

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque : www.revueithaque.org



Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue :

<http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Mineau, C. (2007) « Se connaître par l'autre : le rapport entre les cultures dans les *Lettres persanes* de Montesquieu », *Ithaque*, 1, p. 3-23.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque1/02mineau.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



Se connaître par l'autre : le rapport entre les cultures dans les *Lettres persanes* de Montesquieu

Caroline L. Mineau*

Résumé

Les Lettres persanes illustrent l'idée que le contact avec l'autre est une condition essentielle de la connaissance de soi, tant sur le plan individuel que collectif. Par une exploration des procédés mis en œuvre par Montesquieu dans ce roman, nous montrerons que l'avènement de la tolérance comme valeur essentielle de notre horizon moral actuel s'appuie en fait sur la mise en doute des certitudes traditionnelles. Conséquemment, la tolérance est une exigence pratique, mais ne mène pas au postulat relativiste selon lequel il n'y a pas de vérité sur la nature humaine. La pensée de Montesquieu, en ce sens, permet de discerner les exigences légitimes de notre idéal de tolérance et ses effets déviés.

Le barbare est proprement celui qui ne peut plus reconnaître sa propre humanité.

Thomas de Koninck, *De la dignité humaine*.

À une époque comme la nôtre, où l'obstacle de la distance entre les différentes régions du monde est pratiquement surmonté, où les contacts fréquents entre individus d'origine ou de culture différentes ont entraîné une prise de conscience accélérée de la multiplicité des

*Doctorante en philosophie, Université Laval, caroline.l-mineau.1@ulaval.ca

formes possibles de l'existence humaine, la notion de *barbare*, définie par les Grecs comme désignant « celui qui ne parle pas notre langue ». N'a plus beaucoup de sens. L'Occident, se rappelant avec culpabilité son récent passé colonialiste, va parfois même jusqu'à pousser l'acceptation de la différence jusqu'au dénigrement de lui-même. À force de relativiser pour provoquer le retour du balancier, on a tendance à perdre de vue que l'exercice de la tolérance, que l'on a élevée au statut de valeur de premier ordre, nécessite l'existence de critères ; il faut, pour accepter l'autre, être en mesure de reconnaître l'humanité en l'individu concret que l'on rencontre. Le précepte « connais-toi toi-même », célèbre depuis l'antiquité, mais toujours problématique, prend plus que jamais une profondeur morale.

Montesquieu, dans son *Éloge de la sincérité*, une étude destinée à un concours d'Académie qu'il aurait rédigée vers 1717, pose le problème de la connaissance de soi comme suit : « Les hommes se regardent de trop près pour se voir tels qu'ils sont. Comme ils n'aperçoivent leurs vertus et leurs vices qu'au travers de l'amour-propre, qui embellit tout, ils sont toujours d'eux-mêmes des témoins infidèles et des juges corrompus¹ ». De ce constat, Montesquieu conclut au devoir qu'ont les hommes de s'éclairer mutuellement. Comme le précisent Réal Ouellet et Hélène Vachon dans leur analyse des *Lettres persanes*, « il en va des peuples comme des individus² ».

Le bien-fondé de ce parallèle est confirmé par le fait que Montesquieu présente les *Lettres persanes*, publiées pour la première fois en 1721, comme un recueil authentique de lettres écrites par des voyageurs persans en visite à Paris. Par cette mise en scène, l'auteur véritable ne trompe sans doute personne. Néanmoins, en faisant mine de céder à l'Orient la parole sur l'Occident, il réaffirme la nécessité de se mettre à distance pour être en mesure de se connaître soi-même et l'applique au niveau d'une collectivité. Par cette supercherie, Mon-

¹ Montesquieu, *Essai sur le goût* suivi de l'*Éloge de la sincérité*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 9.

² Réal Ouellet et Hélène Vachon, *Lettres persanes de Montesquieu*, Paris, Hachette, 1976, p. 7.

tesquieu force les lecteurs français à effectuer ce que Roger Caillois appelle une « révolution sociologique », qu'il définit comme « la démarche de l'esprit qui consiste à se feindre étranger à la société où l'on vit, à la regarder du dehors comme si on la voyait pour la première fois³ ».

Ce détour par la Perse donne certes à Montesquieu davantage de liberté pour faire la satire de la société française et de la politique de Louis XIV, mais son entreprise est loin de se limiter à la critique d'un peuple, critique qui ne pourrait que vieillir avec les hommes dont elle prétend dénoncer les travers. Jean Starobinski le remarque : Montesquieu ne cède pas à la facilité de la négation radicale.

En contrepoint des lettres moqueuses, une série de lettres sérieuses proclame des principes indiscutables. On devine, dès les *Lettres persanes*, qu'il y a aussi quelque chose à affirmer. Montesquieu, qui expose les ridicules, n'a pas le goût des gestes négateurs ostentatoires, qui donneront lieu à tant de poses romantiques⁴.

Nous aborderons les *Lettres persanes* en cherchant à identifier ce qui, par-delà la négation, est affirmé quant à l'apport du contact entre cultures en ce qui a trait à la connaissance qu'un peuple peut acquérir de lui-même. D'une part, par le biais d'une analyse des caractéristiques du regard de l'étranger, nous établirons ce que les *Lettres persanes* peuvent nous apprendre quant aux conditions de possibilité de la connaissance de soi. D'autre part, en abordant le thème de l'intolérance religieuse à titre d'exemple, nous examinerons la portée morale de la connaissance de soi. Finalement, en faisant appel à la réflexion de Paul Valadier sur la question du choc des cultures à notre époque, nous ouvrirons quelques perspectives de réflexion quant à l'apport de la pensée de Montesquieu au débat actuel autour du relativisme.

