

L'Esprit des Lois de Montesquieu
Trimestre d'automne 1965

Deux conférences

Première Conférence, le 5 octobre 1965

Introduction générale

1/ Pourquoi s'intéresser à Montesquieu ? Aux Etats-Unis, nous nous intéressons à lui en premier lieu à cause de sa réflexion sur le fédéralisme et sur la séparation des pouvoirs. En ce qui concerne la question du fédéralisme, dans le n°IX du *Fédéraliste*, Hamilton affirme que Montesquieu avait une préférence pour un genre particulier de confédération, la confédération lycienne.

« Dans la confédération lycienne, qui rassemblait vingt-trois cités ou républiques, les plus grandes avaient trois voix au conseil commun, les moyennes en avaient deux, et les plus petites en avaient une seule. Le conseil commun avait le pouvoir de nommer tous les juges et tous les magistrats de toutes les cités. C'était certainement la forme la plus délicate d'intervention dans leur administration interne ; car s'il y a quelque chose qui semble relever exclusivement des juridictions locales, c'est bien la nomination de leurs propres magistrats. Cependant, Montesquieu, parlant de cette confédération dit : "S'il fallait donner un modèle d'une république confédérative accomplie, je prendrai la république de Lycie." » (IX, *in fine*).

Hamilton cite donc Montesquieu pour de très bonnes raisons.

En ce qui concerne maintenant la séparation des pouvoirs, le *Fédéraliste* en traite plus loin, dans les n° XLVII et suivants. Madison parle de Montesquieu en ces termes :

« L'oracle que l'on consulte et que l'on cite toujours sur ce point est le célèbre Montesquieu. S'il n'est pas l'auteur de cet inestimable précepte de la science politique, il a au moins le mérite de l'avoir exposé et recommandé le plus efficacement à l'attention du genre humain. Efforçons-nous, en premier lieu, de nous assurer de ce qu'il voulait dire.

« La Constitution Britannique était pour Montesquieu ce qu'Homère avait été pour les théoriciens de la poésie épique. Tout comme ces derniers avaient tenu l'œuvre de l'aïeule immortel pour le modèle parfait dont il fallait tirer les principes et les règles de l'art épique, et par rapport auquel il fallait juger tous les ouvrages de ce genre, ce grand penseur politique semble avoir considéré la Constitution d'Angleterre comme le modèle, ou, pour employer sa propre expression, comme le miroir de la liberté politique, et avoir donné, sous la forme de vérités élémentaires, les différents principes caractéristiques de ce système particulier. » (trad. franç., pp. 398-399)

Vous voyez ... je ne crois pas qu'aucun des auteurs des *Federalist Papers* fasse un éloge comparable d'aucun autre théoricien politique. On peut donc dire

sans crainte que Montesquieu est l'autorité par excellence pour les auteurs du *Fédéraliste*, et donc, avec des nuances, pour la constitution des Etats-Unis elle-même. Cela seul constitue une raison pour laquelle les spécialistes de science sociale américains doivent avoir au moins quelque connaissance de Montesquieu.

2/ la conception de la science politique

Il y a une autre raison, plus technique, mais non moins importante pour nous, qui sommes à notre manière des techniciens, des spécialistes. Et elle concerne la conception même de la science politique. La science politique a subi un certain nombre de transformations au cours de son existence. Et la première d'entre elles, qui n'est pas première chronologiquement, est la séparation de la science politique de la philosophie politique. Une autre, d'une certaine manière antérieure, est la distinction entre la science politique et une autre science sociale appelée la sociologie. La sociologie n'est apparue en tant que discipline distincte qu'au 19^e siècle, au début du 19^e siècle, mais la pensée qu'elle manifeste est encore antérieure. Cette pensée est que la société politique n'est qu'*une forme* de société parmi d'autres ou qu'une partie de la société, et que la société en tant que telle — le sujet de la sociologie — est plus fondamentale que la société politique.

Nous pouvons peut-être exprimer cela de la manière suivante : à un extrême, nous aurions la théorie selon laquelle la science politique en tant que telle doit nécessairement se transformer en sociologie — en « sociologie politique », et « sociologie » est le nom, et « politique » est l'adjectif qui qualifie ce nom. Et la sociologie politique signifie, si je comprends bien l'intention de ses fondateurs, l'explication *scientifique* des phénomènes politiques. Mais, et je pense que cela est particulièrement visible en droit public, les hommes qui interprètent la loi de cette manière ne donnent aucune explication scientifique. Ils veulent sans doute découvrir ce qu'est la loi, mais en se penchant sur le fait que telle justice suit invariablement une ligne, et telle autre une autre ligne, ils l'expliquent par le statut social, voire par le système digestif, ou des choses du même genre, et ils prétendent qu'il s'agit là d'une explication scientifique des phénomènes politiques. Et cela relève d'un changement plus large, que l'on peut caractériser comme la tentative de réduire le politique à l'infra-politique, ou le rationnel à l'infra-rationnel, ou l'humain à l'infra-humain ; et cela vient de très loin, et nous devrons examiner l'histoire de ce changement lorsque nous nous pencherons sur Montesquieu.

Or le titre même du livre reflète quelque chose comme cette distinction entre la science politique et la sociologie. Le titre du livre n'est pas *Les Lois* ou *Sur les Lois*, mais *Sur l'Esprit des Lois*, son sujet est quelque chose de plus fondamental que les lois, comme vous le verrez lorsque nous en viendrons à l'examen de son titre.

3/ la réflexion sur la loi avant Montesquieu

Faisons maintenant un rapide survol de la réflexion sur les lois avant Montesquieu. Nous laissons bien sûr entièrement de côté les discussions simplement juridiques, je veux dire ce que les juristes ont écrit sur les lois de tel ou tel pays ou de telle ou telle province. Quel est donc l'écrit le plus ancien que nous ayons sur les lois ?

Les Lois de Platon.

Oui, les *Lois* de Platon. Or, de quoi s'agit-il ? Je veux dire, de quoi traite cet ouvrage ?

C'est un ensemble de règles pour fonder une cité.

Oui, ou, pour être un petit peu plus fidèle au titre, un ensemble de règles pour la législation, pour un législateur qui doit fonder une nouvelle cité, et qui cherche un code de lois. L'autre grand ouvrage de Platon auquel les *Lois* sont liées est, comme vous le savez, la *République*, et le titre de la *République* est en grec *Politeia*, dont « république » n'est pas une traduction parfaitement exacte. On peut également traduire *Politeia* par « régime » et cela sous-entendait que les lois dépendent essentiellement du régime. Les lois démocratiques diffèrent des lois oligarchiques, et leur différence vient de la différence entre la démocratie et l'oligarchie. En tout cas, dans les *Lois* de Platon, le régime décrit est un régime qui n'est pas le meilleur purement et simplement. Et c'est pourquoi il a de nombreuses lois, tandis que le meilleur régime, celui de la *République*, n'en a que fort peu. Bien. Maintenant, quel est l'autre grand ouvrage sur les lois qui est parvenu jusqu'à nous, au moins en partie ?

La Constitution d'Athènes d'Aristote ?

Non. Il s'agit des *Lois* de Cicéron, un ouvrage qui est la suite d'un autre livre de lui, sa *République*. Or Cicéron examine dans ces deux ouvrages le régime de Rome, les lois romaines, en sous-entendant que le régime romain est le meilleur. En d'autres termes, en examinant les lois romaines, il examine les lois les meilleures, les lois appartenant au meilleur régime.

Un mot maintenant sur Aristote. Sa *Politique* n'est pas directement un ouvrage sur la loi. La *Politique* d'Aristote dépend de l'*Ethique*, sa doctrine des vertus et des vices, et lui est inférieure. Et cette infériorité de la politique par rapport à l'éthique est également implicite chez Platon et chez Cicéron. Les normes de la conduite vertueuse en viennent à être regardées, après Aristote, comme la « loi naturelle ». C'est en conséquence de cela, pourrait-on dire, que les considérations les plus importantes de ceux qui se penchaient sur la politique devinrent *légales*, légales, mais au sens où l'on dit que la loi naturelle est le légal, ce qui est tout sauf évident. Il est intéressant de ce point de vue que l'ouvrage politique de Thomas d'Aquin, « Sur le gouvernement des princes », ne fait pas partie de son *magnum opus*, sa *Somme de théologie*. Cependant, dans

cette *Somme*, il y a ce que l'on appelle le traité des lois, qui en constitue une partie très importante.

Et il y a une immense littérature, à la fois pré et post-thomiste, qui culmine peut-être dans le *Traité des lois et de Dieu le Législateur* de Suarez au début du 17^e siècle.

Voilà donc les ouvrages classiques qui traitent de la loi, des lois les meilleures, ou au moins de la manière dont doivent être les lois.

Dans l'ouvrage d'Hugo Grotius *Sur le droit de la guerre et de la paix*, l'auteur parle de manière critique de Bodin, un célèbre auteur politique français du 16^e siècle, en lui reprochant de n'avoir pas convenablement distingué la loi de la politique. Et cette distinction correspond à la distinction entre ce qui est juste — la loi —, et ce qui est utile ou opportun, qui est le domaine de la politique. Ce qui signifie, ce qui sous-entend, que les questions politiques *par excellence* ne sont pas des questions légales, mais des questions qui sont au-delà du légal. Grotius affirme donc encore que la loi est d'une dignité plus haute que la politique, même si en pratique, ce qui est d'une immense importance, la politique est ce qui est approprié dans la situation, et la recherche de ce qui est approprié dans la situation.

Il y a encore un autre grand ouvrage de pensée politique, de philosophie politique, c'est le premier ouvrage de Hobbes, qui s'intitule *Éléments de la loi naturelle et politique* ; ici encore, il s'agit de loi.

4/ La particularité de Montesquieu

Or, quel est le trait particulier du grand ouvrage de Montesquieu en regard de tout cela ? J'essaie ici d'exprimer plutôt l'opinion reçue que la mienne. Cet ouvrage se présente assurément dans une mesure considérable comme une explication de toutes les lois positives qu'il connaissait par des phénomènes non juridiques — c'est-à-dire que ce n'est pas le livre d'un juriste qui interprète la loi de son pays. Un juriste ne va pas au-delà de la loi de son pays, du moins n'y est-il pas obligé.

