

Alain Cambier: Montesquieu et la liberté Hermann, 2010; ISBN/EAN: 9782705668686

Francine Markovits

Published online: 21 May 2010
© Springer Science+Business Media B.V. 2010

L'ouvrage s'ouvre sur l'énoncé d'un paradoxe ou d'une alternative: "Montesquieu est-il un penseur de la liberté ou un physicien de la société?" Mais comment déterminer de quelle liberté il s'agit? Alain Cambier répond en conduisant une enquête sur la liberté entendue comme le libre arbitre et cherche à montrer que cette détermination "invalidé" toute interprétation positiviste de la pensée de Montesquieu. Après les lectures libérales, les lectures des républicains, et celles des révolutionnaires, nous avons ici une lecture métaphysique de Montesquieu. L'ouvrage est érudit, et le ton est convaincu.

L'Auteur explique sa position dans une longue introduction qui se déroule comme une exploration de la notion de liberté dans son rapport au pouvoir. A plusieurs reprises (p. 11 et 52), la liberté est définie comme "un tenseur tectonique" et comme la pierre de touche de la problématisation de Montesquieu. Tout en citant la différence entre lois politiques et lois civiles (*Esprit des lois*, XI et XII), Alain Cambier soutient, indépendamment des trois formes de gouvernements, une "liberté de l'homme concret" dans les "situations" juridiques que Montesquieu étudie. Il cite Hannah Arendt qui voit en M. et dans l'idée de loi/rapport le retour à la loi romaine: il mobilise l'opposition entre causalité et liberté et y rattache explicitement l'opposition entre la loi/rapport et le libre arbitre (p. 19). En même temps, il détermine la causalité comme une relation linéaire et transitive, qui conduit à formuler une opposition irréductible et comme une alternative entre *former les mœurs par les lois* et *former les lois par les mœurs*: il ne restera alors qu'à invoquer la liberté d'inventer de nouvelles lois pour résoudre une difficulté qui tient peut-être à la méthode de lecture.

"L'enroulement de la liberté sur la causalité" demeure le thème récurrent de l'ouvrage (p. 19): M. entreprendrait un travail scrupuleux de redéfinition de la liberté dont le concept se trouve placé au point d'intersection de trois notions

F. Markovits (✉)
Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Nanterre, Paris, France
e-mail: markovit@noos.fr

majeures: pouvoir, vouloir, devoir. Mais ces notions ne sont pas elles-mêmes définies en fonction d'un partage des positions? Et si M. défendait le libre-arbitre, pourrait-il dire que la loi est un rapport, et les théologiens auraient-ils condamné l'*Esprit des lois*? Pourtant les formules de M. qui renversent la problématique métaphysique du libre arbitre pour montrer que les lois sont ce qui rend la liberté possible, qu'elle est leur effet et non leur principe, sont citées (p. 22 et 30): "la liberté consiste à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir"; mais l'originalité de la position de M. consisterait "à articuler le vouloir sur un pouvoir effectif, [...] à montrer comment un principe d'imputation peut venir s'articuler sur un principe de stricte causalité" (pp. 20–21); le commentaire s'oriente ensuite vers les anciens et la liberté intérieure; la liberté n'est pas la licence. M. "reconnaît donc une place irréductible au libre-arbitre humain" (p. 24) mais elle n'est pas la marque d'un sceau divin. Malgré les formulations du premier livre de l'*Esprit des lois*: "tous les êtres ont leurs lois" l'ouvrage ne s'interroge pas sur les singularités déterminées par l'usage répétitif du possessif. Il prend acte d'une raison primitive, d'une normativité universelle fondant les lois positives chez M. sans discuter d'autres interprétations possibles.

La notion de pouvoir est longuement étudiée. Des propriétés aux puissances, du "pouvoir calorique du bois" aux traits de caractère des nations (p. 28), "le pouvoir-de se mue en pouvoir-sur". Le pouvoir est pensé en termes de domination plus qu'en termes de rapports. En distinguant des domaines, plutôt que des formes de légalité, A. Cambier évoque la critique du pouvoir absolu au bénéfice des pouvoirs constitutionnels et y rattache des considérations sur l'action et la décision. L'examen des moyens de contrainte conduit à reposer la question du fondement des lois positives qui sont "adaptées" à un peuple. Quelle est alors la position de Montesquieu par rapport au droit naturel? "Montesquieu se démarque du courant du droit naturel moderne qui prétend s'en tenir à un droit subjectif exprimant les prérogatives de la personne individuelle et de sa volonté" (p. 36).

