dispositions, ou volontés particulières de ces Êtres.

Cette Question conduit l'Auteur à la refutation des Principes d'Hobbes sur la Morale. Il parcourt ensuite les principales Sectes de Philosophie, qui ont voulu former, ou régler l'Homme, & il préfère à toutes celle des Stoïciens<sup>29</sup>.

Voici l'extrait qui montre, de la manière la plus évidente, l'opposition entre deux modèles théoriques : le volontarisme de Hobbes d'une part et le cadre naturaliste de matrice stoïcienne d'autre part. La reprise, dans le *Traité des devoirs*, de certaines prémisses stoïciennes est à relier surtout au texte de Cicéron, comme le témoigne la célèbre lettre à Fitz-James de 1750, déjà rappelée.

L'extrait en question nous montre les deux exigences que nous pouvons déceler à partir de la structure elle-même du *Traité des devoirs* : d'un côté, l'attribution de la sphère de la justice aux hommes, en cherchant à limiter l'autorité de l'Église<sup>30</sup> ; de l'autre, souligner que l'homme est inséré dans un cadre plus étendu, qui, en mettant en évidence qu'il est porté naturellement à la société, évite le danger du volontarisme, et, donc, du pouvoir du plus fort.

Pufendorf a été indiqué comme l'un des modèles du *Traité des devoirs* et Shackleton, en particulier, a soutenu l'importance du *De officio hominis*<sup>31</sup>. Pufendorf est également l'auteur du *Droit de la nature et de gens*<sup>32</sup>, où Hobbes, comme le rappelle Jean Terrel, «est très longuement cité, paraphrasé et critiqué par Pufendorf»<sup>33</sup>. Nous prenons en considération le *De officiis* de Cicéron parce qu'il semble mettre en lumière, d'une manière tout à fait significative, non seulement la conception de sociabilité de Montesquieu, mais aussi le motif qui l'amène à soutenir qu'il s'agit de son «modèle»<sup>34</sup>.

---

<sup>28</sup> D'après R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 61, Montesquieu aurait commencé à fréquenter le salon de Mme de Lambert vers 1724.

<sup>29</sup> OC, 8, p. 437-438.

<sup>30</sup> Cet aspect ressort de l'analyse des écrits de nature scientifique, où la cible critique qui revient souvent est la théologie en tant que «système».

<sup>31</sup> *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brède*, L. Desgraves et C. Volpillac-Augier (dir.), avec la collaboration de F. Weil, Naples, Liguori, 1998 (*Catalogue*), n° 802 (1708, traduction française de Barbeyrac).

<sup>32</sup> *Ibid.*, n° 801.

<sup>33</sup> J. Terrel, «Hobbes, Thomas», DEM. Comme on le sait, la seconde partie de *L'Esprit des lois*, qui concerne des questions liées traditionnellement à celle de la «souveraineté», ne semblerait pas être exempte de la lecture que Pufendorf fait du texte de Hobbes.

<sup>34</sup> MASSON, III, *Correspondance*, n° 563.

En ce qui concerne le concept de sociabilité que l'on peut percevoir au cours de ces années, la confrontation avec les animaux semblerait amener à une réflexion très intéressante. Cette fois, le manuscrit de *L'Esprit des lois* a gardé une trace que nous devons mettre à jour : dans la version imprimée, en fait, après avoir exposé «la première loi naturelle», à savoir «la paix», Montesquieu donne la réfutation du *ius in omnia* hobbesien. On retrouve au contraire dans le manuscrit le passage qui avait déjà été biffé ici par l'auteur :

Les animaux (et c'est surtout chez eux qu'il faut aller chercher le droit naturel) ne font pas la guerre à ceux de leur espèce parce que se sentant égaux, ils n'ont point le désir de s'attaquer. La paix est donc la première loi naturelle. Je sçai bien qu'en disant ceci je contredis de très grands hommes [Hobbes, en premier lieu] mais je les prie de faire réflexion sur ce sentiment de plaisir que chaque animal trouve à l'approche d'un animal de même espèce que lui, ils ne sont donc pas en état de guerre et vouloir les mettre dans cet état, c'est vouloir leur faire faire ce que les lions ne font pas<sup>35</sup>.

Le rapprochement avec les *Pensées*, n° 1266, montre que Montesquieu vise directement la position de Hobbes.

Comme il avait déjà été observé plusieurs années auparavant<sup>36</sup>, en conformité avec la tradition des Anciens – la reprise par Cicéron<sup>37</sup>, par exemple, des écrits d'Ulpien<sup>38</sup> – et en opposition avec l'École moderne du droit naturel – selon laquelle les lois naturelles dérivent de la raison –, Montesquieu envisage dans les inclinations naturelles et instinctuelles la source des lois naturelles, en ne réservant qu'aux hommes les lois positives qui relèvent de la raison.

À ce propos, nous voudrions proposer une explication du mot «surtout», si l'on considère que nous trouvons, dans au moins trois textes de la période qui se conclut avec le *Traité des devoirs*, une confrontation entre les hommes et les animaux : il ne s'agit pas, par conséquent, d'une reprise acritique de la position ancienne mais, plutôt, d'une position méditée.

Le premier passage fait partie de l'*Éloge de la sincérité* :

Les hommes vivans dans la société n'ont point eu cet avantage sur les bêtes pour se procurer les moyens de vivre plus délicieusement. Dieu a voulu qu'ils vécussent en commun pour se servir de guides les uns aux autres, pour qu'ils pussent voir par les yeux d'autrui ce que leur amour-propre leur cache, et qu'enfin par un commerce sacré de confiance ils pussent se dire et se rendre la vérité.

Les hommes se la [sincérité] doivent donc tous mutuellement [...] <sup>39</sup>.

La sincérité, source des autres vertus<sup>40</sup>, est déjà envisagée dans le cadre des devoirs, et marque la nature humaine et non celle des animaux.

Le *Traité des devoirs* nous confirme ce point précis :

Les actions humaines sont le sujet des devoirs. C'est la raison qui en est le principe, et qui nous rend propres à nous en acquitter. Ce serait abaisser cette raison que de dire qu'elle ne nous a été donnée que pour la conservation de notre être : car les bêtes conservent le leur, tout comme nous<sup>41</sup>.

Les bêtes, qui ont toutes des intérêts séparés, s'entretiennent toujours. Les hommes seuls, faits pour vivre en société, ne perdent rien de ce qu'ils partagent<sup>42</sup>.

---

<sup>35</sup> OC, 3 (EL, I, 2). Nous soulignons.

<sup>36</sup> Voir, à ce propos, le commentaire de R. Derathé in EL, p. 417-418.

<sup>37</sup> Cf. Cicéron, *De finibus*, III, XX : « [...] qu'il y a naturellement entre tous les membres du genre humain une sorte de contrat civil [...] ». Voici le texte en latin : «Quoniamque ea natura esset hominis, ut ei cum genere humano quasi civile ius intercederet». Voir Cicéron, *Sagesse et nature, De finibus, Du souverain bien et du mal suprême* (livres III, IV et V), Paris, Arléa, 1995.