En un sens, l'ouvrage de Montesquieu a été anticipé — mais c'est une question très longue et très compliquée — par la *Nuova Scientia* de Vico, dont la dernière édition est parue en 1744, alors que le livre de Montesquieu est de 1748. On ne sait pas si Montesquieu a utilisé Vico, mais leurs entreprises ont quelque chose d'analogique. Mais l'explication de toutes les lois positives par des phénomènes non légaux est une innovation radicale de Montesquieu, et l'on ne saurait dire cela au sujet de l'œuvre de Vico. C'est ce que l'on veut dire lorsque l'on dit, comme c'est souvent le cas, que Montesquieu opère ou prépare le passage du primat de la science politique au primat de la sociologie.

Je dois mentionner au moins les titres de deux autres grands livres de Montesquieu, qui ne sont néanmoins en rien comparables à son *magnum opus*. Il s'agit d'abord des *Lettres Persanes*, qu'il écrivit dans sa relative jeunesse, un recueil de lettres tenues pour avoir été écrites par des Persans en voyage en Europe, qui s'étonnent beaucoup de la folie des institutions qu'ils y observent. C'est un livre très subtil et très bien écrit, et nous aurons à nous y référer de

temps en temps, spécialement dans la dernière partie de l'*Esprit des Lois*. Et l'autre grand ouvrage de Montesquieu est intitulé *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. C'est une réflexion sur ce qui a fait la grandeur et la décadence des Romains. Je me contenterai de ces remarques très générales.

Il y a encore une chose qu'il me faut souligner dès maintenant : *L'Esprit des Lois* est paru en 1748. Montesquieu était un Français distingué, non seulement par son esprit, mais également par sa position sociale. C'était un haut magistrat, et il était baron. En dépit de cela, il n'a pas publié son livre dans son propre pays ; il l'a publié à Genève, et même à Genève sans que son nom figure sur la page de titre ! Quelle était donc la différence la plus générale entre la France et Genève à cet égard ?

Genève était une république protestante, et la France une monarchie catholique.

Oui, c'est le premier point. Le deuxième est que la parution de l'ouvrage souleva un tollé. Il fut sévèrement attaqué. Il y eut certes beaucoup de gens pour l'admirer, mais il fut également attaqué violemment par deux partis catholiques, les jésuites et les jansénistes. Et quelques années après sa parution, le livre fut mis à l'index. Aujourd'hui Montesquieu passe, spécialement si on le compare à ceux qu'on appelait à l'époque les *philosophes*, pour un conservateur. Or je pense qu'on peut dire légitimement, nous en aurons des preuves, qu'il fut un grand novateur. On ne faisait pas alors, comme on le fait aujourd'hui, un éloge de l'innovation. Aujourd'hui, on veut toujours du nouveau. Dans le passé au contraire, l'innovation sur des questions importantes était considérée comme une chose très grave. Montesquieu partageait lui aussi cette opinion, mais il sentait néanmoins que certaines innovations étaient nécessaires, et cela a eu pour conséquence qu'il écrivit d'une manière que nous ne connaissons plus aujourd'hui. Dieu merci, nous pouvons dire tout ce que nous voulons, notre pays est un pays libre ! Et c'est vrai, non seulement des Etats-Unis, mais également de la Grande Bretagne, de l'Allemagne de l'Ouest et de la France et d'autres pays encore.

Je vais vous lire une observation faite par l'un des *philosophes* de l'époque, d'Alembert, le célèbre physicien et mathématicien. Mais ce propos est celui d'un membre de l'Académie Française parlant en tant que tel. Après la mort de Montesquieu, il fit son *Eloge*. Et dans cet éloge, il dit, entre autres :

« Nous dirons de l'obscurité qu'on peut se permettre dans un tel ouvrage, la même chose que du défaut d'ordre ».

En d'autres termes, Montesquieu aurait été obscur, et il aurait manqué d'ordre. Mais, continue d'Alembert,

« ce qui serait obscur pour les lecteurs vulgaires ne l'est pas pour ceux que l'auteur a eus en vue. D'ailleurs l'obscurité volontaire n'en est point une. Monsieur

de Montesquieu ayant à présenter des vérités importantes dont l'énoncé absolu et direct aurait pu blesser sans fruit, »

C'est-à-dire faire du mal sans faire aucun bien.

« a eu la prudence louable de les envelopper, et, par cet innocent artifice, les a voilées à ceux à qui elles seraient nuisibles, sans qu'elles fussent perdues pour les sages. »

Ainsi, Montesquieu dissimule sa pensée, il la présente d'une manière apparemment désordonnée parce que sa doctrine n'est pas, selon d'Alembert, propre à une diffusion générale. Seuls ceux que d'Alembert appelle « les sages », c'est-à-dire les hommes réfléchis, peuvent les apprécier comme il convient sans que cela leur soit nuisible.

On invoque souvent ce défaut d'ordre et l'on pourrait faire une étude utile en comparant ce que dit Sabine dans son chapitre sur Montesquieu, avec ce que dit le grand éditeur français de Montesquieu en 1875, Édouard Laboulaye, et l'on pourra alors se rendre compte que ce que d'Alembert connaissait encore, et dont Laboulaye avait encore quelque perception, a totalement disparu chez Sabine. Sabine, spécialement lorsqu'il se penche sur le premier chapitre du premier Livre — en un sens le chapitre fondamental, la définition générale de la loi —, conclut tout simplement que Montesquieu ne saurait avoir beaucoup réfléchi à ce qu'est la loi, tellement ce chapitre est confus. Le chapitre en question est très difficile, mais nous devons garder à l'esprit que nous ne pouvons pas lire Montesquieu comme nous lisons, par exemple, Lord Bertrand Russel.

Le Livre I

Après cette introduction générale, passons au livre, et voyons d'abord le titre. Le titre entier est *De l'Esprit des Lois*. Montesquieu n'était pas présomptueux au point d'écrire « L' » Esprit des Lois. Le titre complet est *De l'Esprit des Lois, ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement — les mœurs, le climat, la religion, le commerce, etc... — à quoi l'auteur a ajouté de nouvelles recherches sur les lois romaines concernant les successions, sur les lois francaises et sur les lois féodales*. Ne considérons que la première partie de ce titre : *De l'Esprit des Lois, ou du rapport que les lois doivent avoir...* Que pouvons-nous en conclure ?

Qu'il s'agit d'un livre sur la manière de légiférer.

Oui, ou pour employer un terme technique simple, que c'est un livre *normatif* : il donne des normes. La sociologie telle qu'on l'entend aujourd'hui est-elle une science normative ? Non. Alors... Gardons cela à l'esprit. Passons maintenant à l'exergue : « *Prolem sine matrem creatam* », un enfant engendré sans mère, ou produit sans mère, c'est une partie d'un vers d'Ovide. C'est une citation

énigmatique, mais une opinion courante dit que l'enfant dont Montesquieu parle ici est la liberté politique, qui fut engendrée, amenée à la lumière, sans mère, c'est-à-dire dans un pays qui ne la connaissait pas alors. Et si cette interprétation est exacte, le caractère normatif de l'ouvrage se réaffirme : il veut enseigner la liberté politique, une chose rare, au moins à cette époque, un bien très rare. Montesquieu ne se contente donc pas de décrire les faits. Mon édition est, je crois, la meilleure disponible dans la langue originale, aux éditions Guillaume Budé. La collection s'appelle « *Les textes français* » et l'éditeur, Jean Brèthe de la Gressaye, était professeur à la faculté de droit de Bordeaux. Montesquieu lui aussi était de Bordeaux. Ce qui est également important, c'est « l'Avertissement de l'auteur ». Lisons-le.

« Pour l'intelligence des quatre premiers livres de cet ouvrage, il faut observer 1° que ce que j'appelle la *vertu* dans la république est l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité. Ce n'est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne, c'est la vertu *politique* ; et celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain, comme l'*honneur* est le ressort qui fait mouvoir la monarchie. J'ai donc appelé vertu politique l'amour de la patrie et de l'égalité. J'ai eu des idées nouvelles ; il a bien fallu trouver de nouveaux mots, ou donner aux anciens de nouvelles acceptations. Ceux qui n'ont pas compris ceci m'ont fait dire des choses absurdes, et qui seraient révoltantes dans tous les pays du monde, parce que dans tous les pays du monde on veut de la morale. »

En d'autres termes, lorsque Montesquieu parle de vertu, les partisans sincères de la monarchie ont pensé qu'il entendait par là la vertu morale, et ils ont été scandalisés que Montesquieu dise que la vertu morale est le ressort du seul gouvernement républicain, et non du gouvernement monarchique. Et si, comme le dit Montesquieu, « dans tous les pays du monde, on veut de la morale », il précise qu'il ne parle pas de l'honnêteté en général, mais d'un genre particulier de vertu, la vertu politique. Bien, nous n'avons pas besoin de lire le reste, vous le lirez chez vous.

Je dois souligner encore une chose. Il dit : « Pour l'intelligence des quatre premier livres de cet ouvrage », cela signifie bien sûr également du premier. Le sujet de la vertu n'apparaît que dans le livre III, mais il est déjà présent en un sens dès le tout début, comme nous le verrons. Je n'entre pas dans la question de savoir si ceux qui ont compris Montesquieu à la manière que désapprouve Montesquieu avaient tellement tort, parce qu'il y a sur ce point une grande ambiguïté, et je crois cette ambiguïté délibérée ; ne préjugeons de rien. J'aimerais seulement souligner l'expression « vertu politique », vous rappelle-t-elle quelque chose ?

Chez Platon, la « vertu vulgaire » est également appelée « la vertu politique ».

Oui. Platon distingue entre la vertu authentique et la vertu politique, qui est une vertu d'un genre inférieur et il appelle également cette vertu vulgaire, en grec *dēmotikē*. Oui, c'est tout à fait vrai, et Montesquieu ne pouvait pas l'ignorer,

bien qu'il n'en parle jamais. Les néo-platoniciens, et également, dans une certaine mesure, la tradition chrétienne, ont repris cette distinction, Montesquieu devait le savoir. Mais en tout cas, ce qu'il dit ici dans l'*Avertissement au Lecteur*, montre qu'il s'agit d'un livre sur la politique, et non pas sur quelque chose de plus large, et c'est pourquoi le mot de vertu doit être compris en ce sens limité de vertu politique. Bien. Maintenant, nous en arrivons à la préface. Elle n'est pas très longue, peut-être pouvons-nous la lire en partie, les trois premiers paragraphes.