La prise en compte du "réalisme causal" ne signifie pas que M. renonce au normativisme (p. 38). Mais la question posée par les théologiens était de savoir si ces normes étaient propres à chaque société. A. Cambier oppose ici, dans un souci axiologique, les lectures de Louis Althusser et de Raymond Aron mais poursuit sa lecture morale des devoirs sans énoncer les enjeux d'interprétations divergentes. Bien que la sociologie soit révoquée au bénéfice des théories du libre-arbitre, A. Cambier va tenir simultanément deux discours: l'un sur une "rationalité axiologique qui est une grammaire pure des rapports sociaux humains" (p. 42), et l'autre sur la relation du devoir à la dette et à la logique du don (p. 41). On trouve ainsi, avec la notion de grammaire pure, d'expérience phénoménale pure des conditions nécessaires de l'intersubjectivité, un recours aux concepts de la phénoménologie pour interroger Montesquieu. La liberté comme "pouvoir de causation de l'être humain" est saisie dans le passage d'une problématique kantienne ou fichtéenne (sans que ce soit explicite) aux thèses d'Adolf Reinach (p. 43). Les références à la phénoménologie, ou, en d'autres chapitres, à l'idéalisme allemand et à Hegel, se composent donc pour construire la lecture de l'Auteur. D'autre part, la sociologie est reléguée par principe du côté des rapports empiriques

de causalité. On comprend que l'anthropologie ainsi appauvrie ne soit pas l'objet de longues analyses.

Sans doute, le pouvoir causal de l'être humain n'est-il pas inconditionné, M. calcule bien des degrés de liberté, la nature et le monde sont toujours constitués de réseaux et de liens, il ne faut pas séparer les lois des circonstances (p. 47). La liberté est bien l'effet des dispositions juridiques positives (texte cité p. 50). Mais A.Cambier fait intervenir cette relativité historique de manière contingente et non constituante. Il ajoutera qu'il ne peut y avoir pour M. de lois de l'histoire humaine bien qu'à la fin du livre, il évoque le modèle de Vico (p. 172).

Montesquieu serait aussi proche de Spinoza que des auteurs libéraux. Mais si Spinoza critique le libre-arbitre, ne faudrait-il pas formuler autrement le problème et étudier le fait que des auteurs antagonistes aient pu également revendiquer Montesquieu comme un "précurseur"?

L'ouvrage se déroule en cinq chapitres.

Le premier chapitre intitulé: "Les deux pôles de la nature des choses", est une critique du positivisme juridique en général et impute à Althusser d'imposer une lecture positiviste de l'auteur de l'*Esprit des lois* présenté comme "le Newton de la politique". Il est vrai qu'Althusser, après Cassirer, a repris cette expression que Charles Bonnet, dans une rhétorique courante à l'époque, avait employée. Mais le théoricien des singularités, qui distingue les espaces des différentes sociétés, leur périodicité propre, suit-il la même méthode que le Newton du *sensus commune*, de l'universalité de l'espace et du temps? La question n'est pas posée, du moins en ces termes.

En outre, identifier les démarches de Louis Althusser et d'Auguste Comte ne va pas de soi. *Positif* et *positivisme* (p. 53, 55) n'ont pas le même sens, on peut distinguer le positivisme juridique déniait un modèle anhistorique de normativité et le positivisme historique des partisans de la formule "ordre et progrès". Il existe sur ces questions une importante bibliographie laissée ici de côté. Est-ce récuser toute normativité que de dire que les normes sont toujours d'ordre historique? La lecture althusserienne consiste-t-elle à "vouloir évacuer toute rationalité normative et par là même tout horizon des valeurs sur lequel s'arrime précisément la question de la liberté chez M." (p. 55)? Les théologiens condamnèrent l'*Esprit des lois* au nom de l'universel chrétien. Alain Cambier n'est pas le seul auteur qui cherche à attester des positions universalistes chez M. mais l'universalisme lui-même est pluriel.