<sup>38</sup> Cf. Ulpien, *Digeste*, I, *De Justitia et Jure*, Leg. I, 3.

<sup>39</sup> OC, 8, p. 138. Nous soulignons.

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, p. 141, l. 124-133.

<sup>41</sup> *Pensées*, n° 220, qui semblerait appartenir aux chapitres 7 et 8 du *Traité des devoirs*: «L'habitude de la Justice».

<sup>42</sup> *Ibid.*, n° 1747 (bien que sa rédaction soit postérieure à la période en question).

La Justice [...] est fondée sur l'existence & la *sociabilité* des Etres raisonnables, & non pas sur des dispositions, ou volontés particulieres de ces Etres<sup>43</sup>.

Tous ces passages montrent que les devoirs – la matière du *Traité* – sont propres à la nature humaine : pourtant, cette position n'exclut pas que l'homme soit inséré dans un *kosmos* qui, de matrice stoïcienne, tend à s'opposer à Hobbes. Ce dernier, en fait, distingue l'homme de l'animal sur la base de la spécificité de l'homme politique et en conformité avec la conception du temps. Montesquieu critiquera précisément cette conception dans *De la politique*, à savoir la prévision. Au contraire, il ne nie pas totalement qu'il y ait des caractères communs entre l'homme et l'animal :

La curiosité, principe du plaisir que l'on trouve dans les ouvrages d'esprit. Hobbes dit que la curiosité est particulière à l'homme ; en quoi il se trompe : chaque animal l'ayant dans la sphère de ses connaissances<sup>44</sup>.

L'homme, chez Hobbes, est séparé des animaux, et, donc, du reste de la nature, par le fait même qu'il possède la faculté de prévoir, qui se manifeste par la passion de la curiosité, comme le soutient le troisième chapitre du Léviathan à travers la différence entre la «faculty of Invention» et la «Remembrance» : cette dernière amène à la «Prudence», appelée aussi «Foresight», «Providence» et «Wisdom», dont Hobbes donne une analyse psychologique très intéressante<sup>45</sup>.

En outre, dans *L'Esprit des lois* Montesquieu accepte le pacte, et, par conséquent, la rupture que ce dernier provoque avec le cadre naturel mais il le fait afin d'avoir la possibilité de traiter de son objet d'étude, et non pas parce qu'il veut s'arrêter sur le passage de l'état de nature à la société politique.

Maintenant, venons-en de façon plus spécifique à la structure du *Traité des devoirs*.

La période s'écoulant entre les *Lettres persanes* et les voyages de Montesquieu ne voit pas la parution d'aucun ouvrage comparable, d'après le plan théorique, à celui de 1721 ou aux *Romains*, pas plus qu'à *L'Esprit des lois*<sup>46</sup>. Effectivement, Le *Traité* aura été un ouvrage de longue haleine : avant tout, en fait, Montesquieu insère son objet d'enquête dans un cadre général, à travers les réfutations de Hobbes et de Spinoza.

L'«Avant-propos», déjà, montre l'ampleur du discours du Président et l'un des buts pratiques qu'il veut atteindre :

L'Auteur fait sentir, dans l'Avantpropos, combien il est plus difficile à un Philosophe Chrétien de traiter des Dévoirs, qu'à un Philosophe Payen. Il dit, qu'il est utile que la Morale soit traitée en même temps par les Chrétiens & par les Philosophes, afin que les esprits attentifs voyent, dans le rapport de ce que les uns & les autres enseignent, combien peu de chemin il y a à faire pour aller de la Philosophie au Christianisme<sup>47</sup>.

Un des principaux thèmes de la *Dissertation sur la politique*, la tolérance, semblerait être aussi le centre de l'écrit intitulé « sur les prêtres dans le paganisme », composée en 1711<sup>48</sup>. De plus, une partie du *Mémoire sur le silence à imposer sur la Constitution* pourrait remonter aux années des *Lettres persanes*<sup>49</sup>.

---

<sup>43</sup> OC, 8, p. 437-438, *Traité des devoirs*.

<sup>44</sup> *Pensées*, n° 288.

<sup>45</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, P. I, Chap. III («Of the Consequence or Trayne of Imaginations»). En revanche, il faut observer que l'on trouve chez Cicéron, aussi, la différence entre l'homme et l'animal dans la faculté de prévoir : cf. *De officiis*, I, 4.

<sup>46</sup> Il faut rappeler le *Temple de Gnide*, qui confirme le talent littéraire du Président, déjà évident dans les *Lettres persanes*.

<sup>47</sup> OC, 8, p. 437.

<sup>48</sup> *Pensées*, n° 2004, et J.-B. de Secondat, *Mémoire pour servir à l'éloge historique de M. de Montesquieu*, p. 397. Voir Montesquieu, *Mémoire de la critique*, Textes choisis et présentés par Catherine Volpilhac-Augier, Paris, P.U.F., 2003, p. 250.

<sup>49</sup> Cf. R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, op. cit., p. 401.

Il faut voir, dans la même perspective, la *lettre* 81 (83) : plutôt qu'indiquer la différence entre cette *lettre* et le *Traité*, concernant la possibilité d'une «métaphysique purement humaine»<sup>50</sup>, il est plus intéressant de mettre en évidence l'effort de Montesquieu, au fil des années 1710 et 1720, d'envisager une doctrine de la justice qui puisse s'adresser aux païens ainsi qu'aux chrétiens, en maintenant sa propre validité pour les deux.

Dans un autre passage du *Traité*, nous pouvons lire :

Les cas de conscience que les philosophes païens se sont proposés marquent une si grande candeur d'âme et tant de délicatesse qu'il y a peu de Chrétiens qui osent se juger sur leurs principes. Voyez le cas du marchand de blé dans les *Offices* de Cicéron. On voit avec plaisir que la charité chrétienne n'exige guère de nous que ce que les Païens sentaient que l'humanité et l'amour du bien commun exigeait d'eux<sup>51</sup>.

Sans perdre de vue la vie politique de l'État, le dessein de Montesquieu est de fournir un ouvrage sur les devoirs qui développe les noyaux théoriques suivants :

– l'ouvrage s'adresse à tous les citoyens : Montesquieu ne soutient pas une liberté du culte, ou l'indépendance de la sphère de la croyance religieuse du contrôle de l'État, mais, chose plus ambitieuse, il s'efforce de montrer que son discours est valable pour les chrétiens ainsi que pour les païens.

– La justice, objet de son discours, relève de la nature humaine : en revanche, la prémisse selon laquelle l'homme est inséré dans un *kosmos* permet d'éviter le danger d'un volontarisme qui, aux yeux de Montesquieu, provoque une situation marquée par l'arbitraire (la cible, en particulier, est Hobbes)<sup>52</sup>.