³Roger Caillois, « Préface », dans Montesquieu, *Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, 1949, p. V.

⁴Jean Starobinski, *Montesquieu*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 58.

1 Les conditions de possibilité de la connaissance de soi

Chacun sait par expérience que de même qu'entendre ne signifie pas écouter, de même regarder ne se résume pas à un acte de vision. Jean Starobinski, dans son admirable étude intitulée *L'Oeil vivant*, formule avec justesse la distinction qu'il faut effectuer : « J'appelle ici regard moins la faculté de recueillir des images que celle d'établir une relation⁵ ». Regarder l'autre signifie établir une relation intentionnelle avec lui et, à moins de se faire voyeur, le regard implique la réciprocité du rapport. Les *Lettres persanes* nous offrent un bon exemple de regard réciproque, car les réflexions des voyageurs sur la France s'accompagnent de lettres dans lesquelles le lecteur peut entrevoir l'univers oriental qu'imagine l'auteur. Cette bilatéralité n'est ni accidentelle, ni une simple stratégie pour plaire au public par la peinture de l'exotisme ; pour saisir le sens du jugement de l'autre sur soi, il faut savoir d'où part son regard, quel est son angle d'approche. Afin d'identifier à quelles conditions la connaissance de soi peut découler du regard de l'autre, il convient donc d'étudier tant les caractéristiques du regard des personnages persans sur la France réelle que celles du regard du lecteur réel sur la Perse imaginaire.

2 La fraîcheur du regard persan

À coup sûr, la forme des *Lettres persanes* n'a pas été choisie au hasard. Montesquieu savait qu'on s'étonnerait qu'un homme comme lui ait livré au public un roman épistolaire⁶, mais il devait faire passer sa critique sociale par la fiction romanesque pour créer l'effet voulu.

Les propos, les idées qui, sous la forme du traité ou de discours académique [...] n'eussent été que des rappels de la morale classique, ou des aperçus rapides de la nouvelle philosophie, les voici comme *mis en tension* par leur

⁵Jean Starobinski, *L'Oeil vivant*, Paris, Gallimard, 1968, p. 13.

⁶Montesquieu, *Lettres persanes*, Paris, Gallimard, 2003, p. 47.

attribution à l'épistolier persan ; ces idées, pour qui est censé écrire, sont des *découvertes*⁷.

La découverte comporte l'attrait du nouveau, du précipité. Elle permet que les lettres qu'échangent les voyageurs persans – le jeune Rica et Usbek, son père – avec leurs correspondants sautillent d'un sujet à l'autre, sans s'appesantir de nuances que seule une vision plus complète permettrait d'effectuer. Or, derrière le désordre apparent, Montesquieu affirme avoir « lié le tout par une chaîne secrète⁸ », chaîne qu'il appartient au lecteur de retrouver. « Le public de l'époque, [explique Alain Véquaud dans son étude sur les *Lettres persanes*], aimait la légèreté dans la mesure où elle est la parure du sérieux⁹. ». Puisque Montesquieu voulait dire à ses contemporains une vérité sévère sur leurs mœurs, il fallait qu'il l'habille à leur goût.

Toutefois, en plus d'être un véhicule attrayant pour un message déjà pensé, la découverte, telle que mise en scène dans le roman, révèle une partie du processus même de la connaissance de l'autre et de soi. L'acte de découvrir implique un apprentissage, mais également la conservation d'une part de l'ignorance du départ, car ce qui est vu pour la première fois apparaît indépendamment des liens de convention qui lient l'objet aux autres. Cette ignorance est toutefois porteuse de vérité, car l'objet, ainsi libéré de l'apparence que lui donne l'opinion, se montre soudain en lui-même. « Lorsque les liaisons ne sont qu'imaginaires [. . .], un regard non prévenu sait voir les lacunes et les ruptures¹⁰ », souligne d'ailleurs Jean Starobinski.

Pour transmettre à un destinataire l'impression de nouveauté de sa découverte, l'épistolier fictif dispose de différents moyens d'expression, chacun créant son effet propre sur le lecteur. Il peut, entre autres, exprimer ce qu'il découvre avec naïveté. Par exemple, dans la lettre XXIV, soit la première écrite de Paris, Rica se réfère à certaines des politiques économiques de Louis XIV en ces termes : « Il

⁷ Jean Starobinski, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989, p. 94.

⁸ Montesquieu, *Lettres persanes*, p. 44.

⁹ Alain Véquaud, *Lettres persanes (1721) Montesquieu*, Paris, Hatier, 1994, p. 73.

¹⁰ Jean Starobinski, *Le remède dans le mal*, p. 98.

exerce un empire sur l'esprit même de ses sujets ; il les fait penser comme il veut. S'il n'a qu'un million d'écus dans son trésor, et qu'il en ait besoin de deux, il n'a qu'à leur persuader qu'un écu en vaut deux ; et ils le croient¹¹ ». La naïveté, c'est-à-dire l'attitude « qui fait dire librement ce qu'on pense¹² », une attitude que ne peut avoir que celui qui, ignorant le poids conventionnel des choses, a conservé assez de légèreté pour parler sans détour, fait apparaître l'arbitraire de la pratique remise en cause par Montesquieu. Rica ne se prononce ni pour, ni contre la politique de Louis XIV en matière d'économie, mais il introduit un doute dans l'esprit du lecteur : si le roi peut doubler la valeur des écus parce que son autorité lui permet d'agir sur les esprits comme le ferait un « grand magicien », que peut-il faire d'autre ? La découverte de Rica agit donc, pour le dire avec J. Starobinski, comme un agent séparateur¹³ : le lecteur est désormais en mesure de voir la conduite de Louis XIV indépendamment de la convention qui l'accrédite. À lui de juger, dès lors, s'il vaut la peine de jouer le jeu de la supercherie.