Il reste à expliquer le paradoxe du début de l'ouvrage: M. veut-il fonder une "physique des mœurs": mais en quoi cela consisterait-il?, car plusieurs tentatives portent ce nom à l'époque, ou celui de "science des mœurs", par opposition à une métaphysique des mœurs kantienne (p. 55). Pour l'expliquer, A.C. étudie le concept de "nature des choses" qui est sollicité en plusieurs sens.

Le sens lucrétien est très rapidement rappelé, sans référence toutefois à un contexte où épicurisme signifie athéisme. La référence première est à la nécessité, identifiée avec le déterminisme de Laplace, prévoir les phénomènes serait la même démarche qu'analyser la logique des systèmes juridiques.

Dans la discussion qui suit sur Dieu et la fatalité aveugle, les réponses de M. à Bayle et aux athées ne sont pas examinées. En revanche, le rappel des thèses de Leibniz et de Malebranche sur le possible et le meilleur (p. 64); la question de la

création des vérités éternelles chez Descartes; la référence à l'égalité des rayons du cercle prouvant, dans une analogie, la loi naturelle antérieure aux lois positives, sont bien en place pour montrer le fondement de la métaphysique de Montesquieu. L'argument est celui de la figure idéale préexistant à toutes ses exemplifications pour représenter le droit naturel antérieur à toutes les lois positives (p. 69). Il est vrai que Montesquieu convoque la géométrie. Il est vrai que tous les commentateurs ne sont pas revenus au texte de Spinoza pour définir ou redéfinir le problème et questionner l'analogie.

Les références à Husserl et à Simmel (p. 71), à la notion "d'idéalité liée", à une sociologie pure, tendent à montrer qu'il s'agit pour M. de mettre au jour un paradigme de l'équité: c'est en effet la lecture de Raymond Aron quoique sans la phénoménologie. M. imaginerait "le soubassement eidétique", les conditions a priori de l'équité: ces hypothèses de lecture sont sans doute l'effet d'une décision théorique sur l'interprétation de M.: les théologiens du Journal de Trévoux auraient pu objecter qu'ils y avaient vu au contraire un nominalisme et un conventionnalisme des valeurs éthiques inspiré de Hobbes et de Spinoza.

Mais Alain Cambier choisit plutôt d'étudier les *vérités conditionnelles* de Leibniz comme une source des analyses de M.; il explique le *De conditionibus* (p. 75); quelles sont les conditions suspensives d'un contrat; les deux formes de nécessité, celle qu'exprime la liaison impliquée dans le contrat, celle des conditions d'application du contrat. La question souvent posée à M. était de savoir pourquoi il s'écartait des théories du contrat. On a ici une lecture qui l'y rattache.

Notre auteur, dit Alain Cambier, s'oppose à l'idée d'une justice établie *seulement* par des lois positives. Mais qu'entendre par *seulement*? M. établit bien que le travail du juriste est comparatiste (XXVI et XXIX): et que tout droit positif peut jouer le rôle de droit naturel auprès d'un autre droit (XXVI). C'est dire que lui imputer des positions jusnaturalistes ne va pas de soi. Or, on nous dit que M. renouerait avec le droit naturel classique et la thèse de Cicéron: la loi est de l'ordre de la raison plutôt que de la volonté (pp. 79–80). En même temps, il est question du décisionnisme politique dont Hobbes serait la source, en suivant le commentaire de C. Schmitt. Comment éviter la dimension historique du débat sur ce qui fonde l'autorité? La détermination de la loi comme volonté et décision d'un législateur ou d'un souverain est présente chez les auteurs de la raison d'Etat (dont il sera question au troisième chapitre) et M. ne l'ignorait pas. Le lecteur manque ici de repères.

Alain Cambier s'appuie sur J.L. Gardies (p. 89 et 90) pour appliquer à M. la problématique d'Adolf Reinach. Celui-ci, "dans l'esprit de Montesquieu", engagerait la phénoménologie sur le terrain des actes sociaux liés aux expériences individuelles, afin d'isoler les structures *a priori* qui seraient au principe même du droit positif. (p. 84 et suiv.). Reinach propose une interprétation ontologique de l'*a priori* du droit, du rapport entre le prescriptif et le descriptif, une théorie des *états de choses* juridiques et des liens comme la prétention, la promesse, l'obligation. Avec ces références à une lecture phénoménologique Alain Cambier livre des analyses de Reinach et de ses commentateurs, en posant la question de la réalité ontologique de "l'horizon de normativité" qui serait celle d'un *a priori* matériel distinct de l'*a priori* formel kantien.