– Montesquieu réfute, aussi, le fatalisme (la cible, cette fois, est Spinoza)<sup>53</sup> : outre le fait que l'on doit relier cette opposition à la confrontation entre les hommes et les animaux<sup>54</sup>, le fatalisme, en excluant tout rôle lié à la responsabilité humaine<sup>55</sup>, nie les fondements de la réflexion de Montesquieu en ces années. Il faut rappeler que nous retrouverons Spinoza dans le premier livre de *L'Esprit des lois*.

– Au discours sur les devoirs au niveau de l'État national<sup>56</sup> – politique interne – suit l'exposition d'une exigence de cosmopolitisme (où, encore une fois, l'héritage stoïcien n'est pas à négliger), et Montesquieu consacre un chapitre à la «violation des devoirs de l'homme», en portant l'exemple, qui revient souvent dans ses pages, de la «Conquête des Indes, faite par les Espagnols».

– Enfin, les deux derniers chapitres – «De la politique» ; «Du peu d'utilité de la politique» – semblent donner une évaluation de l'efficacité de la politique contemporaine.

Pourquoi, alors, Montesquieu n'a-t-il pas achevé cet ouvrage, qui présente une matière d'étude systématique, et qui est, surtout, conforme à l'ensemble théorique de la phase de réflexion de l'époque ?

### 3. De la politique ou sur l'échec de la politique en tant que faculté de prévoir

---

<sup>50</sup> Ce que fait S. Mason dans OC, 8, p. 433.

<sup>51</sup> *Pensées*, n° 924. Selon Shackleton, cet article fait partie du chapitre 3, tandis que, d'après nous, il serait mieux placé dans l'«Avant-propos».

<sup>52</sup> Cf. OC, 8, p. 347, et *Pensées*, n° 1266.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> Comme on l'a vu, il s'agit, ici, d'un autre élément qui indique que les devoirs relèvent exclusivement de la nature humaine : «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» (*Pensées*, n° 1266).

<sup>55</sup> *Ibid.* : «Ce même philosophe [Spinoza] veut bien, en ma faveur, détruire en moi la liberté. Toutes les actions de ma vie ne sont que comme l'action de l'eau régale, qui dissout l'or, comme celle de l'aimant, qui tantôt attire, tantôt repousse le fer, ou celle de la chaleur, qui amollit ou durcit la boue. Il m'ôte le motif de toutes mes actions et me soulage de toute la morale».

<sup>56</sup> Le discours de Montesquieu accorde la plus grande attention au second ordre : cf. *Pensées*, n° 1270-1277.

Maintenant, après avoir constaté que le *Traité des devoirs* – à partir déjà de son structure – est à envisager comme le point final, le point culminant, pourrait-on dire, de la phase de la pensée de Montesquieu qui s'étend de 1715 à 1725, on peut évoquer les deux lectures interprétatives principales qui expliquent le motif ayant amené le Président à ne pas terminer la rédaction de son *Traité des devoirs*.

Par la suite, nous nous arrêterons sur le *De la politique* : cet essai, lui-même inachevé, bien qu'il marque un véritable changement, sinon une rupture, dans la réflexion de Montesquieu, en introduisant explicitement la thématique de la causalité historique, développe la critique contre un certain type de politique. C'est le *Testament politique* de Richelieu qui s'avère être sa cible d'opposition.

Si, selon Shackleton, le motif est que, d'après Montesquieu, «la division de Cicéron» «était trop vague»<sup>57</sup>, pour Chomarat Montesquieu aurait craint («je craignois») «un rival tel que Cicéron», en face duquel «mon [de Montesquieu] esprit toiboit devant le sien»<sup>58</sup>. Comme nous pouvons l'observer, les deux explications ne prennent en considération que la lettre à Fitz-James déjà citée, et mettent en relief une affirmation de Montesquieu et non l'autre.

Nous proposons une hypothèse qui, bien qu'elle ne soit pas en opposition avec les raisons données par les deux auteurs, se pose sur le plan de l'œuvre du Président, en conformité avec les prémisses méthodologiques déjà présentées. Elle ne néglige pas non plus les conditions de la France du XVIII<sup>e</sup> siècle, en particulier les milieux nobiliaires que Montesquieu connaissait, si l'on considère qu'il commence, au cours des années qui suivent la publication des *Lettres persanes*, à s'approcher des salons et, plus en général, des cercles intellectuels fréquentés surtout par les nobles mais aussi par les parvenus – le *Grand monde*. À ce propos, il suffit de penser au salon de Mme de Lambert, à l'Hôtel de Soubise et surtout au Club de l'Entresol<sup>59</sup>.

La phase de la réflexion de Montesquieu jusqu'ici envisagée est fondée sur le lien qui doit exister, chez l'homme politique, entre la dimension individuelle et la dimension publique, la morale et la politique, l'honnêteté et l'activité politique.

En vertu de son expérience dans les milieux nobiliaires de Paris, et comme conséquence de sa réflexion, il a compris que se confier exclusivement à cette cohérence morale – et, donc, considérer le citoyen dans sa singularité –, n'était pas une solution réalisable pour les problèmes de l'époque. À notre avis, Montesquieu n'a pas achevé le *Traité* précisément parce qu'il emphasait trop le premier terme des couples indiqués.

L'explication proposée de l'inachèvement du *Traité des devoirs* doit être reliée à *De la Politique* : à notre avis, ce texte représente la position la plus radicale de la pensée de Montesquieu quant à la capacité humaine d'intervenir avec efficacité au cours de l'histoire.

Tout d'abord, observons que le Président décide d'approfondir la dernière partie du *Traité* : en détachant les deux derniers chapitres, il s'occupe, de façon plus étendue et plus systématique, du niveau politique. À cet égard nous pouvons observer que, bien qu'il soit correct de dire que la politique a toujours été au centre de l'intérêt de Montesquieu, c'est au cours de la période 1721-1728 qu'il s'interroge explicitement sur sa détermination, en se confrontant à la conception de la politique répandue au XVIII<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>57</sup> MASSON, III, *Correspondance*, n° 563. R. Shackleton, *Montesquieu. A critical Biography*, op. cit., p. 70.

<sup>58</sup> J. Chomarat, *Le De officiis et la pensée de Montesquieu*, dans R. Chevallier (dir.), *Présence de Cicéron. Hommage au R. P. M. Testard*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 207-228, en particulier p. 197-200. Voir K. M. Schönfeld, *Encore Cicéron*, dans C. Larrère (dir.), *Montesquieu. Œuvre ouverte ? (1748-1755)*, «Cahiers Montesquieu», 9 (2001), p. 141-146.