« Si dans le nombre infini des choses qui sont dans ce livre il y en avait quelqu'une qui, contre mon attente, pût offenser, il n'en a pas du moins qui y ait été mise avec mauvaise intention. »

Il essaie ici de donner l'impression qu'il ne peut pas imaginer que rien de ce qu'il a écrit puisse offenser, mais que certains pourraient néanmoins s'offenser à tort. Mais si ce qu'il a écrit scandalise, il ne l'a pas voulu ; il n'avait pas de mauvaise intention. Bien.

« Je n'ai point naturellement l'esprit désapprobateur. Platon remerciait le ciel de ce qu'il était né du temps de Socrate ; et moi je lui rends grâce de ce qu'il m'a fait naître dans le gouvernement où je vis, et de ce qu'il a voulu que j'obéisse à ceux qu'il m'a fait aimer. »

En d'autres termes, il peut bien y avoir offense, mais Montesquieu est un homme parfaitement correct et honnête.

« Je demande une grâce que je crains qu'on ne m'accorde pas, c'est de ne pas juger par la lecture d'un moment, d'un travail de vingt années ; ... »

C'est littéralement vrai : il y a travaillé de très nombreuses années ; ce n'est pas une exagération.

« ... d'approuver ou de condamner le livre entier, et non pas quelques phrases. Si l'on veut chercher le dessein de l'auteur, on ne le peut bien découvrir que dans le dessein de l'ouvrage. »

Oui, c'est là bien sûr une affirmation très riche de sens : « le dessein de l'auteur » et « le dessein de l'ouvrage ». Le dessein signifie également l'ordre, la disposition de l'ouvrage ; et ce dessein n'est aucunement clair, comme nous le verrons.

« 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 fantaisies. »

Nous avons ici une première petite indication de ce qu'il veut dire. Il a observé les hommes, et cela l'a conduit à voir que les lois et les mœurs, si elles sont d'une diversité infinie et si elles semblent tellement capricieuses, ne le sont pas réellement. En d'autres termes, elles peuvent être comprises, à condition que l'on ait suffisamment examiné les hommes. Quel rapport y a-t-il entre le fait d'examiner les hommes et le fait de découvrir que le caprice ne règne pas dans les organisations humaines ?

Le fait qu'il y a des lois qui sont les mêmes partout.

Mais les autres seraient encore capricieuses, ou pourraient l'être.

La nature humaine ?

Oui. Il parle de cela plus loin dans le troisième paragraphe à partir de la fin.

« Je n'ai point tiré mes principes de mes préjugés, mais de la nature des choses. »

Non, non, à partir de la fin.

« C'est en cherchant à instruire les hommes que l'on peut pratiquer cette vertu générale qui comprend l'amour de tous. L'homme, cet être flexible, se pliant dans la société aux pensées et aux impressions des autres, est également capable de connaître sa propre nature lorsqu'on la lui montre, et d'en perdre jusqu'au sentiment lorsqu'on la lui dérobe. »

C'est donc la nature humaine : en examinant et en étudiant les hommes, en comprenant la nature des hommes, nous pouvons comprendre toutes les lois, si absurdes qu'elles paraissent. C'est cela qu'il vise. Revenons maintenant au quatrième paragraphe.

« J'ai posé les principes, et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes, les histoires de toutes les nations n'en être que les suites, et chaque loi particulière liée avec une autre loi, ou dépendre d'une autre plus générale. »

Oui, si nous n'avions pas lu le paragraphe sur la nature humaine, nous ne pourrions pas comprendre cela. Il a étudié les hommes. Puis il a posé des principes. Comment les a-t-il trouvés ? Cela n'est pas précisé, mais une fois qu'il s'est élevé de ses observations concernant les hommes à leur nature, il a pu en voir les principes. Et une fois qu'il a vu ces principes, il a pu comprendre les histoires, et non seulement les lois, de *toutes* les nations.

« Quand j'ai été rappelé à l'antiquité, j'ai cherché à en prendre l'esprit pour ne pas regarder comme semblables des cas réellement différents, et ne pas manquer les différences de ceux qui paraissent semblables. »

Quel rapport cela a-t-il avec son dessein général de comprendre les principes, c'est-à-dire la nature humaine, et, à partir de là, de comprendre les lois de *toutes* les nations ? Pourquoi fait-il soudain intervenir les Anciens ? Si l'on examine plus soigneusement le paragraphe précédent, il y observe que les histoires de *toutes* les nations ne sont que les conséquences de ces principes. C'est là une affirmation très forte. Que signifie cette référence à *toutes* les nations ? nous n'avons pas de mal à comprendre cette expression, mais que vient faire cette référence à *toutes* les nations chez un écrivain du 18^e siècle, comme d'ailleurs, chez un écrivain du 17^e ou du 16^e ou du 15^e ?

Cela signifierait-il aussi l'histoire des Juifs ?

Bien sûr. Les Juifs sont réellement un cas spécial. En d'autres termes, grâce à ses principes, l'histoire juive — il parle des histoires de toutes les nations, et en passant il parle aussi des chrétiens, mais il pense ici premièrement aux Juifs — devient tout aussi compréhensible que les histoires des Grecs, des Romains ou de n'importe quel autre peuple. Et c'est là une raison pour laquelle il se réfère ici à l'antiquité. Il est très important de comprendre, de saisir l'esprit de l'antiquité parce que nous sommes, nous autres modernes, enclins à penser que les Anciens étaient tout à fait comme nous, alors qu'il y a une différence fondamentale entre les Anciens et les Modernes. Et cette différence fondamentale est la différence entre la religion révélée et l'absence de religion révélée dans l'antiquité classique.

Pourquoi mettez-vous précisément maintenant les Juifs à part ?

Parce que, s'il avait parlé, par exemple, d'une nation chrétienne, les Espagnols par exemple, alors il serait clair que l'histoire du peuple espagnol n'est que partiellement déterminée par leur religion, alors que, en ce qui concerne les Juifs, toute leur histoire est l'histoire du peuple de Dieu, que Dieu récompense ou punit. Il est donc fait allusion dès le début à la différence entre les Anciens et les Modernes et vous verrez très vite, ou au moins dès le livre III, toute l'importance de cette différence pour l'ensemble de l'ouvrage. Sautez trois paragraphes et poursuivez la lecture.

« Je n'écris point pour censurer ce qui était établi dans quelque pays que ce soit. Chaque nation trouvera ici les raisons de ses maximes ; et on en tirera naturellement cette conséquence, qu'il n'appartient de proposer des changements qu'à ceux qui sont assez heureusement nés pour pénétrer d'un coup de génie toute la constitution d'un Etat. »

Rappelez-vous qu'il avait dit auparavant qu'il n'avait pas « l'esprit désapprobateur » : il n'a pas écrit dans l'intention de critiquer quoi que ce soit d'établi. Au contraire, chaque nation apprendra de son livre les raisons pour lesquelles,

par exemple, la polygamie est une institution sensée en Inde, ou les raisons de n’importe quelle autre institution. Tout cela est très bien, mais sa remarque — « chaque nation trouvera ici les raisons de ses maximes » — est alors très étrange : si toutes les nations ont de bonnes lois comme il le dit, les meilleures possibles pour chacune, alors la science politique est strictement théorique : elle décrit leur beauté, mais elle ne saurait proposer aucun changement. Cependant, dans la deuxième moitié de ce paragraphe, il tire une conclusion un peu différente, une conclusion paradoxale : une certaine espèce d’hommes, et une seule, peut changer quoi que ce soit, ou proposer des changements. Qui sont ces hommes ? Ceux qui sont « heureusement nés », c’est-à-dire ceux qui occupent un rang suffisamment élevé dans la société. Il y a un passage analogue dans les *Méditations* de Descartes, qui affirme que seuls ceux qui sont « heureusement nés » peuvent faire des propositions de changement, de changements politiques. Mais Montesquieu ne va pas aussi loin. Il sait qu’il peut y avoir des rois et des ministres qui ne soient pas les mieux à même de proposer des changements sages, et par conséquent il dit qu’il revient à ceux qui sont assez heureusement nés, et cela, non en vertu de leurs ancêtres, pour pénétrer d’un coup de génie l’ensemble de la constitution de l’Etat, de les changer. Oui. Poursuivez.

« Il n’est pas indifférent que le peuple soit éclairé. Les préjugés des magistrats ont commencé par être les préjugés de la nation. 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 biens. On sent les abus anciens, on en voit la correction, mais on voit encore les abus de la correction même. On laisse le mal, si l’on craint le pire ; on laisse le bien, si on est en doute du mieux. On ne regarde les parties que pour juger du tout ensemble ; on examine toutes les causes pour voir les résultats. »

Qu'est-ce qui est sous-entendu ici ? Il avait en quelque sorte suggéré que toutes les lois sont bonnes, et maintenant, nous voyons que le changement est nécessaire, que des changements sont nécessaires. Et il est même nécessaire que le peuple soit *éclairé*, éclairé sur les défauts de ses lois. Poursuivez.

« Si je pouvais faire en sorte que tout le monde eût de nouvelles raisons pour aimer ses devoirs, son prince, sa patrie, ses lois ; qu'on pût mieux sentir son bonheur dans chaque pays, dans chaque gouvernement, dans chaque poste où l'on se trouve, je me croirais le plus heureux des mortels. »

Quel homme charmant ! Il veut que chacun se contente de ce qu'il a.

« Si je pouvais faire en sorte que tout le monde eût de nouvelles raisons d'aimer, par exemple, son prince ou ses lois, je me regarderais comme le plus heureux des mortels. »

Quel est le caractère de cette proposition conditionnelle ? Est-ce une condition qui est remplie ou qui peut l'être, ou est-elle totalement irréelle, une clause conditionnelle irréelle, comme on dit dans la grammaire latine ? Je suis sûr qu'elle est irréelle : si je pouvais... j'adorerais cela ; ce serait merveilleux que tous les hommes se satisfassent du régime sous lequel ils vivent. Mais cela est-il possible ? Le sous-entendu, c'est que cette étude des causes des lois, cette étude empirique, cette étude scientifique des causes des lois, entraîne nécessairement des propositions de changements dans les lois, un changement très avisé, un changement prudent, mais néanmoins un changement. En termes très simples, il serait merveilleux que toutes les lois soient bonnes partout, mais malheureusement, il y a dans le monde des lois mauvaises en des temps et des lieux différents. Est-il possible que le juste, que ce qui est juste, soit identique partout aux lois en vigueur ? Non, ce n'est pas possible. Lisons maintenant le paragraphe suivant.