Puisque les Persans, découvrant pour la première fois une foule d'institutions et de faits sociaux, ignorent souvent le nom que leur attribue la convention, ils se trouvent souvent forcés, pour parler de leurs découvertes, de décrire les phénomènes. La description est donc une autre voie utilisée par Montesquieu pour créer sur le lecteur un effet similaire à celui de l'expression naïve. Rica, dans la lettre LXXIII, décrit le dictionnaire de l'Académie française dans les termes les plus surprenants :

Cet enfant de tant de pères était presque vieux quand il naquit ; et, quoiqu'il fût légitime, un bâtard, qui avait déjà paru, l'avait presque étouffé dans sa naissance. [. . .]
Ce corps a quarante têtes, toutes remplies de figures, de métaphores et d'antithèses : tant de bouches ne parlent

¹¹ Montesquieu, *op. cit.*, XXIV, p. 90.

¹² s.a., Article « Naïveté », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchastel, Samuel Faulche & cie, 1765, p. 274.

¹³ Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 97.

presque que par exclamation : ses oreilles veulent toujours être frappées par la cadence et l'harmonie. Pour les yeux, il n'en est pas question : il semble qu'il soit fait pour parler, et non pas pour voir¹⁴.

En classant l'Académie française parmi les « établissements singuliers et bizarres ». Et en opposant son approche à l'esprit des Persans, qui cherchent « toujours la nature dans [leurs] coutumes simples et [leurs] manières naïves », Rica effectue une désacralisation de cette institution que la coutume a longtemps encensé. La description métaphorique de Rica, que l'on trouve dans cette lettre écrite trois ans après l'arrivée des voyageurs à Paris, diffère de la naïveté de son approche de départ en ce qu'elle représente une intention soutenue de montrer un phénomène sous un angle précis, mais conserve, malgré l'artifice du procédé, une part de la liberté initiale. Pour être moins spontanée, cette remarque constitue tout de même, du moins pour le lecteur, une découverte, car en présentant l'Académie en des termes inhabituels, certes, mais décrivant adéquatement un aspect de cette institution rarement mis de l'avant, elle pointe vers le sens du mérite réel qu'ont perdu ceux qui, dénigrant la valeur du simple « bon sens », font parler pour eux le prestige de leur profession.

L'ignorance des noms incite également les épistoliers à appeler des réalités occidentales par des noms orientaux, ce qui peut produire deux types d'effets. Il arrive, d'une part, que le nom étranger vienne rapprocher des institutions par-delà leur opposition traditionnelle. Par exemple, le fait de nommer un prêtre un *dervis* pointe vers la ressemblance essentielle des rôles, indépendante de la rivalité des religions, qui, pour sa part, est née en majeure partie des contacts orageux entre mahométans et chrétiens au cours de l'histoire. Cette rivalité, comparée à la ressemblance, apparaît dès lors accidentelle et perd ainsi de sa pertinence du point de vue du jugement moral.

D'autre part, l'utilisation d'un nom étranger peut avoir pour effet de montrer l'impact d'une réalité religieuse, par exemple, sur un autre aspect de l'existence humaine. Ainsi, le fait d'appeler les

¹⁴Montesquieu *op cit.*, LXXIII, p. 183.

prêtres, les moines et les religieux des *eunuques*¹⁵, en plus de désacraliser le vœu d'abstinence, indique au lecteur les conséquences de ce vœu sur des domaines aussi divers que la moralité et la démographie. Ce rapprochement est évidemment erroné, car les *raisons* de la castration des eunuques diffèrent essentiellement de celles qui expliquent la chasteté des religieux, mais il suggère une ressemblance d'effets : la frustration des désirs et l'impossibilité de propager l'espèce, par exemple. La question des fondements du célibat des religieux, jusqu'alors scellée par le sceau de l'autorité de la tradition, est désormais réouverte : tout ce que le lecteur découvre à propos des eunuques l'incite à réfléchir, par transfert, sur la condition des prêtres.

3 Le regard du Français sur la Perse

Pour que ce transfert puisse s'effectuer, il faut que le lecteur sache quelque chose de l'environnement culturel d'origine des correspondants. Aussi les voyageurs comparent-ils, dans leurs lettres, ce qu'ils découvrent avec ce qu'ils connaissent le mieux, ouvrant ainsi pour le lecteur une fenêtre sur leur contexte d'origine. Comme R. Ouellet et H. Vachon le précisent avec justesse, l'Orient des *Lettres persanes* constitue un « pôle d'attraction et de répulsion face à l'Europe, [une] sorte de point de repère permettant de situer une France trop proche pour être bien connue¹⁶ ».

La fonction de pôle de répulsion qu'exerce la Perse dans le roman est particulièrement bien illustrée par la peinture de l'arbitraire et de la violence du despotisme oriental que fait Montesquieu¹⁷. À l'égard de la liberté et de l'ouverture des manières, la Perse fait figure de monstre, si on la compare à la France où, selon la première impression de Rica, « tout parle, tout se voit, tout s'entend : le cœur

¹⁵*Ibid.*, CXVIII, p. 258 à 260.

¹⁶Réal Ouellet et Hélène Vachon, *op. cit.*, p. 8.