<sup>59</sup> Bien qu'il n'y ait pas de références spécifiques, dans les écrits de Montesquieu, à la fréquentation de ce Club, il est très probable qu'il ait participé à quelques «samedi», peut-être par intermittence. En ce qui concerne le motif pour lequel d'Argenson ne cite pas Montesquieu, il est possible de penser à une fréquentation non assidue. Voir Marquis D'Argenson, *Mémoires et Journal inédit* (Paris, Chez P. Jannet Libraire, 1857), t. I, p. 95-96. L'ouvrage de référence concernant le Club de l'Entresol est N. Childs, *A Political academy in Paris 1724-1731: the Entresol and its members*, Oxford, SVEC, 2000.

L'analyse de ce texte doit être développée en tenant compte du fait que la critique du rôle de l'homme au cours de l'histoire a pour cible le *Testament politique* de Richelieu : en d'autres termes, la thématique de la causalité historique – qui est introduite clairement ici pour la première fois – se relie à une opposition contre une conception de la politique qui, déjà présente dans l'*Éloge de la sincérité*, paraît aussi dans certains ouvrages qui suivent.

La thèse principale est exposée au début du texte :

La plus part des effets arrivent par des voyes si singulieres ou dependent de causes si imperceptibles et si éloignées qu'on ne peut guere les prévoir<sup>60</sup>.

Bien qu'il ne faille pas voir ce texte comme un aveu de l'inefficacité de l'action humaine, sans doute *De la politique*, qui souligne les limites de la nature humaine, met-il en lumière le fait que Montesquieu s'interroge sur la validité du caractère fondamental de sa réflexion, c'est-à-dire sur l'attention presque exclusive portée à la formation individuelle en vue de l'action politique.

La suite du discours de l'auteur donne une explication du passage cité qui laisse peu de place au rôle du hasard, en soulignant, par contre, que tout événement est produit par des causes :

Dans toutes les sociétés qui ne sont qu'une union d'esprits il se forme un caractere comun cette ame universelle prend une manier de penser qui est l'effet d'une chene de causes infinies qui se multiplient et se combinent de siecle en siecle ; des que le ton donné et reçu c'est lui seul qui gouverne, et tout ce que le souverain les magistrats les peuples peuvent faire ou imaginer soit qu'il paroist choquer le ton ou le suivre s'y raporte toujours et il domine jusques a la totale destruction.

Comme il ressort de ce passage, le discours sur la causalité historique est présenté pour s'opposer à une conception bien déterminée de la politique. Cependant l'existence d'une cause pour chaque phénomène est soutenue sans aucune hésitation :

Si un ton donné se perd et se detruit c'est toujours par des voyes singulieres et qu'on ne peut pas prévoir elles dependent de causes si éloignées que toute autre sembleroit devoir estre aussi capable d'agir qu'elles ou bien c'est un petit effet caché sous une grande cause qui produit d'autres grands effets qui frapent tout le monde pendant qu'elle garde celui-cy pour le faire fermenter quelquefois trois siecles apres<sup>61</sup>.

Après avoir mis en lumière l'absence d'un rôle du hasard au cours de l'histoire, il nous semble intéressant remarquer qu'amoindrir l'importance du rôle de l'action humaine au cours de l'histoire atteint le même but que la critique contre la conception de la politique de Richelieu.

Il faut, maintenant, s'attarder précisément sur cette critique, puisque c'est l'élément fondamental de la phase de la pensée de Montesquieu (1715-1725) qui est mis en discussion, à savoir le fait d'envisager l'homme comme l'acteur presque exclusif de la politique, et, donc, de l'histoire, si l'on considère le niveau plus général présenté dans le *De la politique*.

Le terme « politique » est utilisé par Montesquieu selon l'acception négative qu'il avait souvent au XVIII<sup>e</sup> siècle et que l'on peut trouver aussi bien dans son œuvre<sup>62</sup> que dans le *Dictionnaire de Trévoux* (1704)<sup>63</sup>. Il désignait surtout la politique internationale<sup>64</sup>.

Si la critique contre une certaine conception de la politique est encore ébauchée en termes généraux dans l'*Éloge de la sincérité* – la *complaisance* qui correspond à la Cour à la *flatterie* est opposée à la *sincérité*<sup>65</sup> –, elle reçoit, dans les *Lettres persanes*, une attention particulière : en fait, bien que cette critique ne soit pas développée, nous pouvons la trouver au niveau de la narration dans

---

<sup>60</sup> OC, 8, p. 511.

<sup>61</sup> *Ibid.* Comme on le sait, les deux derniers passages cités sont les plus connus de ce texte, en tant qu'ils inaugurent une réflexion qui aboutira à la notion d'«esprit général» de *L'Esprit des lois*.

<sup>62</sup> EL XIV, 2: « [...] moins de soupçons, de politique et de ruses».

<sup>63</sup> *Dictionnaire universel françois et latin* dit *Dictionnaire de Trévoux*, Trévoux, Estienne Ganeau, 1724, «ad vocem politique».

<sup>64</sup> Voir H. de Rohan, *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*, Paris, Lazaeri, 1995.

<sup>65</sup> Voir OC, 8, p.137-145.

le départ d'Usbek<sup>66</sup>. Cependant, Montesquieu ne semblerait pas être sorti complètement du cadre politique de l'époque, comme il apparaît dans l'éloge de la probité morale des membres du Parlement<sup>67</sup> et dans la critique selon laquelle Law aurait donné un mauvais exemple<sup>68</sup>.

Montesquieu, dans le *De la politique*, adresse sa critique contre Richelieu<sup>69</sup>.

L'aspect le plus caractéristique de la ligne politique de ce dernier concerne la négociation des traités. Montesquieu porte trois exemples paradoxaux afin de manifester l'inutilité de ce *modus operandi* :

D'ailleurs les grands politiques voyent trop de choses et souvent il vaudroit mieux n'en pas voir assés que d'en voir trop. Dans les traités qu'ils font ils multiplient trop les clauses ils donnent la torture a leur imagination pour prévoir tous les cas qui pourront arriver ils croient qu'en mettant articles sur articles ils previeudront toutes les disputtes et toutes les froideurs ce qui est tres ridicule car plus vous multipliés les conventions plus vous multipliés les sujets de disputte [...] <sup>70</sup>

L'aspect de la négociation des traités est fondé sur une conception de l'homme politique – le prince, et les ministres – que l'on peut résumer dans la faculté de *prévoyance*<sup>71</sup>. Comme nous le savons, selon les auteurs politiques de cette époque, l'activité de l'homme politique était fondée sur sa faculté de *prévision*, qui permettait un comportement marqué par la *prudence*. Prévision et prudence : l'essence de la politique et sa manifestation, élément théorique et élément pratique.

La prudence humaine se réduit à bien peu de chose dans la plus part des occasions il est inutile de délibérer parce que quelque parti que l'on prenne dans les cas où les grands inconvénients ne se présentent pas d'abord à l'esprit ils sont tous bons<sup>72</sup>.