« Si je pouvais faire en sorte que ceux qui commandent augmentassent leurs connaissances sur ce qu'ils doivent prescrire, et que ceux qui obéissent trouvassent un nouveau plaisir à obéir, je me croirais le plus heureux des mortels. »

C'est la même formule, la même apodose : « je me croirais le plus heureux des mortels. » Et qu'est-ce qu'il veut faire ? — s'il était possible de faire que ceux qui gouvernent augmentent leur connaissance de ce qu'ils *doivent* prescrire. Montesquieu n'essaie pas seulement d'expliquer comment il se fait que les gouvernants ordonnent telle ou telle chose, il veut les *améliorer*. En d'autres termes, il est un maître des législateurs, comme le furent tous les grands philosophes, tous les philosophes politiques du passé, il n'y a pas de doute sur ce point. Il est également un maître pour le peuple, comme nous l'avons vu, parce qu'il est nécessaire que le peuple soit d'une certaine manière « éclairé » afin que les gouvernants puissent agir d'une manière éclairée. Le paragraphe suivant.

« 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'ignore de certaines choses, mais ce qui fait qu'on s'ignore soi-même. »

Rapportons cela à l'idée générale : Montesquieu essaie d'expliquer toutes les lois de toutes les nations afin de les réduire à leurs principes, afin de les voir à la lumière de leurs causes, qui sont le climat, le commerce, etc. Mais il y a encore un autre genre de cause. On peut formuler la thèse générale de Montesquieu de la manière suivante : il faut que les lois soient *appropriées* au peuple pour lequel elles sont faites. S'il en est ainsi, il y aura une diversité infinie de lois bonnes ou de lois les meilleures : les meilleures pour les Anglais ; les meilleures pour les Français ; les meilleures pour les Eskimos, etc. Il est clair que c'est à cela qu'il pense. Il serait alors possible qu'il y ait autant de très bonnes lois qu'il y a de peuples ou d'époques. Mais toutes les lois seront-elles adaptées à tel peuple ou à telle époque ? Toutes les lois ne sont-elles pas

déterminées par des causes comme le climat, ou comme la manière dont les hommes trouvent leur subsistance — la chasse ou quoi que ce soit d'autre ? La chasse, ou le climat, engendre un genre particulier de loi. Mais, pour qu'il y ait une loi sur la chasse, il faut que le législateur se penche sur la chasse. Et il se peut que le législateur soit stupide, ou pour employer une expression plus générale, plus pertinente, il peut être plein de préjugés, d'erreurs et d'ignorance. De sorte que les erreurs et l'ignorance sont une partie non négligeable des causes des lois, et par conséquent elles doivent être envisagées d'un point de vue strictement causal, et elles doivent être considérées du point de vue de la nature humaine, afin d'améliorer ces lois.

On ne peut changer les causes comme le climat, selon Montesquieu, mais on peut changer les causes qui sont dans les esprits des législateurs en les éclairant, et c'est ce qu'il se propose de faire dans cet ouvrage. Il est donc très clair qu'il s'agit d'un livre *normatif*. En essayant de formuler cela de manière très générale, comment concilier cet aspect normatif avec la notion d'une explication causale au sens que cette expression a ordinairement aujourd'hui ? Montesquieu se soucie des *bonnes* lois, c'est-à-dire des lois les meilleures possibles dans les circonstances. Par conséquent, il s'engage dans une étude des causes de toutes les lois, à savoir dans l'étude des conditions de toutes les lois. Et, s'il connaît les conditions de toutes les genres de lois, il connaîtra également les conditions des meilleures lois possibles, je veux dire des meilleures lois que l'on ne peut espérer, disons, au Groenland, mais que l'on peut espérer peut-être voir en France. Nous pouvons donc dire qu'au lieu de partir de la fin, de la fin à rechercher, disons, du plus haut développement de l'homme, ou de quoi que ce soit d'autre, il part des conditions, des conditions de tous les genres de lois et, s'il en tire une connaissance universelle, il aura bien entendu aussi une connaissance des conditions des lois les meilleures. Je pense que tels sont les points principaux. Quelqu'un a levé la main ?

Il acquiert la connaissance des lois les meilleures, mais pas de la même manière, je suppose, que la connaissance des conditions des lois.

Oui, cela, nous ne le savons pas encore. Le seul point que nous devons préciser et qui apparaît maintenant avec une clarté parfaite, c'est que cet ouvrage de philosophie politique est un ouvrage normatif, comme l'étaient tous les grands ouvrages de philosophie politique. Mais il diffère des autres ouvrages normatifs écrits avant lui, pas seulement de ceux de Platon et d'Aristote, mais également de ceux de Hobbes et de Locke, et il nous faudra peu à peu découvrir quelle est cette différence particulière. Oui ?

Comment interpréteriez-vous la première des trois propositions conditionnelles où il dit « si je pouvais faire en sorte que tout le monde eût de nouvelles raisons pour aimer ses devoirs, son prince, sa patrie, ses lois » ? N'est-ce pas ici presque une justification de ce qui est, du statu quo ?

Si quelqu'un disait : « le combat que je mène est un combat difficile, presque sans espoir », doit-il pour autant renoncer ? Si le combat dans lequel cet homme est engagé, a en lui-même un sens, il devra mener ce combat jusqu'au bout. Il est assurément très douteux qu'il trouve des législateurs disposés à l'écouter, mais ce n'est pas impossible. Il y a peut-être quelque part un prince ou un magistrat ou un peuple souverain qui l'écouterait, cela peut bien arriver, qui sait ? Mais il n'y a aucune garantie de succès, il n'y a pas de certitude, il ne compte sur aucun sens de l'histoire ou sur aucune vague qui nous porterait vers le futur, ni sur quoi que ce soit du même genre.

Non, non. Ce que je voulais dire par ma question, ce n'est pas qu'il dit : je veux donner de nouvelles lois afin que les gens soient heureux de ces nouveautés ; mais qu'il veut leur donner de nouvelles raisons de se contenter de ce qu'ils ont.

Oh non. Il veut conseiller les princes ; il ne le dit pas explicitement, mais quand il dit : « si je pouvais faire en sorte que ceux qui commandent augmentassent leurs connaissances sur ce qu'ils doivent prescrire », il ne veut certainement pas dire qu'il dira au roi de France ce qu'il doit faire, mais si ce roi pouvait, ou si ses ministres pouvaient, comprendre ce qu'il dit, ils verraient que la politique qu'ils mènent est erronée.

Je parle du paragraphe précédent. C'est de celui-là que je parle.

Non, c'est... oui, bon, non, c'est clairement une condition totalement irréelle. C'est impossible. Ce serait merveilleux si toutes les nations du monde vivant sous les lois les plus différentes à tous égards s'en contentaient. [interruption pour changement de bande, l'enregistrement reprend au milieu d'une phrase de Strauss] ... non, il veut dire que c'est bien malheureux, mais il y aura peut-être des défauts dans certaines lois ici ou là. Pour vous donner une autre expression ironique de la même difficulté, son compatriote Descartes dit d'une certaine manière, dans le *Discours de la Méthode*, j'exagère exprès : « J'ai toujours été bon garçon, j'ai toujours voulu répéter exactement ce que me disaient mes maîtres ; mais malheureusement, mes maîtres n'ont plus été d'accord entre eux. Que pouvais-je faire ? Il m'a fallu prendre la peine de penser par moi-même. » Il y a quelque chose de ce genre ici... c'est assurément une très belle chose que de n'avoir rien à redire à ce qui se passe sur la terre ; il y a une attitude facile... qu'on illustre par le groupe des trois singes, dont l'un se bouche les yeux, l'autre les oreilles et le troisième se ferme la bouche : il suffit de ne pas voir le mal, de ne pas l'entendre, de ne pas le dire, pour être heureux. C'est bien gentil, mais malheureusement ce n'est pas possible sur le long terme. On peut s'y conformer quelquefois, mais on ne le peut pas toujours. Essayez. Ce n'est pas possible. En d'autres termes, ce que nous percevons dans la préface des intentions non normatives de Montesquieu n'a rien à voir avec la sociologie, mais relève seulement d'une espèce de philanthropie touchante : l'amour des êtres humains, ne blesser personne, etc. Rien de plus.

Nous arriverons bientôt à la question de la sociologie, non dans la préface, mais, et c'est assez intéressant, à la fin du premier chapitre, ou plutôt à la fin du Premier Livre. Bien. Commençons maintenant, au moins pour ne pas avoir trop à faire la prochaine fois, au début du Premier Livre. Pour comprendre le Premier Livre, il nous faut garder à l'esprit ce que nous avons entendu de la bouche même de Montesquieu : le Livre Premier traite de la vertu, comme les trois Livres suivants. C'est de la vertu politique qu'il s'agit. Commençons donc... le Premier Livre traite des lois en général, comme il convient à un ouvrage portant sur les lois. Et le premier chapitre est le chapitre le plus général de ce Livre général : « Des lois, dans le rapport qu'elles ont avec les divers êtres ».

Maintenant la première, la toute première phrase :

« Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ; et, en ce sens, tous les êtres ont leurs lois, la divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, l'homme a ses lois. »

Examinons la définition générale des lois, qui est en fait très obscure, et qui s'applique à tous les êtres, et non seulement à ce que nous appelons ordinairement lois : « les lois sont les rapport nécessaires qui dérivent de la nature des choses ». Assurément, un décret arbitraire n'est pas une loi.

Maintenant, pour vous aider un peu à vous repérer, je vais faire comme j'ai fait souvent : opposer deux définitions de la loi dans leur signification la plus large. Je prends la première chez Richard Hooker dans son ouvrage *Des lois de la République ecclésiastique*, vers le début du premier livre, dans l'édition *Everyman's Library* à la page 150 :

« All things that are have some operation not violent or casual. Neither does anything ever begin to exercise the same, without some fore-conceived end for which it works. » [« Toutes les choses qui sont ont une opération qui n'est ni violente ni de hasard. Aucune ne commence à exercer cette opération sans une *fin* préalable vers laquelle elle tend. »]

Il dit bien « Aucune ».