Mais peut-on décider si le “*Sachverhalt*”, l'état de choses, signifie “la nature des choses”? La démarche de M. est de décrire les normes, ce que ne dit pas Alain Cambier. Mais toute description est-elle phénoménologie? M. soutient-il l'objectivité idéale de règles éthiques fondamentales, soutient-il que la nature des choses désigne “les noyaux durs de la réalité normative” qui s'oppose aux conduites humaines? Alain Cambier rattache la pensée de M. à celle de Brentano, Frege, Meinong, Husserl père et fils puis d'Adolf Reinach qui ont réinterprété le clivage entre *Ding* et *Sache*, *Gegenstand* et *Objekt* pour fonder une théorie des méta-objets (p. 86).

Ce sont des questions sans doute fécondes, malgré une certaine indifférence de la phénoménologie à une histoire des débats des Lumières. La brève allusion à H. Kelsen (p. 90) ne permet pas de clarifier les choses sur les rapports entre causalité et imputation ni sur la hiérarchie des normes et leur production, questions qui ne sont pas étrangères à l'*Esprit des lois*. Il ne faut pas oublier non plus que l'idéalisme allemand a été convoqué en France par Victor Cousin et ses successeurs pour s'opposer, sous la Restauration, aux Lumières françaises, aux encyclopédistes et à Montesquieu. La construction de l'ordre normatif idéal appliquée ainsi à M. rend également très problématique la compréhension de la querelle de l'esprit des lois qui est peu évoquée du reste.

Les lectures phénoménologiques sont inattentives à un certain vocabulaire: Alain Cambier écrit (p. 91): “pour M. les différents types de lois qui entrent en jeu dans les situations humaines peuvent se contrarier”. Certes. Mais M. dit aussi: se corriger, se suppléer, servir de provision les unes pour les autres; il y a une économie des lois (XXV, XXVI, XXVIII, 12).

Le second chapitre traie de “l'inflexion de la grammaire des mœurs”.

Il est vrai que le terme de grammaire est couramment employé à l'époque dans des registres non linguistiques. Mais l'activité de M. se déploie plutôt dans le champ scientifique: Alain Cambier nous dit que M. est “impliqué entre phénoménisme légal et réalisme causal” (p. 103). La question de l'application de la méthode expérimentale aux questions morales n'est guère posée (ce sera la formulation de Hume et aussi de l'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*). La réflexion sur la causalité s'appuie sur Boutroux, Koyré et Largeault. Elle fait même un détour par Suarez (p. 107). Il est vrai que M. fait usage du vocabulaire des forces physiques pour penser la réalité morale, mais en fait-il un usage métaphorique ou un usage conceptuel (pp. 108–110)?

La seconde partie du chapitre étudie les principes moraux. Tous les principes seraient investis par des exigences éthiques, seraient l'expression de la liberté (p. 112). Mais les passions, s'articulant aux mœurs, risquent de faire de l'homme la simple résultante de forces contraires (p. 129). Si M. parle du mélange des causes physiques et des causes morales (ce qui lui sera reproché par Hegel comme un désordre car il n'y voit pas une prise de position), peut-on maintenir qu'il y ait une alternative fixée de toute éternité entre libre arbitre et mécanisme? La théorie du climat si heureusement commentée par D'Alembert montre bien que l'anthropologie ne se réduit pas à une physiologie, et les références à Bodin et à l'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères* sont pertinentes (p. 122).

Mais, dans ces pages, Alain Cambier essentialise des domaines comme celui de la religion, ce qui compromet l'analyse anthropologique.