Nous trouvons souvent dans l'ouvrage *De la politique*, la qualification des hommes politiques comme des gens *habiles*<sup>73</sup>. C'est la réputation de cette habileté qui porte à l'échec de la politique contemporaine, comme il est affirmé dans le texte qui reprend un passage de la partie finale du *Traité des devoirs*<sup>74</sup> :

Les grands politiques ont une chose c'est que leur réputation leur fait tort on est dégoûté de traiter avec eux par la raison seule qu'ils excellent dans leur art ainsi ils se trouvent privés de toutes les conventions qu'une probité réciproque peut engager de faire<sup>75</sup>.

Si nous voulons réduire à l'extrême la critique de Montesquieu contre la conception de la politique de Richelieu, nous pouvons aisément conclure que son but coïncide avec celui qui est propre au discours sur la causalité historique : l'activité politique ne s'épuise pas dans les qualités individuelles de l'homme politique.

Nous pouvons, alors, tirer les conclusions sur *De la politique*.

Cette attaque virulente contre la conception de politique du Cardinal, au-delà d'une opposition spécifique aux lignes politiques des ministres telles que celles de d'Argenson, de Le Blanc<sup>76</sup>, de Law et d'Alberoni<sup>77</sup>, doit être sûrement rattachée à l'élaboration de la pensée de Montesquieu, qui au cours

---

<sup>66</sup> Cf. OC, 1, lettre 8. Sur le rapport entre vérité et pouvoir, voir F. Bonzi, *Verità e potere: una relazione complessa nelle Lettere persanes di Montesquieu*, in *Verità del potere, potere della verità*, Pisa, Edizioni ETS, 2012, p. 187-196.

<sup>67</sup> Voir OC, 1, lettre 134 (140).

<sup>68</sup> *Ibid.*, lettre 138 (146).

<sup>69</sup> Montesquieu possédait le *Testament politique* de Richelieu : *Catalogue*, n° 2430-2431.

<sup>70</sup> OC, 8, p. 516. Montesquieu reviendra sur cet aspect dans les *Pensées*, n° 742, ainsi que dans les *Voyages*. Cf. Montesquieu, *Œuvres complètes*, R. Caillois (éd.), Paris, Gallimard, 1949-1951, 2 vol., I, p. 854.

<sup>71</sup> Voir, par exemple, Richelieu, *Testament politique*, op. cit., P. II, ch. 4.

<sup>72</sup> OC, 8, p. 514.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 511 (l. 12), p. 515 (l. 84), p. 517 (p. 129)

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 439 (*Traité des devoirs*).

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 516 (*De la politique*).

<sup>76</sup> *Ibid.*, 8, P. 519.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 522.

de ces années-là s'interroge souvent sur l'efficacité du paradigme politique contemporain fondé sur l'*habileté* de l'homme politique, ainsi qu'en témoignent plusieurs ouvrages<sup>78</sup>.

En effet, au-delà du discours spécifique de la causalité historique, y a-t-il une *pars construens* dans la critique que *De la politique* fait contre la conception du *Testament politique* ? Dans le premier des trois feuillets que l'on a trouvés joints au manuscrit, on trouve l'exemple de «deux actions d'une grande probité»<sup>79</sup> – la première de Louis VII et l'autre de saint Louis – , qui pourraient rappeler l'éloge des deux reines dans les *Lettres persanes*<sup>80</sup>. Il s'agit, dans les deux cas, d'exemples qui se posent en opposition avec le modèle de politique répandu au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais qui, toutefois, ne semblent pas proposer une solution originale.

À ce propos, il faudra attendre précisément *L'Esprit des lois*, à partir duquel nous pouvons indiquer deux points de la critique que Montesquieu fait à l'encontre de Richelieu, comme nous le verrons dans la section suivante.

En dernière analyse, *De la politique* nous semble témoigner de l'ouverture de la réflexion de Montesquieu sur deux thématiques : la première est la causalité historique, qui sera approfondie dans les *Romains* de façon très intéressante. La seconde, développée dans *L'Esprit des lois*, concerne plutôt la conception de la politique : la critique à l'encontre de Richelieu sera à envisager comme un des éléments qui conduisent à l'union entre la personnalité et l'impersonnalité, qui marque le chef-d'œuvre de 1748. Les deux thématiques, d'ailleurs, sont à relier à une mise en discussion de la prémisse de la phase de réflexion de Montesquieu, qui s'étend dans la période 1715-1725 ; réflexion qui met l'accent sur la formation de l'individu en vue d'en faire un homme politique, en l'envisageant comme l'acteur presque exclusif de l'histoire.

#### 4. « Tournant théorique » ou discontinuité ? L'honneur dans *L'Esprit des lois*

Comme nous l'avons vu, le *Traité des devoirs* s'avère être l'aboutissement de la phase de la pensée de Montesquieu qui a commencée avec le *Mémoire sur les dettes de l'État*, et qui subira, dans *De la politique*, un temps d'arrêt.

Avant tout, nous pouvons noter l'importance de l'éducation, thème présent dans certains articles des *Pensées* qui auraient dû faire partie de cet ouvrage et qui sont, déjà à partir de leurs titres, très significatifs : « [...] devoirs fondés sur la bienséance [...] », «De la politesse», «Des dignités», «De la raillerie», «La galanterie», «Des conversations»<sup>81</sup>. Comme nous pouvons aisément le noter, il s'agit des thèmes qui concernent presque exclusivement le milieu nobiliaire, si l'on tient compte aussi de celui des origines de la nation Française qui continue à susciter l'attention de Montesquieu.

Son discours s'adresse donc au même destinataire que l'*Éloge de la sincérité* et la dissertation *De la considération et de la réputation*. Effectivement, l'*Éloge* souligne le lien intrinsèque qui doit exister entre le comportement observé dans la vie de la société et le comportement observé dans l'activité politique : il s'agit toujours de la même vertu, la *sincérité*, qui est nécessaire dans les deux cas. En outre, le passage qui est effectué, dans l'argumentation de Montesquieu, du besoin au devoir, de l'être au devoir-être, de l'observation anthropologique à l'engagement politique, est à relier à la dimension pratique. C'est le *Discours sur Cicéron*, comme nous l'avons montré, qui clarifie le rapport qui doit s'opérer entre l'éducation et le pouvoir, la culture et l'activité politique. La *Dissertation sur la politique*, d'ailleurs, avait attribué le rôle politique actif aux nobles, bien que, dans le *Mémoire sur les dettes de l'État*, on puisse observer une mise au point significative selon laquelle l'intérêt de la

---

<sup>78</sup> Non seulement *De la considération*, mais aussi *Le Dialogue de Sylla et D'Eucrate*, les *Lettres de Xénocrate à Phérès* et le *Dialogue de Xantippe et de Xénocrate*. Il faut remarquer que ces trois apologues présentent plusieurs aspects de la phase en question ainsi que certains éléments innovateurs.