¹⁷Montesquieu, *Lettres persanes*. Sur l'arbitraire et la violence : CII, p. 230 ; sur la crainte, la dissimulation et l'uniformité des caractères : LXIII, p. 159 ; sur la gravité perse comparée à la gaieté française : XXXIV, p. 108.

se montre comme le visage : dans les mœurs, dans la vertu, dans le vice même, on aperçoit toujours quelque chose de naïf¹⁸ ». Cependant, d'autres remarques montrent que les Français, à force de chercher à flatter les puissants par la pratique de la courtoisie¹⁹ et à se complaire les uns aux autres par le respect d'un code de politesse²⁰, ont fini par s'asservir aux apparences qui flattent l'orgueil et servent l'intérêt individuel, tendance qui s'est tellement généralisée qu'elle a même atteint les pensées. On découvre en fait, avec les voyageurs, que chacun, en France, se trouve encouragé à participer, tant dans la littérature²¹ que dans les conversations, à un processus d'approbation réciproque et d'élévation mutuelle n'ayant que l'orgueil pour ressort. Les comparaisons entre le contexte sociopolitique de l'Occident et celui de l'Orient, d'abord en faveur du premier, plus doux, plus ouvert, plus gai, se doublent donc d'une série de comparaisons qui sont, cette fois, à l'avantage de la Perse.

Trois comparaisons ont pour fonction particulièrement manifeste de faire de la Perse un pôle d'attraction. D'abord, à la grandeur affectée de l'homme que l'on admire en France parce qu'il sait prendre une prise de tabac avec hauteur, se moucher impitoyablement et cracher avec flegme, Usbek oppose, dans la lettre LXXXIV, la grandeur

¹⁸*Ibid.*, LXIII, p. 159

¹⁹*Ibid.* Sur les effets néfastes de la courtoisie : XXXVII, p. 113 et CXXIV, p. 270 à 272..

²⁰L'invention de ce code, qu'on situe habituellement au XVII^e siècle, serait venue remplacer la brutalité et l'agressivité qui accompagnent potentiellement les relations humaines par ce que l'on pourrait appeler, à la suite d'Henry Peyre, une « gracieuse artificialité ». (*Literature and Sincerity*, New Haven & Londres, Yale University Press, 1963, p. 51). On espérait ainsi rendre plus agréables les rapports interpersonnels, mais bientôt, comme l'explique Montesquieu dans *l'Éloge de la sincérité* (*op.cit.*, p. 13-14), la cérémonie, qui devait être bornée à l'extérieur, s'est glissée dans les mœurs. Le résultat, selon Montesquieu dans ce texte, est que chacun doit vivre dans l'esclavage d'avoir à déguiser ses sentiments pour être agréable aux autres et il craint que l'habitude de complaisance finisse par faire penser ce que l'on dit, ce qu'il appelle une « tyrannie ». De la pensée. S'il parle de « servitude ». Et de « tyrannie ». Dans le cas d'une relation basée sur la complaisance, c'est parce que celle-ci n'est pas fondée en raison, mais plutôt sur les caprices de l'amour-propre.

²¹Sur la littérature : *Ibid.*, LXVI, p. 165 et CVIII, p. 241 à 243.

réelle dont Rica et lui-même bénéficient chez eux et dont l'expression est toujours soumise aux principes d'humanité et d'utilité²². De même, à la foule de courtisans français, Montesquieu oppose, dès l'ouverture du roman, l'exemple d'Usbek, qui a dû s'exiler pour avoir voulu démasquer le vice et porter la vérité jusqu'aux pieds du despote²³. Finalement, et c'est le trait qui porte le plus en raison de ses accents tragiques, à l'ensemble des Français, qui ne savent plus distinguer l'être du paraître, la fin du livre oppose l'exemple de Roxane, l'épouse préférée d'Usbek, qui lui écrit, avant de mourir : « J'ai pu vivre dans la servitude ; mais j'ai toujours été libre ; j'ai réformé tes lois sur celles de la nature ; et mon esprit s'est toujours tenu dans l'indépendance²⁴ ». En ce sens, puisque la Perse n'a pas complètement perdu son sens du vrai et ce, malgré le despotisme, elle constitue, pour le lecteur occidental, un modèle positif permettant à la France de voir clairement sa propre attitude à l'égard de la vérité.

La sincérité perse, bien qu'éclatante dans le roman, est toutefois impraticable sans la proximité de la mort ou la nécessité de l'exil. Le despotisme oriental, on le sent bien, n'est donc pas pour Montesquieu une solution, mais plutôt une éprouvette où la fiction romanesque permet de montrer les éléments à l'état pur. Ainsi, pour que la liberté d'esprit apparaisse de manière frappante dans un contexte despotique, il fallait que Montesquieu passe par le biais de ses personnages imaginaires. De fait, comme le remarque J. Starobinski, l'intrigue du roman se déroule exclusivement du côté oriental : si les Persans ont des noms et des caractères, les Français, pour leur part, ne sont désignés que par leur fonction. Ils représentent donc davantage des *types sociaux* que des individus ou même des *types passionnels*, alors que les Persans sont des personnages avec des préoccupations, des sentiments, un passé²⁵.

En mettant sa critique dans la bouche de personnages, Montesquieu fait en sorte que le regard du lecteur sur la Perse s'enri-

²²*Ibid.*, LXXXIV, p. 184.

²³*Ibid.*, VIII, p. 60.

²⁴*Ibid.*, CXI, p. 340.