« And the end which it works for is not obtained unless the work be also fit to obtain it by. For unto every end every operation will not serve. That which doth assign unto each thing the kind, that which doth moderate the force and power, that which doth appoint the form and measure, of working, the same we term a Law. » [« Et la fin vers laquelle elle tend n'est atteinte que lorsque l'opération est appropriée à cette fin. Car n'importe quelle opération ne convient pas à n'importe quelle fin. Nous appelons une *Loi* ce qui attribue à chaque chose son genre, ce qui mesure la force et la puissance, ce qui détermine la forme et la quantité de travail. »]

Qu'est-ce qu'une loi ici ? Ce qui détermine la forme et la quantité de travail conduisant à une *fin*. Quel exemple simple en donner ? La société, le fait de

vivre en société serait impossible, ne serait pas une fin, si chacun pouvait blesser, tuer, faire du mal à n'importe qui n'importe quand ; par conséquent, la loi, la règle « tu ne tueras point » est une loi. Une loi détermine une action qui vise à une fin. Et cela vaut, selon Hooker, pour tous les êtres. Par conséquent, il y a également une loi divine, une loi à laquelle Dieu lui-même obéit, si l'on peut ainsi parler. Même les choses inanimées ont des lois. Voilà une définition de la loi.

Maintenant vous voyez que telle n'est pas l'opinion de Montesquieu. Il ne fait aucune référence aux fins. Il ne parle que des « rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ».

Voici maintenant une autre définition de la loi, qui fut donnée après la rupture, et vous verrez bientôt ce que j'entends par là. Elle se trouve dans le *Traité Théologico-politique* de Spinoza, au début du chapitre 4 :

« Le mot loi pris absolument signifie ce en fonction de quoi chaque individu, ou tous, ou certains individus de la même espèce, agissent d'une seule et même manière précise et déterminée. Et cela dépend soit de la nécessité de la nature, soit de la volonté arbitraire des hommes. La loi qui dépend de la nécessité de la nature est celle qui suit nécessairement de la nature même ou de la définition de cette chose ; et l'autre dépend bien sûr des dispositions humaines. »

Et Spinoza donne ensuite comme exemple que tous les corps, lorsqu'ils rencontrent des corps plus petits, perdent autant de leur mouvement qu'ils en communiquent aux autres. C'est là une loi universelle de tous les corps, qui suit de la nécessité de la nature. Et de la même manière, l'homme, lorsqu'il se souvient d'une chose, se souvient immédiatement de quelque chose de semblable qu'il a perçu en même temps que la première, c'est là une loi qui suit nécessairement de la nature humaine. Cette définition de la loi a été publiée en 1670 ; le livre de Hooker a été publié à la fin du 16^e siècle, je ne connais pas la date exacte. Que s'est-il passé entre-temps ?

On a oublié les fins.

La nouvelle science naturelle, Galilée, si vous voulez y mettre un nom. Or que fait Montesquieu en ce qui concerne la loi ? De qui est-il le plus proche, de Hooker ou de Spinoza ?

De Spinoza.

De Spinoza. Oui. Mais Montesquieu ne dit pas exactement la même chose que Spinoza. Montesquieu ne dit pas comme lui que les lois sont les « conséquences nécessaires de la nature des choses » ; il dit qu'elles sont les « rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ». Pourquoi cette modification ? C'est la première question. En d'autres termes, prenons un exemple, qui reviendra lorsque nous examinerons le premier chapitre. Le rapport du rayon à la périphérie d'un cercle suit nécessairement de la nature du cercle ou

de sa définition. Mais pourquoi Montesquieu parle-t-il de *rapports* ? Pourquoi devrions-nous parler de rapports ? Spinoza ne parle pas de rapports. Pourquoi devrions-nous parler de rapports ? Telle est la question. Et vous voyez, « rapports » est un mot clé de l'ensemble du chapitre. Oui ?

Cela est-il lié au fait qu'il tente ensuite d'associer ce mot au climat et à la température ?

Oui, ce sont là également des rapports. Mais nous ne sommes pas encore ici devant les lois humaines, nous ne sommes pas encore parvenus aux lois humaines, ou aux lois en vigueur seulement pour les hommes. Il s'agit de la loi en son sens le plus étendu, ou, comme le dit Spinoza, de la loi prise absolument, *absolute sumptum*. Si Montesquieu avait dit que les lois découlent strictement de la nature des choses, il n'aurait fait que répéter Spinoza. Mais il ne le fait pas. Et pourquoi ? Oui ?

Je suis peut-être dans la confusion, mais « rapports » me fait penser à des choses très différentes, sans liaison substantielle claire entre elles...

Ce n'est pas nécessairement vrai, il y a bien un rapport substantiel entre le rayon et la circonférence d'un cercle qu'une belle formule exprime.

Mais vous ne pouvez avoir un cercle sans rayons, l'un ne va pas sans l'autre.

Oui, assurément, parce qu'il y a un « rapport » nécessaire entre eux. Je veux dire, si vous dites qu'un cercle est une figure dont chaque point est équidistant du centre, c'est là une définition. Alors il y a un rapport strict entre la circonférence et le rayon, strictement $\square R^2$, c'est clair, et c'est cela que voulait dire Spinoza. Mais que veut dire Montesquieu ?

Passons au deuxième paragraphe. Voulez-vous le lire ?

« Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde, ont dit une grande absurdité : car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents ? »

Maintenant, qui a proféré cette absurdité ?

Les partisans d'un déterminisme absolu ?

Oui, mais des noms, des noms.

Démocrite ?

Oui, mais il y a des raisons... Dans les notes de mon édition, il y a une citation d'un autre écrit de Montesquieu. L'homme qui était le plus célèbre à penser ainsi était Spinoza. L'éditeur dit : « Montesquieu vise ici le philosophe

hollandais Spinoza, l'auteur du *traité théologico-politique*. » Et il le prouve par une référence à un écrit de Montesquieu, *La Défense de l'Esprit des Lois* que Montesquieu a écrit pour répondre aux critiques de son livre. Il n'y a donc pas de doute que celui qui a parlé d'*une fatalité aventure* est Spinoza, quelle que soit la préhistoire de cette opinion. Il aurait également pu dire Hobbes, mais cela n'est pas dit aussi clairement et aussi brutalement chez Hobbes que chez Spinoza.

Restons-en là. Il commence donc par une définition de la loi qui ressemble davantage à la définition de Spinoza qu'à celle de Hooker, et je n'évoque pas ici Spinoza et Hooker en tant qu'individus, mais en tant que représentants l'un de l'opinion traditionnelle et l'autre de l'opinion moderne. Et ici, il manifeste une certaine inclination pour l'opinion spinoziste, mais il est clair que Spinoza est totalement inacceptable, et par conséquent Montesquieu modifie la définition de la loi que donne Spinoza. Et il nous faudra voir plus tard quelles en sont les conséquences. Mais Montesquieu revient-il à l'opinion orthodoxe, théiste, ou peut-être même déiste du 18^e siècle ? Il nous faudra voir cela. Alors je vous dis, j'espère, à mardi prochain.

Deuxième conférence, le 7 octobre 1965

Il nous faut passer immédiatement au livre I. Mais je dois vous rappeler le point principal que nous avons examiné la dernière fois. Il y a une opinion, très courante, pas entièrement dépourvue de fondement, selon laquelle Montesquieu a anticipé la *sociologie*, ou qu'il est en un sens un *sociologue*. Or nous avons vu que la première impression que nous avons en lisant la préface est que la science politique de Montesquieu — quelle que soit la manière dont on la caractérise — est une science politique *normative* ; en ce sens, elle ne se distingue pas de toute la science politique qui l'a précédé. Mais Montesquieu s'intéresse aux causes de *toutes* les lois. Or ces deux choses vont-elles ensemble, le caractère *normatif* et le souci des causes de *toutes* les lois ? Montesquieu soutient que les lois doivent différer selon les lieux et les temps en fonction des différences de climat, du commerce, de la religion etc. Il se soucie des lois *bonnes*, mais les bonnes lois n'existent pas dans l'absolu. Les lois bonnes pour le Groenland ne sont pas bonnes pour l'Italie du sud. C'est là une formule que nous pouvons accepter. Mais peut-on s'en contenter ? Peut-on se contenter de dire que Montesquieu présente ici les lois les meilleures pour toute société présente ou passée ? Et qu'il ne fait rien d'autre ? Quelle est la difficulté ?

Les critères qui nous permettent de dire que telles lois sont les meilleures pour cette société semblent également faire signe vers les lois les meilleures purement et simplement.

Il dit qu'une loi est bonne pour tel climat, pour une nation de marins par exemple, que voulez-vous de plus ?

La bonté d'une loi dépend d'autre chose, je veux dire, elle dépend, soit de la liberté, soit d'une plus grande stabilité, ou de critères semblables.

D'accord.

Mais il me semble que ce qui fait signe vers la bonté des lois du Groenland et des lois de Naples permettrait de poser la question : « Où aimerais-je mieux vivre, au Groenland ou à Naples ? »

C'est exact, oui, c'est très important.

Il y a encore toutes les choses dont il parle... il dit que pour un Etat commercial, il faut un certain type de lois ; mais à nouveau, il y a la décision qui en fait ou non un Etat commercial, et cela, le législateur peut le modifier.

Oui, la chose la plus simple consisterait à dire ceci : Que seraient des lois bonnes dans tous les cas ? Celles qui assurent le bonheur du peuple. Et par conséquent, il y aurait ici un élément commun, le bonheur. Mais pour rester un petit peu plus près de ce que nous apprenons de Montesquieu lui-même, nous avons lu l'exergue. Elle semble indiquer que ce qui l'intéresse est la liberté politique. Et il est manifeste que toutes les lois ne conduisent pas à la liberté, et même que toutes les lois *bonnes* ne conduisent pas à la liberté. S'il s'agit d'un pays qui est totalement impropre à la liberté, les lois bonnes sont nécessairement mauvaises pour la liberté. En termes plus simples, il faut poser la question des *niveaux* des différentes lois bonnes. Il y a des lois bonnes, mais en fait il y a de nombreux niveaux de lois bonnes ; par exemple, quelles sont les lois les meilleures pour l'Angleterre ?

Qui a dit que la question des lois les meilleures absolument n'a pas de sens ?

Heidegger.

Oui, Heidegger. Les meilleures lois pour une tribu Eskimos peuvent ne pas convenir à un autre peuple... ce qui conduit à se demander s'il vaut mieux être un Eskimo qu'un Anglais. Je parle ici du point de vue de Montesquieu. Il faut donc un critère absolu en plus du critère relatif touchant ce qui est bon pour cette société particulière. Et la question est la suivante : Quel est le critère absolu pour Montesquieu, comment y parvient-il, comment l'établit-il ? Nous devrons garder cette question à l'esprit tout au long de notre lecture et nous nous en ferons une idée un peu plus claire lorsque nous en viendrons au chapitre sur la loi naturelle. Par définition, la loi naturelle vise à être universellement valable.