<sup>79</sup> OC, 8, p. 521.

<sup>80</sup> Voir OC, 1, lettre 133 (139).

<sup>81</sup> *Pensées*, n° 1270, 1271, 1273-75, 1277.

politique n'est pas confié exclusivement aux nobles, mais à toute la «nation Française»<sup>82</sup>. *L'Esprit des lois*, enfin, donnera une représentation de la société française qui s'appliquera aux ordres sociaux.

Le *Traité des devoirs*, en se plaçant à la suite de cette réflexion, postule un travail sur soi-même afin de pouvoir exercer une bonne activité politique : s'il s'agit d'un aspect magistral dans le monde grec qui se lie étroitement, par ailleurs, au thème de l'éducation<sup>83</sup>, c'est aussi le fondement du *De officiis* de Cicéron ainsi que le *Traité des devoirs*.

En somme, les années 1720 tendent à une continuation de la première phase de la réflexion de Montesquieu, mais, en même temps, à ce que l'on pourrait appeler sa «fin». Pourtant, dans cette dernière section, il est important d'affirmer que nous ne sommes pas face à une rupture dans la pensée de Montesquieu, mais, plus proprement, à un changement significatif dans sa réflexion : le Président n'envisage plus l'action humaine en tant que seul facteur au cours de l'histoire et s'interroge sur l'existence d'autres éléments qui ne peuvent pas être omis dans la détermination des causes des événements.

Il faut maintenant nous arrêter brièvement sur deux textes qui confirment notre position, avant de nous pencher sur *L'Esprit des lois* : le *Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences* et le *Discours sur l'équité*. Ces dissertations, contemporaines de l'ouvrage *De la politique*, présentent des éléments qui relèvent encore de la première phase de sa pensée, et, par conséquent, indiquent en même temps qu'il y a certains aspects de continuité à côté d'un remarquable changement.

De surcroît, Montesquieu semble souligner la fonction de la culture et des intellectuels, plus que ne le fait Cicéron : en polémique avec ce dernier, en fait, il accroît l'importance de la fonction des intellectuels dans la société politique dans un article des *Pensées* déjà évoquée<sup>84</sup>.

Un autre article (n° 1265) qui devait faire partie du chapitre XI du *Traité des devoirs*, même s'il a été transcrit par le secrétaire E, entre 1734 et 1738, conserve une version semblable au début du *Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences*, et que Montesquieu lit lors de la séance d'ouverture du 15 novembre 1725, année où il est directeur de l'Académie pour la deuxième fois.

Mais la thèse que nous retrouvons dans ces deux articles réapparaît encore dans les *Romains*<sup>85</sup> – presque dix ans après –, ce qui prouve qu'il s'agit d'une idée qui n'a pas perdu de validité aux yeux du Président :

La différence qu'il y a entre les grandes nations et les peuples sauvages c'est que celles-cy se sont appliquées aux arts et aux sciences et que les autres les ont absolument négligés. [...]

Si nous avions les mœurs des sauvages de l'Amérique deux ou trois nations de l'Europe auroient bien tost mangé toutes les autres. [...]

Mais sans parler des peuples sauvages si un Decartes estoit venu au Mexique ou au Pérou cent ans avant Cortes et Pizarre [...] Cortes avec une poignée de gens n'auroit jamais détruit l'empire du Mexique ny Pizarre celui du Perou.

Qui diroit que cette destruction la plus grande dont l'histoire ait jamais parlé n'ait esté qu'un simple effet de l'ignorance d'un principe de philosophie[?] cela est pourtant vray et je vay le prouver<sup>86</sup>.

---

<sup>82</sup> OC, 8, p. 62.

<sup>83</sup> Il faut rappeler, à cet égard, que le centre des *Nuages* d'Aristophane était précisément l'éducation ; de même, bien que le procès contre Socrate était pour impiété (*asébeia*), le chef d'accusation – même si, formellement, secondaire – qui porta à sa condamnation, fut la corruption des jeunes.

<sup>84</sup> *Pensées*, n° 1263 : «Cicéron divise l'honnête en quatre chefs [...].

Il croit qu'un bon citoyen doit plutôt s'employer pour sa patrie, que de s'attacher à acquérir des connaissances. Mais il ne fait pas attention que les savants sont très utiles à leur patrie, et d'autant plus estimables qu'ils la servent presque toujours sans intérêt, n'étant dédommagés de leurs peines, ni par les récompenses pécuniaires, ni par les dignités. [...]

C'est peut-être à ces connaissances que nous avons, et que les peuples sauvages ignorent, que la plupart des nations doivent leur existence. [...] ».

<sup>85</sup> Voir OC, 2, *Romains*, chap. IV, p. 109, où la défaite des Gaulois est attribuée à un défaut de connaissance.

<sup>86</sup> OC, 8, p. 495-496.

Dans cette partie du *Discours*, Montesquieu souligne que la connaissance s'avère être la cause du pouvoir : la cause de la conquête du Mexique et du Pérou est «un mauvais principe de philosophie», «l'ignorance d'une cause physique».

À côté du motif principal – «les sciences sont donc utiles en ce qu'elles guerissent les peuples des préjugés destructifs» – , Montesquieu présente un «autre motif» qui concerne, plus que le plan individuel (comme les quatre autres motifs), «l'utilité que peut en retirer la société dont nous faisons partie».

Le second exemple que nous allons exposer est le *Discours sur l'équité*. Bien qu'il marque un changement dans les fondements de la pensée de Montesquieu où la structure principale était la formation en vue de l'activité politique, ce texte met en évidence que *De la politique* doit être lu dans le contexte de l'œuvre entière.

Parmi les quatre caractères que la justice – «vertu essentielle»<sup>87</sup> du magistrat – doit avoir, c'est le quatrième qui attire notre attention :

Il faut que la justice soit universelle, un juge ne doit point être comme l'ancien Caton qui étoit le plus juste des Romains sur son tribunal et non pas dans sa famille. La justice doit être en nous une conduite générale [...].

Il s'agit, peut-être, du passage le plus explicite à propos de la thèse d'une cohérence morale entre la dimension privée et la dimension publique.

Montesquieu développe cet aspect, en l'attribuant directement aux parlementaires. Un autre argument en faveur de cette cohérence est présenté : non seulement il s'agit d'une condition nécessaire pour exercer l'activité politique, mais sans elle, il n'y a pas non plus de crédibilité face au public ; et, conséquence encore plus importante, la justice est envisagée comme une «calamité[...]» pour ceux qui doivent la subir<sup>88</sup>.

Si l'on considère ces deux exemples, l'expression «tournant théorique» semblerait trop forte : effectivement, dans les textes qui appartiennent à la période des années 1720 nous percevons une tension entre responsabilité humaine et insuffisance de l'action humaine au cours de l'histoire.