²⁵Jean Starobinski, *Le remède dans le mal*, p. 95-96.

chisse d'une profondeur psychologique : il y voit des individus qui regardent et pensent d'un côté, et qui ressentent et agissent de l'autre. Plutôt que de le *dire*, Montesquieu *montre* que la connaissance de soi implique une prise de conscience non seulement de ce qui est mû par la raison, mais aussi de ce que dictent les passions. Par l'exemple d'Usbek, un personnage contradictoire dont la soif de connaissance et de justice sur le plan politique n'a d'égales que la violence et l'aveuglement de la jalousie sur le plan domestique, Montesquieu nous rappelle, comme l'a bien senti J. Starobinski, qu'« il est inévitable de se situer à un point de vue particulier, alors même que l'on aspire à dépasser le particulier, alors même que du choc et de l'annulation des orthodoxies incompatibles, l'on souhaite voir triompher ce qui est généralement et universellement humain²⁶ ». Enfin, il réaffirme de manière frappante, par la fin sanglante du roman, le devoir qu'ont les hommes de s'éclairer mutuellement, qu'il avait déjà énoncé et défendu dans l'*Éloge de la sincérité*. Usbek l'exprime dans la lettre XI : « Il y a certaines vérités qu'il ne suffit pas de persuader, mais qu'il faut encore faire sentir ; telles sont les vérités de la morale²⁷ ». En mettant en roman la politique moderne et en la faisant voir par les yeux d'un despote domestique dont le destin se termine par une catastrophe, Montesquieu fait sentir la nécessité de la connaissance de soi, mais il en produit l'évidence sans avoir à user de violence. « Montesquieu, [selon J. Starobinski], voulait nous faire entendre que l'homme apparemment le plus éclairé n'est jamais assez éclairé, que l'ennemi des illusions n'est jamais assez désabusé sur les erreurs qui l'asservissent²⁸ ». La connaissance de soi, autrement dit, est toujours un but à atteindre et ce, par une nécessité anthropologique, d'une part, car il faut toujours que l'homme combatte sa tendance à s'aveugler lui-même et, d'autre part, par une exigence morale, qu'il importe maintenant d'approfondir.

²⁶*Ibid.*, p. 110.

²⁷ Montesquieu, *op. cit.*, XI, p. 67.

²⁸ Jean Starobinski, *Montesquieu*, p. 67.

4 Portée morale de la connaissance de soi

La préoccupation de Montesquieu pour le lien qu'il faut établir entre l'ignorance et la violence apparaît dans son œuvre de manière constante. « Dans un temps d'ignorance, on n'a aucun doute, même lorsqu'on fait les plus grands maux ; dans un temps de lumière, on tremble encore lorsqu'on fait les plus grands biens²⁹ », explique-t-il dans la préface de *l'Esprit des lois*, à quoi il ajoute : « Je me croirais le plus heureux des mortels, si je pouvais faire que les hommes pussent se guérir de leurs préjugés. J'appelle ici préjugés, non pas ce qui fait qu'on ignore certaines choses, mais ce qui fait qu'on s'ignore soi-même³⁰ ». Préjuger, ou juger trop vite, signifie donc juger sans savoir qui l'on est. C'est ce qui pousse à agir au nom de la différence, sans reconnaître en autrui le *même*, c'est-à-dire l'humanité qui nous lie à cet autre que l'on opprime. Le « connais-toi toi-même », lorsque l'individu est considéré dans ses rapports avec les autres, prend nécessairement une profondeur morale, car le problème de la justification de l'acte violent devient alors incontournable.

Nous avons vu qu'en mettant en contact une pluralité de cultures³¹, les *Lettres persanes* viennent déstabiliser la force morale de la certitude de traditions non questionnées. Une société, lorsqu'elle prend conscience que « la certitude des autres est tout aussi solide et tout aussi fragile³² ». Que la sienne, voit s'ouvrir une nouvelle perspective morale par rapport à ce qui diffère d'elle. En faiblissant, la force morale de la certitude laisse apparaître le caractère arbitraire de l'oppression de l'autre qu'elle justifiait traditionnellement. La question de savoir quelle place une société est moralement tenue d'accorder à la tolérance peut dès lors être posée.

²⁹ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Garnier Frères, s.d., p. VI.

³⁰ *Ibid.*, p. VII.

³¹ Les *Lettres persanes* mettent surtout en scène un contact entre la France et la Perse, mais les lettres des divers correspondants de Rica et d'Usbek permettent d'inclure dans le processus de réévaluation de la certitude une pluralité de cultures : l'Italie, la Russie, l'Espagne, l'Angleterre, les colonies, même la Rome antique, constituent des « cas ». Pour l'étude des rapports.

³² Jean Starobinski, *Montesquieu*, p. 55.

Notre rapide survol des thèmes du despotisme et de l'asservissement aux apparences flatteuses a fait apparaître la forme que peut prendre l'oppression du *semblable* à l'intérieur d'une culture, lorsqu'on s'aveugle soi-même quant au rôle que joue l'orgueil dans une grande part des rapports sociaux et politiques. Examinons maintenant comment, dans les *Lettres persanes*, Montesquieu montre le caractère arbitraire de l'oppression de *l'autre*, c'est-à-dire l'oppression de celui qui est différent de soi, par le biais du thème de l'intolérance religieuse.

Cherchant à établir le lien entre la présence de plusieurs religions à l'intérieur d'un État et les guerres religieuses, Usbek, dans la lettre LXXXV à Mirza, conclut ceci : « Ce n'est point la multiplicité des religions qui ont produit ces guerres, c'est l'esprit d'intolérance qui animait celle qui se croyait dominante³³ ». De fait, selon lui, la coexistence de religions différentes entraînerait des effets positifs de deux ordres. Il parle d'abord d'avantages économiques : ne pouvant prétendre aux honneurs, ceux qui vivent dans les religions tolérées sont en général plus industriels que ceux qui vivent dans la religion dominante³⁴. Puis, il mentionne des avantages pour la religion elle-même : lorsque deux religions sont en contact direct, « chacun se tient sur ses gardes, et craint de faire des choses qui déshonorerait son parti, et l'exposeraient aux mépris et aux censures impardonnables du parti contraire³⁵ ». Il semble donc que la présence de plusieurs religions sur un même territoire, lorsque la tolérance est pratiquée, soit le moyen le plus efficace d'éviter et de corriger les abus de chacune.