Nous avons commencé à étudier le premier chapitre, et nous y avons trouvé sa définition générale des lois : *les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses*. Or c'est là une définition très étrange. Quel est le but de Montesquieu ? Lorsque l'on revient à la fin de ce chapitre, on voit qu'il y parle des rapports nécessaires des lois au climat et aux choses semblables. Plus précisément, il parle des rapports nécessaires des lois *bonnes* au climat et aux choses semblables. Cela sous-entend que bon nombre de lois réelles sont bonnes, mais que la considération principale est le rapport *nécessaire* aux bonnes lois. Mais parler des rapports nécessaires des lois à des choses comme le climat est tout autre chose que dire que les lois *elles-mêmes* sont des rapports nécessaires. On ne peut pas dire qu'une loi est un rapport nécessaire ; on peut bien tergiverser pour défendre cette définition, cela n'a pas de sens. Les lois qu'il recherche, les lois auxquelles il s'intéresse, les rapports nécessaires des lois, des lois bonnes, au climat et aux choses semblables sont donc *des lois gouvernant les lois* ; et ces lois gouvernant les lois sont des rapports nécessaires, je veux dire que les lois gouvernant les lois sont les rapports nécessaires, par exemple, les rapports nécessaires entre les lois et le climat, la religion, le commerce et les choses semblables.

C'est là une pensée très simple, mais je ne l'ai peut-être pas exprimée assez simplement. Je recommence. Il y a les lois au sens ordinaire, et elles peuvent être bonnes. Et cependant, qu'elles le soient ou non, elles ont des rapports nécessaires à autre chose, le climat et les choses semblables. Or, ce à quoi s'intéresse Montesquieu, ce ne sont pas tellement les lois en tant que telles que les rapports nécessaires qu'elles ont avec le climat et les choses semblables. Et ces rapports nécessaires *qui gouvernent* les lois, sont des lois *en un sens plus élevé*, par exemple les lois sociologiques concernant les lois au sens ordinaire. Dans la mesure où les lois qui gouvernent les lois peuvent être confondues avec les lois en un sens plus ordinaire, nous avons besoin d'une meilleure explication de sa définition générale.

J'ai souligné la dernière fois qu'il y a un lien entre la définition générale de Montesquieu et les définitions semblables à celle que donne Spinoza dans le *Traité théologico-politique* au début du chapitre 4. Et j'ai dit que pour Spinoza, la loi au sens absolu, sans aucune condition, signifie ce conformément à quoi chaque individu, ou tous les individus ou certains individus de la même espèce agissent d'une seule et même manière précise et déterminée, et cette loi dépend de la nécessité, soit de la nécessité de la nature, soit de la volonté arbitraire des hommes. Ne nous intéressons maintenant qu'à la loi qui dépend de la nécessité de la nature. La loi qui dépend de la nécessité de la nature est celle qui suit nécessairement de la nature même de la chose ou de sa définition. C'est là, pouvons-nous dire, le point de départ de Montesquieu. Les lois sont nécessaires, les lois au sens le plus sérieux sont des conséquences nécessaires de la nature d'une chose, ainsi les lois touchant les animaux sont des lois qui suivent nécessairement de la nature ou de la définition des animaux. C'est ce que dit Spinoza : les lois sont des conséquences nécessaires. Montesquieu modifie cela, il dit que les lois sont des « rapports nécessaires ». Pourquoi ce changement ?

Dans le paragraphe suivant, dans le deuxième paragraphe, Montesquieu parle de ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tout ce que nous voyons dans le monde ;

« [ils] ont dit une grande absurdité ; car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents ? »

Il désigne ainsi Spinoza. Pourquoi donc cette sortie soudaine contre Spinoza sur ce point particulier ? Et Spinoza a-t-il dit qu'une « fatalité aveugle » a produit tout ce que nous voyons ? Qu'est-ce que Spinoza a dit, quel est l'enseignement que vous trouvez lorsque vous ouvrez ses livres ? Quelle est la cause de tout selon Spinoza ? Comment la nomme-t-il ? Dieu ! Dieu ! Pas une « nécessité aveugle » ! Spinoza dit que le monde est une *conséquence* nécessaire de Dieu. Pour Montesquieu, c'est inacceptable, et par conséquent, il dit, ou s'efforce de dire, comme nous le verrons, que le monde n'est pas une conséquence nécessaire de Dieu, mais que Dieu a des *rapports* nécessaires au

monde. Mais, peut-on dire que Dieu a des rapports nécessaires au monde ? La création n'est-elle pas un acte entièrement libre ?

Que peut-on dire sur ce point ? que Dieu a créé le monde librement, mais pas de manière aveugle. Avant de le créer, si l'on peut ainsi parler, il a eu la vision de ce qu'il allait créer. Et pour développer un peu, il a vu devant lui une diversité infinie de mondes possibles, et ces mondes possibles sont aussi anciens que Dieu lui-même. Par conséquent, il y a des rapports nécessaires entre Dieu et les mondes possibles, des rapports nécessaires aussi anciens que Dieu même. Et la question est de savoir comment Dieu a choisi le monde singulier qu'il a choisi. A-t-il joué à pile ou face ? Je veux dire, est-ce là un choix arbitraire ? Cette question était très discutée à l'époque de Montesquieu : un philosophe nommé Leibniz a dit que Dieu a choisi le meilleur de tous les mondes possibles, parce qu'agir autrement aurait été indigne de sa perfection, aurait été un acte dépourvu de sagesse, et donc mauvais. Par conséquent, Dieu a été en un sens contraint de choisir ce monde, et il faut donc que ce monde soit, en tant que créé par Dieu, le meilleur de tous les mondes possibles. Tel est l'arrière-plan du chapitre premier, comme nous le verrons de mieux en mieux à mesure que nous avancerons. Après avoir montré l'absurdité des hommes grossiers — des spinozistes grossiers et vulgaires — qui disent qu'une fatalité aveugle a produit les êtres intelligents, il affirme que le monde qui inclut des êtres intelligents a été créé par un être *qui voit*, et non par un aveugle. Le troisième paragraphe maintenant.

« Il y a donc une raison primitive ; et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux. »

Oui, il y a donc une raison primitive, primitive, bien sûr, au sens originel de la raison originelle qui est cause de tout le reste. Ici, il parle de nouveau des lois, mais il ne dit pas encore qu'elles sont nécessaires. C'est là une concession qu'il fait aux théistes. Il ne parle même pas de Dieu explicitement. Il y a une raison primitive, originelle qui est à l'origine de tout, et cette raison primitive a des rapports avec le reste du monde, le reste du monde créé, et aussi aux lois, mais il ne qualifie pas ces rapports de nécessaires ; il s'arrête, il fait une certaine concession provisoire. Oui ?

Mais il dit que les lois sont les rapports entre cette raison primitive et les différents êtres, et entre ces êtres eux-mêmes. On peut donc présumer que même sans cette raison primitive il y aurait des lois qui relieraient les différentes choses entre elles.

Non, ces choses ne seraient tout simplement pas si elles n'avaient pas été créées. Poursuivons maintenant. Il parle à nouveau de Dieu dans le paragraphe suivant.

« Dieu a du rapport avec l'univers, comme créateur et comme conservateur ; les lois selon lesquelles il a créé sont celles selon lesquelles il conserve :

il agit selon ces règles, parce qu'il les connaît ; il les connaît, parce qu'il les a faites ; il les a faites, parce qu'elles ont du rapport avec sa sagesse et sa puissance. »

On voit bien ici que c'est la création qui est examinée ici, elle est même explicitement mentionnée. Dieu n'agit pas de manière arbitraire : Dieu agit selon des règles ; et Il agit selon les règles parce qu'Il les connaît. Mais ces règles sont-elles pour ainsi dire des Idées platoniciennes, supérieures à Dieu ? Non. Elles ont été *faites* par Dieu. Dieu les connaît parce qu'Il les a faites ; il aurait pu en faire de très différentes. Il aurait pu faire n'importe quelles règles. Est-ce vrai ? Non. Il ne fait que des règles qui ont des *rapports* à Sa sagesse et à Sa puissance. Ainsi l'acte créateur de Dieu n'est pas arbitraire ; on peut dire que cet acte est libre, mais dans les limites indiquées. La création de Dieu n'est pas nécessaire, mais Dieu agit nécessairement en se conformant à Sa sagesse et à Sa puissance. Sa toute-puissance est limitée par Sa sagesse. Et cela va dans le sens de l'argumentation de Leibniz : Dieu devait choisir le monde le meilleur possible. Dans le grand ouvrage théologique de Leibniz, la *Théodicée*, au paragraphe 7, vous trouverez la remarque suivante : « Ce rapport d'une substance existante » — c'est-à-dire Dieu — « à de simples possibilités » — les différents mondes, les différents systèmes — « est antérieur à la création de ces simples possibilités. » L'une de ces possibilités devient réelle du fait qu'elle est choisie, mais ici Leibniz parle également du rapport de Dieu à autre chose. Poursuivons maintenant.

« Comme nous voyons que le monde, formé par le mouvement de la matière, et privé d'intelligence, subsiste toujours, il faut que ses mouvements aient des lois invariables ; et, si l'on pouvait imaginer un autre monde que celui-ci, il aurait des règles constantes, ou il serait détruit. »

Il semble donc parler maintenant entièrement du monde créé, de ce que l'on peut appeler l'univers matériel ; et il ne parle pas ici d'un dieu. Mais lisons le paragraphe suivant.

« Ainsi la création, qui paraît être un acte arbitraire, suppose des règles aussi invariables que la fatalité des athées. Il serait absurde de dire que le créateur, sans ces règles, pourrait gouverner le monde, puisque le monde ne subsisterait pas sans elles. »

Arrêtons-nous là. Les lois de la matière sont des rapports nécessaires entre Dieu et la nature, qui guident la création de Dieu et sa conservation. La création n'est pas nécessaire, mais si elle a lieu, elle suit certaines règles. C'est un point important. Mais le point-clé est qu'une fois accordé que la création est un acte libre, cet acte presuppose des règles aussi invariables que la fatalité que presupposent les athées. L'ensemble de la compréhension de l'univers matériel n'est pas affecté par la différence entre l'athéisme et le théisme, comme c'est évident pour la science moderne aujourd'hui. Ce n'était pas aussi clair au 18^e siècle. Lisons le paragraphe suivant.