Cependant, il faut attendre *L'Esprit des lois*, à partir duquel cette perspective sera très manifeste : comme nous le verrons à présent quant au mécanisme de l'honneur, il ne s'agit pas de nier le rôle humain, mais de se tourner vers une analyse plus objective de la réalité.

Et voilà que nous pouvons nous renouer avec le début de cette contribution, lorsque nous avons rappelé les deux définitions de l'honneur dans l'ouvrage de 1748.

Commençons par la première définition, dans laquelle nous trouvons, de prime abord, la question suivante : pourquoi Montesquieu définit-il l'honneur comme un «préjugé»<sup>89</sup> ?

Dans *L'Esprit des lois*, ce terme revient plusieurs fois : l'acception négative en tant que résultat de l'ignorance est présente, par exemple, lorsque Montesquieu fait l'éloge de M. Penn, qui ressemble à Lycurgue «dans les préjugés qu'ils ont vaincus, dans les passions qu'ils ont soumises»<sup>90</sup>.

Pourtant, l'acception la plus significative du terme «préjugé» est celle qui se réfère au principe de la monarchie : le fait qu'il s'agisse d'un terme «technique» est prouvé par une note ajoutée en 1757, «pour prévenir toute objection»<sup>91</sup>, dans laquelle l'honneur figure en tant que «préjugé»<sup>92</sup> ainsi que par un passage du livre XXIV, où l'honneur et le préjugé sont mis en relation, bien que l'origine différente dont découle l'honneur soit soulignée<sup>93</sup>.

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, 8, p. 476.

<sup>88</sup> Cf. *Ibid.*, p. 481-482.

<sup>89</sup> À ce propos, voir R. Halévi, art. cité, p. 125-126, qui souligne de manière intéressante la différence entre le préjugé et le sentiment. Cf., également, A. Furetière, *Dictionnaire universel, op. cit.*, art. «Préjugé».

<sup>90</sup> EL, IV, 6. Il faut rappeler aussi que, dans la «Préface», Montesquieu définit les préjugés comme «non pas ce qui fait qu'on ignore de certaines choses, mais ce qui fait qu'on s'ignore soi-même». Et, encore : «Je n'ai point tiré mes principes de mes préjugés, mais de la nature des choses».

<sup>91</sup> «Réponses et explications données à la Faculté de théologie», «XII proposition» (MASSON, III, p. 662).

<sup>92</sup> EL, IV, 2, note.

<sup>93</sup> *Ibid.*, XXIV, 22.

Avant tout, on le sait que le «principe», à la différence de la «nature», est «ce qui [...] fait agir» le gouvernement, c'est-à-dire «les passions humaines qui le font mouvoir»<sup>94</sup>. En tant que passion, l'honneur ne peut appartenir au domaine de la raison. À cet égard, nous devrions prendre en considération le discours sur les mœurs de la noblesse – aspect mis en lumière par l'action de l'honneur sur l'éducation – ainsi que la tradition historique à laquelle appartient ce concept, à travers l'analyse exposée dans les livres historiques qui terminent *L'Esprit des lois*. En ce sens, l'honneur précède la raison conformément à l'étymologie du terme. D'ailleurs, ces deux lignes du discours montrent leur but commun à travers l'analyse du livre XXVIII qui nous permettrait de confirmer nos constatations portant sur le livre IV : Montesquieu est loin de soutenir que l'honneur n'a pas de liens avec la raison. Bien que l'on puisse l'envisager comme une source de droit extra-juridique, il manifeste une certaine rationalité dans le domaine des mœurs de la noblesse. C'est sur la base de cette conviction que Montesquieu est en mesure de revendiquer une fonction centrale du second ordre dans la vie politique, sociale et économique de la France sous l'Ancien Régime<sup>95</sup>.

À ce propos, la question soulevée au début de notre discours – Comment l'honneur peut-il être le principe de «chaque personne» et de «chaque condition» ? – introduit l'autre définition de l'honneur, où il semble que le Président attribue de façon exclusive ce principe à la noblesse. Nul doute que cette dernière formulation concerne surtout la noblesse. Nous ne pouvons pas le nier, de par le simple fait que Montesquieu envisage le principe de la monarchie au sein même de la passion historiquement nobiliaire. Il rappelle d'ailleurs les origines féodales de cette passion dans le quatrième livre.

Toutefois, il ne faut pas oublier que l'honneur constitue le principe du gouvernement monarchique et ne se limite donc pas à la passion du deuxième ordre : en fait, l'une des principales originalités de l'honneur dans *L'Esprit des lois* se trouve dans cette extension des mœurs de la noblesse à l'ensemble du gouvernement.

Tout en tenant compte que cette contribution s'attache au fonctionnement de l'honneur et non pas au rôle de la noblesse, Montesquieu utilise ici le terme «préjugé» sur la base de la différence entre la vertu et l'honneur. Le modèle de la vertu est fondé sur la *vraie* gloire, sur une sorte d'*héroïsme* qui appartient désormais au passé :

Il y a apparence que ce qu'on appelle *valeur héroïque* va se perdre en Europe. Notre philosophie, plus de chevalerie, l'indifférence d'être à un maître ou à un autre pour le bonheur ! Autrefois, il s'agissait de sa destruction, d'être vendu esclave, de perdre sa famille, sa ville, sa femme, ses enfants<sup>96</sup>.

À cet égard, il est intéressant de noter que nous trouvons la même comparaison avec le principe de la république dans deux autres passages au sein desquels il est fait état de l'«honneur faux» et de l'«honneur bizarre», expressions qui partagent la sémantique de l'apparence :

Il est vrai que, philosophiquement parlant, c'est un honneur faux qui conduit toutes les parties de l'État ; mais cet honneur faux est aussi utile au public, que le vrai le serait aux particuliers qui pourraient l'avoir<sup>97</sup>. Cet honneur bizarre fait que les vertus ne sont que ce qu'il veut, et comme il les veut [...] <sup>98</sup>.

En considérant la première définition de l'honneur, nous pouvons constater que Montesquieu se soucie de mettre en lumière le fait que l'honneur dans la monarchie conserve un intérêt général tout comme la vertu dans la république, ainsi que les expressions suivantes le montrent de façon indéniable : l'honneur «prend la place de la vertu politique [...] et la représente partout», en

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, III, 1.

<sup>95</sup> Sur cette piste de recherche, qui est différente par rapport à l'objet d'enquête de cet article, voir F. Bonzi, *Esempio di metodologia e conferma storica del principio dell'onore: il libro XXVIII dell'Esprit des lois*, «Studi filosofici», 32 (2010), p. 77-112.

<sup>96</sup> *Pensées*, n° 760.

<sup>97</sup> EL, III, 7.

<sup>98</sup> *Ibid.*, IV, 2.

conduisant «au but du gouvernement comme la vertu même»<sup>99</sup> ; «il se trouve que chacun va au bien commun [...] »<sup>100</sup> ; le fait de souligner, dans le quatrième livre, qu'«il n'y a rien dans la monarchie que les lois, la religion et l'honneur prescrivent tant que l'obéissance aux volontés du prince» va dans la même direction<sup>101</sup>.