Jusqu'ici, l'argumentation de Montesquieu se limite à un calcul d'effets constatables empiriquement, donc à un raisonnement qui pourrait être infirmé par une plus vaste étude des faits, mais pour établir la limite entre ce qui est susceptible de devenir un abus et ce qui ne l'est pas, Montesquieu examine aussi l'idée même de re-

³³ Montesquieu, *Lettres persanes*, LXXXV, p. 203.

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

ligion. Il cherche à départager l'essentiel, c'est-à-dire ce qui peut se déduire rationnellement de l'essence divine, et l'accessoire, qui pour sa part relève de la tradition. Dans la lettre XLVI, Usbek raisonne en ces termes :

Le premier objet d'un homme religieux ne doit-il pas être de plaire à la divinité qui a établi la religion qu'il professe ? Mais le moyen le plus sûr, pour y parvenir, est sans doute d'observer les règles de la société, et les devoirs de l'humanité. Car, dans quelque religion qu'on vive, dès qu'on en suppose une, il faut bien que l'on suppose aussi que Dieu aime les hommes, puisqu'il établit une religion pour les rendre heureux : que s'il aime les hommes, on est assuré de lui plaire en les aimant aussi³⁶.

L'essentiel de toute religion *en tant qu'elle est une religion* se résume donc, selon Usbek, à l'amour de la divinité et à celui des hommes qui en découle. Elle se traduit, dans la pratique, par le respect des lois, la charité et la piété envers les parents, devoirs qui sont communs à toutes les religions puisqu'ils ne sont que des manifestations de cet amour des hommes et de Dieu. En s'adonnant à ces devoirs, poursuit Usbek,

on est bien plus sûr de plaire à Dieu, qu'en observant telle ou telle cérémonie : car les cérémonies n'ont point un degré de bonté par elle-même ; elles ne sont bonnes qu'avec égard, et dans la supposition que Dieu les a commandées. Mais c'est la matière d'une grande discussion : on peut facilement s'y tromper³⁷.

En ce qui a trait à la religion, se connaître soi-même implique donc la reconnaissance de son ignorance presque complète de la volonté divine³⁸. Il ne s'agit évidemment pas, selon Montesquieu, d'éli-

³⁶*Ibid.*, XLVI, p. 125.

³⁷*Idem.*

³⁸Dans la lettre LIX, Rica explique pourquoi les hommes sont si prompts à l'erreur dans leurs divers jugements, et principalement en matière de religion : « Il me semble, Usbek, que nous ne jugeons jamais des choses que par un retour secret que nous

miner toute pratique religieuse sous prétexte de cette incertitude, mais plutôt de faire de l'incertitude un critère pour déterminer ce qui, dans la pratique de la religion, est abusif. L'abus, autrement dit, est l'élévation de l'incertain au rang qui revient de droit à la certitude. De cela, découle une nouvelle obligation morale : comme les conflits entre religions ne viennent pas de ce qui est certain, soit l'essence de Dieu, mais des cérémonies et des objets de culte³⁹ et que ceux-ci, lorsqu'on les regarde sans prévention, apparaissent dans leur caractère conventionnel et incertain, il est abusif d'utiliser ces différences pour justifier l'oppression violente d'une religion par une autre. En effet, l'esprit de tolérance, comme Montesquieu le fait dire à Usbek, ne peut se développer que lorsqu'on a distingué l'essentiel de l'inessentiel : « On s'est aperçu [en Europe] que le zèle pour les progrès de la religion est différent de l'attachement qu'on doit avoir pour elle ; et que, pour l'aimer et l'observer, il n'est pas nécessaire de haïr et de persécuter ceux qui ne l'observent pas⁴⁰ ».

Cette interprétation explique que la critique que fait Montesquieu de la religion se limite, en définitive, à ce qui est extérieur à son essence. Il attaque, d'une part, les groupes religieux qui pratiquent un culte ostentatoire⁴¹ et, d'autre part, les instances qui se servent d'arguments religieux pour servir leur intérêt propre⁴². Par ailleurs, elle permet de justifier que Montesquieu étende sa critique jusqu'à ceux qui condamnent la religion à la légère, ceux qu'il appelle des

faisons sur nous-mêmes. Je ne suis pas surpris que les nègres peignent le diable d'une blancheur éblouissante, et leurs dieux noirs comme du charbon [...] On a fort bien dit que, si les triangles faisaient un dieu, ils lui donneraient trois côtés. » (p. 153).

³⁹Le raisonnement de Montesquieu s'applique plus particulièrement aux trois religions monothéistes.

⁴⁰*Ibid.*, LX, p. 155.

⁴¹Voir la lettre XXIX où est abordé le caractère arbitraire des condamnations de l'Inquisition (p. 101) et la lettre XCVII où Usbek critique le style trop orné du Coran (p. 221 à 223).

⁴²Dans la lettre LXXV, Usbek reproche aux princes chrétiens d'avoir rétabli l'esclavage, qu'auparavant ils avaient déclaré contraire à l'esprit chrétien, lorsqu'il était dans leur intérêt de le faire (p. 186). Voir aussi, au sujet de la volonté divine que l'on utilise souvent comme prétexte pour faire respecter la volonté individuelle, la lettre XLVI (p. 125).