Alain Cambier reprend le discours de M.: dans les monarchies, les lois tiennent la place de toutes les vertus héroïques (cité p. 132), pour y repérer le rôle de notre personnalité et de son "tréfonds" (p. 137). Cette attention à la subjectivité se compose pourtant avec les références à Max Weber et à ses types. En même temps, il est fait état de la critique du réductionnisme de Schopenhauer par Wittgenstein. Buffon, contemporain de M., aurait pu suggérer plus d'attention aux rapports entre mécanisme et physiologie et monter comment, au dix-huitième siècle, c'est la réflexion sur la vie qui a engagé un changement de paradigmes pour analyser la morale. Mais Alain Cambier se tourne plutôt vers la philosophie contemporaine et cite en note Donald Davidson et Pascal Engel: "Les usages éthiques se constituent comme des valeurs qui surviennent par surcroît sur fond de lois mécaniques, comme le charme esthétique s'ajoute à la simple force physique de la jeunesse" (p. 140).

En lisant le titre du troisième chapitre, "Société civile et civilisation", on attend des réflexions sur l'anthropologie comparée de M.

Le chapitre commence par une référence à Machiavel. M. s'opposerait à Hobbes et aux théoriciens cyniques de la raison d'Etat, il s'inscrirait dans le courant de la *bonne* raison d'Etat (p. 144); suivent des réflexions érudites sur les *miroirs du prince*, *l'ars regnandi* et *l'ars regendi*; l'articulation de la logique politique sur la rationalité économique; le lien entre la société civile et l'économie. On lit que l'économie, chez M., l'emporte sur la religion. N'y aurait-il pas un pluriel des religions et des corrélations entre formes politiques, économiques, religieuses, corrélations et non hiérarchie, comme l'atteste la construction de *l'Esprit des lois* (p. 147)? On ne peut se contenter de l'opposition entre les anciens et les modernes, pour interpréter un auteur qui a beaucoup étudié le moyen âge et "la façon de penser de nos pères". La réflexion comparatiste d'Alain Cambier se porte plutôt sur les échanges et la valeur symbolique de la monnaie, le rapport entre la souveraineté et le change des devises, les rapprochements avec Simmel. Les références très utiles à Mandeville, à Ferguson, sont bien dans l'esprit du temps. Mais après un propos sur "la substance éthique d'un peuple", expression hégélienne, que signifie un repli sur le subjectivisme: la civilisation serait une culture réappropriée personnellement (p. 163)?

La thèse souvent rappelée est qu'il y a chez l'homme un pouvoir de causation supérieur qui est sa prérogative (p. 166): le risque de cette affirmation est d'é luder ce qui est *l'objet* de M, la logique propre de chaque peuple, de chaque société et par conséquent les rapports *structurels* entre les différents types de lois, religieuses, politiques, économiques... Cassirer avait déjà souligné cette attention à des structures, à des systèmes, qui caractérise la méthode de M. et il avait même parlé de "types" comme Weber. Par différence, l'interprétation de M. mise en œuvre ici à propos du rapprochement entre *l'esprit d'une nation* et *l'esprit des lois* (p. 167) s'exprime ainsi: "l'esprit des lois apparaît comme le perfectionnement rationnel de l'esprit d'une nation, en le mettant en rapport avec une normativité universelle". Alain Cambier cite: "la liberté des Anglais est établie par leurs lois" (p. 169) sans considérer cette production de la liberté comme un *effet* des lois.

Alain Cambier ne s'étend pas sur ce que M. dit de l'esclavage, ni du Mexique et du Pérou et de la conquête de l'Amérique, signes de l'attention de M. à l'espace et au temps des autres cultures. Mais il montre que, contrairement à Turgot et à Condorcet, M n'est pas un théoricien du progrès. Sans s'attarder sur la polysémie du terme d'*esprit* (l'opposition de la lettre et de l'esprit, les deux sens du "spirituel", la quintessence et l'abrégé ne sont pourtant pas des expressions rares), il cite l'esprit du commerce opposé à la guerre (avec une référence à Clausewitz), y voit des analogies avec Max Weber, *l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (p. 171 et 193). D'autre part, pour ce qui est du progrès, M. suivrait-il Vico dans l'idée d'un mouvement hélicoïdal du progrès (p. 172)? La piste est évoquée.

La conclusion oppose l'esprit de modération et l'esprit d'égalité (p.180). Et l'auteur suit Pocock pour affirmer que M soutient "un humanisme civique".

Le quatrième chapitre concerne "Les avatars du sens de l'honneur". C'est ici (p. 181) qu'est enfin cité *l'Avertissement* de M. sur la vertu politique opposée à la vertu chrétienne.