La seule différence réside dans la modalité adoptée pour arriver au *bien commun* : l'utilisation du «préjugé» sert précisément à définir en quoi consiste la diversité de cette modalité. La vertu est le principe de la république étant donné que les actions des citoyens visent à atteindre le bien commun, c'est-à-dire qu'il existe une convergence directe et consciente entre les intentions des actions et leurs buts recherchés. En revanche, le modèle de la monarchie est fondé sur une convergence involontaire des intérêts particuliers (non pas tant des individus que des *ordres sociaux*) vers l'intérêt public. La différence entre les deux modèles apparaît clairement dans la comparaison des passages suivants :

L'État subsiste indépendamment de l'amour pour la patrie, du désir de la *vraie* gloire, du renoncement à soi-même, du sacrifice de ses plus chers intérêts, et de toutes ces *vertus héroïques* que nous trouvons dans les anciens, et dont nous avons seulement entendu parler<sup>102</sup>.

Vous diriez qu'il en est comme du système de l'univers, où il y a une force qui éloigne sans cesse du centre tous les corps, et une force de pesanteur qui les y ramène. L'honneur fait mouvoir *toutes les parties du corps politique* ; il les lie par son action même ; et il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers<sup>103</sup>.

Montesquieu ne se limite pas à affirmer, de façon générale et catégorique voire abstraite, que l'honneur est le principe du gouvernement monarchique dans son entier. Il le montre d'un point de vue pratique, à travers les deux modalités d'action qu'il est possible d'envisager dans le fonctionnement de l'honneur.

Si d'un côté, l'honneur agit directement sur les nobles sur un plan personnel (voir la seconde définition de l'honneur ainsi que le «point d'honneur»), de l'autre, il agit indirectement sur les autres ordres sociaux (la «force de pesanteur qui» «ramène» «toutes les parties du corps politique») sur un plan impersonnel.

Et voilà que la contradiction entre les deux définitions de l'honneur est seulement apparente. La première, en cherchant à indiquer qu'il s'agit du principe du gouvernement monarchique dans son ensemble, soutient qu'il est le «préjugé» de «chaque personne» afin de mettre en évidence que ce principe est ancré en chaque individu et qu'il est intériorisé – cette intériorisation est également présente dans le passage suivant : «il se trouve que *chacun* va au bien commun»<sup>104</sup> – ; et dans «chaque condition» afin de souligner qu'il s'agit d'une société d'ordres et que la possibilité d'atteindre son but – le *bien commun* – est uniquement envisageable à l'intérieur d'une société de ce genre, caractérisée par l'inégalité des structures de l'Ancien Régime.

Nous nous retrouvons face à deux exigences : la première définition tente de mettre en relief que le principe de l'honneur est en mesure de s'appliquer à toute la société française tandis que la seconde souhaite attirer l'attention sur le fait que l'honneur peut agir indirectement sur les autres ordres sociaux, en permettant ainsi d'obtenir le *bien commun*, mais uniquement grâce à la fonction de la noblesse. En d'autres termes, si d'une part, l'honneur agit directement sur les nobles, de l'autre, il peut agir indirectement sur les autres ordres car la noblesse revêt un rôle de prestige social aux yeux de ces derniers – on songe à la «mobilité sociale» qui est permise par la noblesse<sup>105</sup>.

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, III, 6.

<sup>100</sup> *Ibid.*, III, 7.

<sup>101</sup> *Ibid.*, IV, 2.

<sup>102</sup> *Ibid.*, III, 5.

<sup>103</sup> *Ibid.*, III, 7.

<sup>104</sup> *Ibid.* Nous soulignons.

<sup>105</sup> Comme le note Mme Spector (*Montesquieu. Pouvoirs, Richesses et Sociétés, op. cit.*, p. 130-131), Montesquieu observe déjà dans les *Lettres persanes* (42 [44]) que «chacun s'élève au-dessus de celui qui est d'une profession différente, à proportion de l'idée qu'il s'est faite de la supériorité de la sienne»

Si l'on revient, de manière schématique, à la critique envers Richelieu, en premier lieu *L'Esprit des lois* vise l'opposition de ce dernier envers «les ordres de l'État»<sup>106</sup>, et, en particulier, envers les nobles et le Parlement<sup>107</sup> : c'est-à-dire les «pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants»<sup>108</sup>. Comme nous le savons, l'ouvrage de 1748 donne aux corps intermédiaires une fonction fondamentale dans la vie politique de la France de l'Ancien Régime.

Deuxièmement, c'est en distinguant l'«homme de bien» des républiques, du «bon citoyen»<sup>109</sup> des monarchies, que Montesquieu soutient que l'«honneur» et non pas la «vertu» est le principe même de la monarchie. Cette distinction est faite à partir de l'opposition à la conception de la politique de Richelieu, qui se fonde sur les «vertus du prince et de ses ministres», et, selon les paroles de Montesquieu, «il exige d'eux tant de choses, qu'en vérité il n'y a qu'un ange qui puisse avoir tant d'attention, tant de lumières, tant de fermeté, tant de connaissances [...]»<sup>110</sup>. C'est précisément dans *L'Esprit des lois* que l'opposition contre Richelieu s'étend à un niveau structurel, à savoir à la modalité de faire converger les différents intérêts vers un intérêt général : le «bien commun»<sup>111</sup> est obtenu grâce à l'«honneur», au-delà des intentions des ordres sociaux.

On peut conclure que l'explication de la coexistence des deux modalités de conduite de l'honneur doit être renouée avec le changement qui a eu lieu vers la moitié des années 1720 dans l'œuvre de Montesquieu, et, encore une fois, avec la crise de la dimension fondamentale qui avait marquée sa réflexion, à savoir le rôle de l'homme comme principal acteur de l'histoire.

D'un point de vue méthodologique nous retrouvons une confirmation de l'exigence de ne pas considérer exclusivement *L'Esprit des lois* ; plutôt, c'est la reconstruction de l'élaboration de la pensée – à partir des écrits de jeunesse – qui nous a permis de faire ressortir une véritable discontinuité dans l'œuvre de Montesquieu. Il faut remarquer que cet aspect garde son valeur au-delà de l'objet de cette contribution, en tant qu'il s'oppose à la prémisse – sous-entendue et souvent pas justifiée au sein de la littérature critique – d'une continuité absolue de la réflexion de l'auteur.

---

<sup>106</sup> EL, V, 11.

<sup>107</sup> *Ibid.*, V, 10.

<sup>108</sup> *Ibid.*, II, 4.

<sup>109</sup> *Ibid.*, III, 6.

<sup>110</sup> *Ibid.*, V, 11.

<sup>111</sup> *Ibid.*, III, 7.