« Ces règles sont un rapport constamment établi. Entre un corps mu et un autre corps mu, c'est suivant les rapports de la masse et de la vitesse que tous les mouvements sont reçus, augmentés, diminués, perdus ; chaque diversité est *uniformité*, chaque changement est *constance*. »

Dit-il que ces rapports sont des rapports nécessaires ? Il ne le dit pas ici ; il s'agit bien sûr les lois du mouvement, les lois newtoniennes. Ce sont des rapports constamment établis oui, mais que signifie ici « rapport » ? Le « rapport » lui-même n'est pas la loi, mais il y a une loi qui gouverne les rapports entre un corps mu et un autre. Vous voyez ? Mais il ne parle plus de « rapports nécessaires »... ce n'est pas une concession à l'opinion théiste selon laquelle la création est libre, est un acte libre de Dieu, mais une prise en compte du fait que les lois du mouvement n'ont pas la nécessité des propositions géométriques. Si l'on prend les lois du mouvement, il n'y a pas de contradiction interne à dire que ces rapports soient autres, mais si l'on disait que la circonference d'un cercle pourrait être $4r\sqrt{2}$, cela conduirait à une contradiction. Prenons le paragraphe suivant.

« Les êtres particuliers intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites : mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites. Avant qu'il y eût des êtres intelligents, ils étaient possibles ; ils avaient donc des rapports possibles, et par conséquent des lois possibles. Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux. »

Ici, il ne parle pas de « rapports nécessaires », comme nous l'avons vu. Il parle de rapports entre êtres intelligents ; mais il s'intéresse au plus haut point aux rapports possibles entre eux. Or « rapports possibles » signifie ici possibles en tant qu'opposés à réels. Vous pouvez par conséquent dire également que les rapports possibles sont des rapports essentiels. Et il y a en particulier des rapports possibles de justice. Et ces rapports possibles de justice sont comparables à la nécessité mathématique. Il n'est pas besoin de tracer un cercle, il n'est pas besoin qu'il y ait aucun cercle au monde pour que la loi soit valide, pour que les propositions touchant le cercle soient valides. Les mathématiques traitent de choses possibles, et de la même manière, tout comme il peut y avoir des cercles possibles, il peut exister des êtres humains possibles, des rapports possibles entre les êtres humains et par conséquent également des règles de justice possibles. Oui ?

Cette comparaison signifie-t-elle que la justice est simplement une construction arbitraire, une question de définition ?

Non, il prend très au sérieux les mathématiques. Ces rapports sont nécessaires, on ne peut pas définir la justice par une définition arbitraire, les mots peuvent

changer, comme on peut appeler un cercle comme on veut, cela ne changera rien ; votre définition sera toujours \square r2.

Le même étudiant : Mais ce n'est pas là un argument en faveur de la justice, qu'il faut que la société soit juste.

Jusqu'à présent, vous n'avez aucune raison d'en douter. N'est-il pas vrai qu'avant qu'il y eût des hommes, ils étaient possibles ? Et donc les rapports entre les hommes étaient également possibles et donc des rapports justes entre eux étaient également possibles. C'est la même raison qui rend la doctrine de Platon, sa doctrine des idées, tellement crédible pour certains : il se soucie des mathématiques d'un côté et de la justice de l'autre. Les objets mathématiques ne sont jamais sensibles. Le dessin d'un cercle n'est pas un cercle, mais une approximation du cercle essentiel. De même, aucune action juste, aucune institution juste ou intention juste des hommes n'est parfaitement juste. Donc, dans les questions mathématiques comme dans les questions morales, la vérité n'est pas réellement présente, elle est au-delà du sensible. C'est cela qu'il veut dire. Lisons maintenant la suite.

« Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit : comme par exemple, que, supposé qu'il y eût des sociétés d'hommes, il serait juste de se conformer à leurs lois ; que, s'il y avait des êtres intelligents qui eussent reçu quelque bienfait d'un autre être, ils devraient en avoir de la reconnaissance ; que, si un être intelligent avait créé un être intelligent, le créé devrait rester dans la dépendance qu'il a eue dès son origine ; qu'un être intelligent qui a fait du mal à un être intelligent mérite de recevoir le même mal ; et ainsi du reste. »

Vous voyez qu'il apporte ici une précision : on peut qualifier aussi ces rapports possibles de rapports hypothétiques. S'il existait un cercle, il *aurait* ces propriétés ; s'il existait des rapports justes entre les hommes, ils *auraient* tel caractère. On peut également parler de nécessités contingentes. Il n'a rien dit d'une telle contingence lorsqu'il avait parlé des lois du mouvement, comme vous pouvez l'avoir remarqué. Il y a des rapports d'équité antérieurs à la loi positive, et c'est ce que désigne ordinairement l'expression de loi naturelle, mais Montesquieu s'en écarte un petit peu en disant que la loi positive « établit » ces rapports. S'il y a une loi naturelle, pourquoi la loi positive devrait-elle établir ces rapports ? On ne peut pas dire qu'elle les fait, elle les applique : ils ne deviennent effectifs que par la loi positive. Auparavant, ils sont hypothétiques, contingents. Cela vous rappelle-t-il quelque chose ?

Le fait que la loi naturelle doive être promulguée afin d'être en vigueur.

Rien à voir avec ce qui est dit ici, pas immédiatement du moins. Quelque chose de bien plus patent. Dans le chapitre 15 du Léviathan de Hobbes, à la fin :

« Ces commandements de la raison, »

C'est-à-dire la loi naturelle.

« les hommes ont pris l'habitude de les qualifier de lois, mais improprement ; car ce ne sont que des conclusions ou des théorèmes portant sur ce qui conduit à notre conservation et à notre défense, tandis que la loi, à proprement parler, est la parole de celui qui exerce un commandement de droit sur les autres. »

Ce que Hobbes appelle ici « conclusions » ou « théorèmes », c'est ce que désigne ici Montesquieu par l'expression de nécessité hypothétique. S'il y a un législateur, il les établirait, mais il se peut qu'il n'y ait pas de législateur. Partout donc où la loi règne, la loi a le caractère de rapports nécessaires, mais il y a des différences, comme celle entre les lois mathématiques et les lois physiques. Et il y a une autre différence qui est bien plus importante, à savoir, la différence entre les lois gouvernant des êtres intelligents et les lois gouvernant les êtres qui ne le sont pas. Il parle de cela dans le paragraphe suivant.

« Mais il s'en faut bien que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique. Car, quoique celui-là ait aussi des lois qui par leur nature sont invariables, il ne les suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes. La raison en est que les êtres particuliers intelligents sont bornés par leur nature, et par conséquent sujets à l'erreur ; et d'un autre côté, il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes. Ils ne suivent donc pas constamment leurs lois primitives ; et celles mêmes qu'ils se donnent, ils ne les suivent pas toujours. »

En d'autres termes, la différence qu'il y a entre les lois gouvernant les êtres intelligents et celles qui gouvernent toutes les autres choses consiste en ce que les premières peuvent être transgressées, tandis que les autres ne le peuvent pas. Vous voyez qu'il parle ici, et auparavant, d'êtres intelligents *particuliers*. Qu'est-ce qu'il veut dire par là ?

Dieu ?

Exactement. Ou plutôt, il faudrait définir Dieu comme l'être intelligent universel, ou, comme il l'a dit auparavant, « la raison primitive », la raison originelle. Et cela est impossible. Il continue.

« On ne sait si les bêtes sont gouvernées par les lois générales du mouvement, ou par une motion particulière. »

« On ne sait », la seule question est de savoir si en dernière instance on peut réduire la vie à la non-vie. Elle se pose encore aujourd'hui

« Quoi qu'il en soit, elles n'ont point avec Dieu de rapport plus intime que le reste du monde matériel ; et le sentiment ne leur sert que dans le rapport qu'elles ont entre elles, ou avec d'autres êtres particuliers, ou avec elles-mêmes. »

Notez le mot « sentiment ». Notez également l'emploi de « rapport », dans un sens différent : il s'agit du rapport avec Dieu. Cela ne fait que confirmer ce que j'ai dit : les bêtes n'ont pas de rapports spéciaux avec Dieu, leurs sentiments ne servent qu'à leurs relations mutuelles. Ce sont là des rapports qui ne sont pas des lois, mais qui sont réglés par des lois, et dans le cas des animaux, ce sont des rapports réglés d'une manière nécessaire. Nous devons donc dire que l'exemple le plus évident que nous ayons de lois comme de rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses, ce sont les lois newtoniennes. Avec les lois mathématiques, cela n'est aucunement évident. Venons-en maintenant au paragraphe suivant.

« Par l'attrait du plaisir, elles conservent leur être particulier ; et, par le même attrait, elles conservent leur espèce. Elles ont des lois naturelles, parce qu'elles sont unies par le sentiment ; elles n'ont point de lois positives, parce qu'elles ne sont point unies par la connaissance. Elles ne suivent pourtant pas invariablement leurs lois naturelles : les plantes, en qui nous ne remarquons ni connaissance, ni sentiment, les suivent mieux. »

En d'autres termes, plus l'on s'élève dans la création, moins il est sûr que les lois naturelles ne seront pas transgressées. Il y a quelque chose de bien plus important ici. Il parle ici de lois naturelles, comme de vérités, par opposition aux lois positives. Or quelle est la différence entre les unes et les autres ? Les lois naturelles exigent seulement le sentiment, pas la connaissance. Toutes les lois fondées sur la connaissance sont des lois positives. C'est une affirmation très grave, et cruciale. Pouvez-vous dire pourquoi ?

Dit-il que toute loi fondée sur la connaissance est une loi positive ?

Assurément, ce n'est pas à 100% explicite, mais cela ne l'est-il pas à 99% ? Les animaux ont des lois naturelles parce qu'ils sont unis par le sentiment ; ils n'ont pas de lois positives parce qu'ils ne sont pas unis par la connaissance. Oui ?

En tant que loi naturelle pour l'humanité, cela pourrait également s'appliquer à la paix.

Oui, mais l'important est que selon la tradition, la loi naturelle est identique à la loi de la raison ; ici la loi de la raison n'est par définition pas la loi naturelle. C'est là une modification très grave. Il y en aura d'autres dans le deuxième chapitre. Lisons maintenant la fin de ce chapitre.

« Les bêtes n'ont point les suprêmes avantages que nous avons ; elles en ont que nous n'avons pas. Elles n'ont point nos espérances, mais elles n'ont pas nos craintes ; elles subissent comme nous la mort, mais c'est sans la connaître ; la plupart même se conservent mieux que nous, et ne font pas un aussi mauvais usage de leurs passions. »

Et nous arrivons maintenant à l'homme.