« rebelles qui ont senti le joug, et l'ont secoué avant de l'avoir connu, [qui ne sont] pas plus fermes dans leur incrédulité que dans leur foi⁴³ ». En l'absence de certitude, on n'est pas plus justifié d'opprimer les adeptes d'une religion rivale que de condamner la religion en général.

5 Montesquieu et le relativisme : enjeux et perspectives

À l'eurocentrisme qu'il combat dans les *Lettres persanes*, Montesquieu ne substitue pas un *orientalisme* ou un dénigrement systématique de soi au profit de l'autre. Sa démarche critique, en ce sens, invite à une attitude pluraliste : le bien ne pouvant être découvert avec certitude ni d'un côté, ni de l'autre, il convient d'opter pour la tolérance. Cet idéal est aujourd'hui fortement promu, pour des raisons évidentes, mais on interroge rarement ses fondements. Cette omission est la cause d'interprétations déviées qui en trahissent les objectifs véritables. En effet, il est légitime d'y voir une exigence purement pratique, dans la mesure où la tolérance se base sur le constat que les notions conventionnelles de chaque peuple en matière de morale et de religion sont douteuses sans postuler qu'il n'y a pas de vérité ou de bien valable pour tous. Or, si l'on néglige cette *base*, si l'on oublie que la tolérance n'est qu'une attitude découlant de l'impossibilité dans laquelle se trouve l'être humain d'avoir des certitudes en certaines matières, on peut voir dans la tolérance un relativisme, une position non seulement morale, mais épistémologique, selon laquelle toute vérité est relative à la personne ou au peuple qui l'énonce. Puisque la pensée de Montesquieu est l'une des sources historiques de l'idéal de tolérance, il importe d'examiner dans quelle mesure elle est responsable de ce dérapage.

Si l'aspect critique de la pensée de Montesquieu s'élève, au nom d'une morale basée sur la tolérance, contre les traditions non questionnées et prône l'exercice d'un examen systématique de celles-ci par la raison, c'est en partie parce qu'elle se situe à un moment de

⁴³*Ibid.*, LXXV, p. 185.

l'histoire où la pensée moderne, entre autres caractérisée par l'appel au doute inauguré par Descartes, chevauche l'ordre ancien, qui régit encore la plupart des aspects de la vie des individus. De fait, comme le mentionne Paul Valadier dans son ouvrage *Éloge de la conscience*, l'ordre ancien tend à élaborer un « code aussi complet que possible de la bonne conduite envers les dieux, autrui, soi-même et le cosmos⁴⁴ », un code qu'appuie la tradition et qui permet à l'individu de s'identifier au groupe⁴⁵. Or, après le règne de Louis XIV et à l'aube des Lumières, l'univers de la certitude traditionnelle, ébranlé par de nombreux abus, se heurte de front avec la nouvelle philosophie du doute et l'augmentation rapide des contacts entre groupes culturels ne fait qu'accentuer la division qui s'opère entre l'individu et la collectivité à laquelle il appartient. Paul Valadier explique le phénomène en ces termes :

Violent ou relativement pacifique, le choc des cultures ne peut pas être sans effet sur les systèmes éthiques des groupes. Admiré ou haï, l'adversaire, le « barbare », véhicule un autre code de conduite, une autre façon cohérente d'envisager la vie individuelle et collective. [...] La confrontation avec d'autres fait découvrir qu'il est possible de vivre autrement que conformément à l'enseignement de sa propre tradition⁴⁶.

Aujourd'hui, constate encore Paul Valadier, alors que la multiplication des voyages et la présence sur un même territoire de plusieurs communautés ethniques et religieuses différentes favorisent le « choc des cultures ». Sur une base régulière, ce processus ne peut que s'ac-

⁴⁴Paul Valadier, *Éloge de la conscience*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 36.

⁴⁵Valadier précise toutefois qu'il est illusoire de croire que les sociétés traditionnelles jouissaient d'une homogénéité parfaite. Puisqu'une culture ne peut pas prévoir toutes les situations nouvelles, le code de conduite ne peut jamais être complet. Il rappelle, entre autres, l'exemple d'Antigone, qui se dresse contre le groupe parce qu'elle choisit de défendre les lois religieuses qui s'opposent, dans le cas particulier de la mort de ses frères, aux lois politiques. Si l'opposition ne se faisait pas au nom de l'individualité, elle se faisait au nom d'autres lois. *Ibid.*, p. 37.

⁴⁶*Ibid.*, p. 38.

célébrer, au point où « la tolérance du pluralisme [...] constitue la donnée de base de toute vie humaine possible dans nos sociétés⁴⁷ ». La mise en scène du regard de l'étranger dans les *Lettres persanes* semble donc, si l'on en croit le diagnostic de P. Valadier, être devenu un trait fondamental de nos sociétés. Il ajoute :

Toutes nos traditions sont travaillées par la comparaison et l'émulation entre elles, donc aussi inéluctablement par l'interrogation et le doute ; aucune ne peut plus se présenter comme la seule adéquate au bien et à la vérité de l'homme, à moins de tomber elle-même sous le soupçon de manifester ainsi la pire violence, et donc de faire figure de mal⁴⁸.