Dans la recherche de la "modernité" de M., il écrit: "Avant Benjamin Constant, M. souligne le clivage entre les anciens et les modernes" (p. 183); c'est sans référence à la fameuse querelle que son ami Fontenelle avait si bien commentée. M. ferait l'éloge du libéralisme économique moderne tout en en reprenant la théorie de l'honneur qui est celle de la monarchie archaïque. Pour soutenir cette lecture, A. Cambier interprète en termes moraux la logique de l'honneur, en la suspendant à l'opinion des autres, à la différence des éducations des pères, des maîtres, du monde. C'est une théorie de l'opinion publique qui prend le relais du principe de l'honneur (p. 189). Le discours sur l'honneur se fait psychologique puis se reconstruit selon une dramatisation hégélienne: l'honneur est une ruse de la raison (pp. 190-194).

Certains textes sur l'apparence qui relèvent de la logique de la monarchie sont cités à l'appui d'une caractérisation de la société moderne dans son ensemble (pp. 195-199). L'honneur devient la réputation (référence à Locke), l'Angleterre démocratise l'honneur et la liberté d'opinion devient le ressort de la nation (p. 203); l'ouvrage hésite entre la liberté politique et la liberté civile, malgré d'heureuses formules: d'une logique de l'estimation à une éthique de l'estime. En citant pour la seconde fois le passage (XIX, 27) où, pour décrire la logique de la distribution des pouvoirs sans exhiber l'Angleterre comme paradigme, M. emploie le conditionnel, l'auteur l'interprète comme un dispositif de manipulation de l'opinion, et en déduit les conditions de la *méritocratie politique* (p. 211).

Le cinquième chapitre propose une théorie des *media-corps*. A. Cambier semble les identifier aux corps intermédiaires de M. (p. 227) et n'en viendra aux travaux de Charles Eisenmann que par la suite.

Alain Cambier examine l'Etat, distingue l'Etat et les "Etats provinciaux", y voit la concurrence entre les villes et les Etats sous l'ancien régime (p. 227). Il cite un texte sur "les prérogatives des corps ou les privilèges des villes". Il semble admettre que les corps de l'ancien régime, noblesse, parlements, clergé, villes, Etats, sont des corps intermédiaires. Mais dans le contexte de comparaison des fonctions sociales et politiques des diverses religions, ne faut-il pas distinguer la religion et le clergé? Alain Cambier cite à juste titre en note (p. 228) le dépôt des lois dans la religion du despotisme, seul frein d'un tel gouvernement.

Montesquieu critique la monarchie absolue et le pouvoir personnel qui réunit le législatif et l'exécutif entre les mêmes mains; mais est-ce pour autant la critique d'un sur-corps? Alain Cambier écrit: "La théorie des *media-corps* que développe M. a pour but fondamental de s'opposer à celle du sur-corps royal qui s'est imposée avec la monarchie absolue et qui induit nécessairement la superstition politique" (p. 229).

Suit un développement très instruit sur le moyen âge (Simon de Tournai, Vincent de Beauvais, etc.) à partir de Kantorowicz (p. 231 *circa*), sur le corps mystique du roi, et sur le double corps du Christ. Il semble qu'ensuite, Alain Cambier s'inspire plutôt des lectures de l'idéalisme allemand et de Hegel pour poser les rapports entre l'Etat et le souverain. Il examine les positions de Hobbes et de Puffendorf (pp. 234–235): puis l'opposition entre le droit naturel où le peuple est atomisé pour le contrat et une représentation organique du corps de l'Etat, dont le roi serait la tête. Avec Puffendorf et l'idée de personnalité morale, on perdrait l'organicité de l'Etat. Ainsi se renouent les deux problématiques du corps mystique et de la personne morale. Désormais privé de sacralité, le corps du roi apparaît comme la mise en abîme du corps politique qu'il représente (p. 236): la mise en scène du pouvoir s'impose dès lors, les arts et le droit contribuent à la politique de prestige de Louis XIV: M. s'emploiera à déconstruire l'imposture de la monarchie absolue contre Hobbes qui aurait, selon l'auteur, confondu les trois pouvoirs (p. 237).