Ce changement peut être vu comme un progrès à certains égards, mais des gens comme Allan Bloom ont bien fait de constater que le cosmopolitisme, que souhaitait Montesquieu parce qu'il s'opposait à l'eurocentrisme et à ses conséquences morales, semble avoir maintenant pris un tournant relativiste. Celle-ci correspond, pour reprendre les termes de Charles Taylor, à « une ramification d'une forme d'individualisme dont le principe pourrait se définir comme suit : chacun a le droit d'organiser sa propre vie en fonction de ce qu'il juge vraiment important et valable⁴⁹ ». Autrement dit, la reconnaissance des particularités culturelles au nom d'un idéal de tolérance semble avoir appelé celle des particularités individuelles, ce qui aurait entraîné la destruction de la possibilité d'envisager un idéal partagé. Là où tout dépend des choix de chacun, la distance entre l'individu et le groupe ne peut que s'intensifier et celle entre l'homme et les principes immuables, divins ou uniquement rationnels, devient insurmontable.

Il semble toutefois que le relativisme ne soit pas une conséquence nécessaire de l'élargissement de la vision que souhaite Montesquieu,

⁴⁷*Ibid.*, p. 40.

⁴⁸*Idem.*

⁴⁹Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Éditions Bellarmin, Coll. L'Essentiel, 1992, p. 26.

mais au contraire un effet secondaire à éviter. De fait, le relativisme naît de la suppression de ce que C. Taylor appelle un « arrière-plan d'intelligibilité⁵⁰ », soit un ensemble des critères partageables permettant de distinguer ce qui est significatif de ce qui ne l'est pas, que l'individu est traditionnellement appelé à chercher dans la coutume. Or, une démarche comme celle de Montesquieu, loin de supprimer tout critère, permet au contraire d'enrichir et d'affermir l'arrière-plan d'intelligibilité en retranchant de la tradition ce que des volontés y ont introduit d'arbitraire et en y conservant ce qui découle de principes généraux, de principes qui proviennent non de particularités culturelles, mais de la nature de l'homme.

Sa position, à cet égard, est particulièrement claire dans *l'Esprit des lois*, où il explique : « J'ai d'abord examiné les hommes, et j'ai cru que, dans cette infinie diversité de lois et de mœurs, ils n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies⁵¹ ». Les lois particulières, précise-t-il ensuite, dépendent de lois plus générales, qu'il faut retracer. Si le ton des *Lettres persanes* est moins affirmatif que celui de *l'Esprit des lois*, cette conviction n'en transparait pas moins lorsqu'il est question de la justice. « La justice, [écrit Usbek dans la lettre LXXXIII], est un rapport de convenance, qui se trouve *réellement* entre deux choses : ce rapport est toujours le même, quelque être qui le considère⁵² ». À quoi il ajoute que si la justice dépendait des convictions humaines « ce serait une vérité terrible, qu'il faudrait se dérober à soi-même⁵³ ».

Philosophe moderne, Montesquieu ne peut retenir une pointe de doute, même lorsqu'il énonce et appuie les principes les plus absolus, mais il ne cesse de soutenir que du point de vue du rapport entre les hommes, il importe de conserver la conviction qu'il existe des lois universelles. « Certes, [explique Roger Caillois], [la] diversité fait un beau désordre, mais il n'est pas impossible d'en entendre la syntaxe à l'aide de quelques principes simples. Il n'est de certitude qu'en un

⁵⁰*Ibid.*, p. 46 à 58.

⁵¹ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, p. V.

⁵² Montesquieu, *Lettres persanes*, LXXXIII, p. 198. (Nous soulignons.)

⁵³*Ibid.*, p. 199.

point : la justice, c'est-à-dire le respect de l'homme, et par conséquent la modération⁵⁴ ». Si Montesquieu peut poser, malgré le doute *théorique* que le cadre de pensée moderne permet difficilement de surpasser, la nécessité *morale* d'une justice universelle, c'est que sa conviction repose sur la raison, qui découvre que les hommes, par-delà les différences, sont unis par leur humanité. Le barbare, dès lors, est véritablement celui qui, aveuglé par la constatation de la diversité de surface, est incapable de reconnaître dans l'œil de l'autre ce qui en fait un regard humain, un regard en relation avec le sien. En ce sens, loin d'être une source du relativisme, la pensée de Montesquieu serait une invitation à le dépasser. Cette invitation est d'autant plus attrayante pour des sociétés où le choc des cultures est une réalité quotidienne, que loin de proposer un universalisme hâtif, elle propose une recherche minutieuse de la part de ressemblance et de différence entre chaque peuple, chaque époque et chaque situation.

Bibliographie

s.a., *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchastel, Samuel Faulche & cie, 1765.

CAILLOIS, Roger. "Préface", dans Montesquieu, *Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, 1949.

MONTESQUIEU. *De l'esprit des lois*, Paris, Garnier Frères, s.d.

———. *Essai sur le goût* suivi de *l'Eloge de la sincérité*, Paris, Armand Colin, 1993.

———. *Lettres persanes*, Paris, Gallimard, 2003.

OUELLET, Réal et Hélène Vachon. *Lettres persanes de Montesquieu*, Paris, Hachette, 1976.

PEYRE, Henry. *Literature and Sincerity*, New Haven & Londres, Yale University Press, 1963.

STAROBINSKI, Jean. *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989.

———. *L'Œil vivant*, Paris, Gallimard, 1968.

———. *Montesquieu*, Paris, Le Seuil, 1994.

⁵⁴Roger Caillois, « Préface », dans Montesquieu, *Œuvres complètes*, p. XXX.

TAYLOR, Charles. *Grandeur et misère de la modernité*, trad. Charlotte Melançon, Montréal, Éditions Bellarmin, Coll. L'Essentiel, 1992.

VALADIER, Paul. *Éloge de la conscience*, Paris, Éditions du Seuil, 1994

VEQUAUD, Alain. *Lettres persanes (1721) Montesquieu*, Paris, Hatier, 1994.