M. ne se contente pas de vouloir jouer le droit contre la politique, sa préoccupation est "l'économie" de la puissance politique (*Esprit des lois*, XI, 6, cité p. 238). Alain Cambier critique la division "simpliste" des pouvoirs selon laquelle chaque pouvoir "aurait sa sphère propre, disposerait d'une fonction strictement délimitée, sans interférence possible avec les autres ...": en France cette "séparation" conduit aux droits de l'homme. En exposant les thèses de Charles Eisenmann (p. 240), Alain Cambier considère la division et la distribution qui permettent une "modération" ou une régulation des pouvoirs, les parties de l'un agissant sur les parties de l'autre.

Le vrai sens de la modération chez M., c'est la place faite aux corps intermédiaires. Ce fut le rôle de la noblesse (p. 247): Alain Cambier introduit ici l'idée d'un tiers, expression reprise plusieurs fois, ce qui prête à confusion avec le Tiers Etat là où Montesquieu compose des rapports, des proportions, un équilibre (p. 249, 251–253). Alain Cambier veut donner le rôle régulateur à une tierce puissance et non l'inscrire dans le fonctionnement d'un système.

M. livrerait donc ici la clé de sa théorie politique de la modération: les *media-corps* sont les seuls en mesure de donner du sens à la séparation entre gouvernants et gouvernés – fondamentalement inhérente à toute société politique – afin à la fois de la légitimer et de la réguler. La justification du terme de modération se fait par référence à Jean de Viterbe (cité par M. Sennelart) dans une certaine indifférence au contexte. On nous dit qu'Aron aurait finalement fait preuve de plus de sagacité qu'Althusser en discernant dans la théorie de M. la formulation du principe fondamental de toute société humaine: l'ordre social est par essence, hétérogène, et la liberté a pour condition l'équilibre des puissances (p. 250).

A. Cambier fait dans les dernières pages de son ouvrage l'hypothèse d'un quatrième pouvoir qui serait celui de la presse lorsqu'elle joue son rôle critique:

mais cette hypothèse peut-elle jouer en 1748? Peut-on déjà poser la question du *dialogue* entre l'Etat et les citoyens, bien que le débat autour de la censure soit vif? A moins qu'on ne veuille, délibérément, transposer les problématiques d'un temps dans un autre temps pour mieux l'interroger. Ce qui peut être aussi une méthode féconde.

La conclusion réaffirme l'idée qu'il y a des lois primitives, que le réalisme causal qui concerne l'empirique n'est pas incompatible avec la liberté; l'exemple particulier de l'Angleterre ne sert que d'analogon pour un nouveau type de gouvernement, un quatrième type, énigmatique et innommé (p. 257). "Entre logique d'abstraction et logique d'incarnation", on assisterait à la mise en place d'un nouvel usage, différent de l'antique, de la notion de république. Pas de *res publica* sans assemblée et débat, sans *libertas* et droit de vote (p.261); la société civile est rattachée à la formation d'une opinion publique, et à la représentation politique; "A partir de son réalisme causal ...M. a réhabilité le droit naturel classique contre le droit naturel moderne" (p. 264).

Dans cette république moderne, où s'entrelacent l'intérêt privé et l'engagement politique, l'opinion pourra promulguer des lois qui changent l'esprit des nations: c'est son "cercle vertueux"; c'est la capacité de l'individu à auto-produire l'avenir de sa société. Les lois primitives que les individus se réapproprient sont "l'aiguillon du devenir temporel de la société humaine" (p. 267).

Cet ouvrage contribuera à enrichir les débats sur les différents types d'interprétation de l'*Esprit des lois*. Il manifeste la volonté délibérée de réinscrire l'œuvre de Montesquieu dans une perspective résolument "philosophique". Quoique l'auteur de ce compte-rendu ne partage pas toutes les positions de l'auteur du livre, elle se plaît à reconnaître une lecture qui veut se dégager d'une histoire de la philosophie traditionnelle et qui cherche des références et des points d'appui conceptuels dans les études contemporaines, la phénoménologie et la philosophie analytique, auxquelles elle emprunte des concepts pour les transposer dans un autre champ. On aura compris que toutes les questions que pose cet ouvrage sont extrêmement intéressantes et stimulantes.