« L'homme, comme être physique, est, ainsi que les autres corps, gouverné par des lois invariables. Comme être intelligent, il viole sans cesse les lois que Dieu a établies, et change celles qu'il établit lui-même : il faut qu'il se conduise ; et cependant il est un être borné : il est sujet à l'ignorance et à l'erreur, comme toutes les intelligences finies : les faibles connaissances qu'il a, il les perd encore. Comme créature sensible ; il devient sujet à mille passions. Un tel être pouvait à tous les instants oublier son créateur ; Dieu l'a rappelé à lui par les lois de la religion. Un tel être pouvait à tous les instants s'oublier lui-même ; les philosophes l'ont averti par les lois de la morale. Fait pour vivre dans la société, il y pouvait oublier les autres ; les législateurs l'ont rendu à ses devoirs par les lois politiques et civiles. »

Oui, « rendu à ses devoirs ». Il y a trois genres de lois qui gouvernent les hommes : les lois de la religion, les lois de la morale et les lois politiques et civiles. Et les lois qui se trouvent au centre, les lois de la morale, ce sont les philosophes qui les leur enseignent. C'est peut-être une question purement rhétorique, mais néanmoins, cette distinction, ces trois genres de lois tels qu'ils sont définis ici, vous rappelle-t-elle quelque chose que vous ayez lu ailleurs ?

Dans *l'Essai sur l'entendement humain* de Locke, il y a un paragraphe [Livre I, chapitre III « Qu'il n'y a pas de principes pratiques innés », §4] dont le titre est « les règles morales ont besoin de preuve, donc elles ne sont pas innées. » Dans le paragraphe suivant (le §5), il écrit :

« Que les hommes doivent respecter leurs pactes est certainement une grande et indéniable règle de morale. Mais cependant, si l'on demandait à un chrétien, qui envisage le bonheur et le malheur dans l'autre vie, pourquoi il faut qu'un homme tienne sa parole, il donnerait la raison suivante : parce que Dieu l'exige de nous, qui a le pouvoir de vie et de mort éternelle. Mais si l'on posait la question à un hobbien, il répondrait : parce que le public l'exige, et que le Léviathan vous punirait si vous ne le faisiez pas. Et l'on posait la question à l'un des anciens philosophes païens, il répondrait : parce qu'il serait malhonnête, inférieur à la dignité de l'homme et contraire à la vertu, la plus haute perfection de la nature humaine, d'agir autrement. »

La religion est purement politique pour le hobbien comme pour les anciens philosophes païens. Pour ceux qui voudraient retrouver ce texte, il se trouve dans le Livre I de *l'Essai*, chapitre III, paragraphe 5, et Locke développe ce point bien plus longuement dans le Livre II, chapitre XXVIII, paragraphes 7 et 8¹. Et il distingue alors « la loi divine, la loi civile, et en troisième lieu la loi de

¹ §7 *Lois*. — Les lois auxquelles les hommes rapportent leurs actions afin d'en juger la rectitude ou le vice sont les trois lois suivantes: 1/ La loi divine; 2/ La loi civile; 3/ La loi de l'opinion ou de la réputation, si je puis l'appeler ainsi. Par leur rapport à la première de ces lois, les hommes jugent que leurs actions sont des péchés ou des devoirs; par la deuxième, qu'elles sont criminelles ou innocentes; et par la troisième, qu'elles sont vertueuses ou vicieuses.

§8 *La loi divine, mesure du péché et du devoir*. — En premier lieu, la loi divine, par quoi j'entends la loi que Dieu a attribuée aux actions des hommes, qu'elle ait été promulguée par la lumière de la nature ou par la voix de la révélation. Je pense que personne n'est assez obtus pour nier que Dieu a donné aux hommes une règle pour se gouverner. Dieu a le droit de le faire; nous

l'opinion et de la réputation, *si je puis ainsi l'appeler*». La loi divine est, bien sûr, la loi divinement révélée, et elle a un rapport nécessaire à l'autre vie. La loi civile est l'étonnement pour les crimes et l'innocence, et la loi « philosophique » est un étonnement pour la vertu et le vice, et c'est ce qu'il appelle la loi de la réputation, par quoi il entend que les notions de vertu et de vice n'existent que selon l'opinion, et nécessairement selon l'opinion. Ces notions de vertu et de vice n'ont pas le statut cognitif des connaissances théoriques, ce ne sont que des opinions ; mais elles ne sont pas arbitraires, dans la mesure où elles sont présentes partout où les hommes vivent à un niveau raisonnable de civilisation. La loi morale, étonnement de la vertu, pour cette raison même, n'est cependant pas la loi naturelle, parce que la loi naturelle ne saurait être une opinion. Et ce qui est caractéristique de l'affirmation de Montesquieu ici, c'est que les lois de la morale, qu'enseignent les philosophes, n'ont rien à faire avec les lois de la société : la vie en société n'est réglée que par les lois positives. Les lois de la religion concernent les rapports de l'homme à Dieu ; les lois de la morale concernent le rapport de l'homme à lui-même. Il y a un point que je dois mentionner, parce qu'il éclaire le caractère de l'ensemble de l'ouvrage. Ce chapitre est le seul chapitre sur les lois en général, il fait trois pages et demie. Dans la mesure où l'ensemble de l'ouvrage traite des lois, il est de la plus grande importance. Et je voudrais encore évoquer brièvement l'ordre des sujets. Lorsque vous lisez le premier paragraphe, il parle de cinq genres d'êtres : la divinité, le monde matériel, les intelligences supérieures à l'homme, les animaux, et l'homme. Cela semble très désordonné. Il y a une sorte d'ordre, mais il n'est certainement pas aussi simple qu'un ordre hiérarchique clair. Et lorsqu'il s'agit de l'exécution de ce programme, nous voyons qu'il parle d'abord de Dieu, puis du monde matériel, mais il ne parle plus des anges. Revenons encore une fois à ce paragraphe, c'est le huitième.

« Les êtres particuliers intelligents »

Vous savez qu'il avait formellement parlé, dans le premier paragraphe, des « intelligences supérieures à l'homme ». Relisez ce huitième paragraphe dans cette optique.

« Les êtres particuliers intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites : mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites. »

sommes Ses créatures. Il dispose de la bonté et de la sagesse afin de diriger nos actions vers le meilleur; et Il a le pouvoir de la mettre en vigueur par des récompenses et des châtiments, d'un poids infini et d'une durée sans fin, dans l'autre vie; car personne ne peut nous soustraire à sa main. C'est là la seule vraie pierre de touche de la rectitude morale; et c'est en se mesurant à cette loi que les hommes jugent le bien moral le plus considérable de leurs actions ou leur mal moral le plus considérable; c'est-à-dire s'ils sont susceptibles de se voir attribuer bonheur ou malheur par le Tout-puissant. »

Remplaçons maintenant « les êtres particuliers intelligents », par les anges. Peut-il y avoir des lois positives par lesquelles les anges règleraient leur conduite, ainsi que des lois naturelles ? Ce serait très étrange. Lorsqu'il parle ici des êtres particuliers intelligents, il ne parle donc en fait que des hommes. Les anges sont laissés de côté. Faisons donc une chose très simple : si on laisse complètement de côté les anges, les « intelligences supérieures à l'homme », on obtient l'ordre suivant : Dieu, le monde matériel, les animaux et l'homme. Cela prend une tournure plus ordonnée. Le désordre nous conduit donc à l'ordre.

C'est tout ce que je voulais dire sur le premier chapitre. Il est inintelligible si l'on ne prend pas en compte le fait qu'en examinant la loi en général, Montesquieu doit examiner le problème théologique. En ce qui concerne Dieu, il est non seulement l'origine de la loi divine et de la loi naturelle, mais également de l'homme lui-même et de tout l'univers, et Montesquieu fait pressentir ici l'opinion selon laquelle l'univers est nécessairement créé parce que Dieu ne peut aucunement agir contrairement à sa sagesse et à sa bonté. Par conséquent, si l'acte créateur est une communication de bonté, il n'y a pas de raison pour que Dieu ne crée pas éternellement, et par conséquent la création est co-éternelle à Dieu. C'est l'argument tacite ici. Et il n'y a pas de création libre à strictement parler, et de plus cette création est guidée par des nécessités. Dieu choisit le meilleur, non pas arbitrairement, mais nécessairement, parce qu'il est sage. Et par conséquent, dans le langage de Montesquieu, la création qui semble un acte arbitraire suppose autant de règles invariables que la totalité de l'univers. Y a-t-il une autre question ? Oui ?

En ce qui concerne ce que venez de dire sur l'ordre des cinq types d'êtres, vous avez dit qu'une fois les anges mis de côté, l'ordre devient intelligible. Ce n'est pas intelligible pour moi parce que...

Lisez le premier chapitre de la Genèse. Qu'est-ce qui est créé en premier ? Je ne veux pas ramener tout cela à la première page de la Bible, mais l'ordre biblique est intelligible et rationnel. La mer et la terre peuvent exister sans l'homme, mais l'homme ne peut pas exister sans la terre et la mer. Il peut exister des lions et des tigres sans l'homme, ou des chiens et des chats, mais les hommes ne pourraient exister sans les animaux, et les animaux pourraient vivre sans l'homme. Ce que Montesquieu suggère en un sens, c'est : laissez tomber les anges et l'ordre deviendra bien plus clair, et cela a une grave implication, à savoir que selon lui l'ensemble de la tradition théologique a eu une vision trop angélique de l'homme. Non point qu'elle ait considéré l'homme comme bon, au contraire, mais la destination de l'homme, et ce que l'on exigeait de l'homme, impliquaient qu'on le prenne pour un ange. Et en abandonnant cela, et en considérant l'homme dans le contexte des autres êtres terrestres, on obtient un enseignement politique plus aisément applicable.

Il me faut dire encore quelques petites choses sur les deux chapitres suivants. Le chapitre suivant traite des lois de nature. Voulez-vous le lire ?

« Avant toutes ces lois... »

Il veut dire également avant les lois enseignées par les philosophes, avant les lois de la morale.

« ...sont celles de la nature ; ainsi nommées, parce qu'elles dérivent uniquement de la constitution de notre être. Pour les connaître bien, il faut considérer un homme avant l'établissement des sociétés. Les lois de la nature seront celles qu'il recevrait dans un état pareil. »

« Les lois de la nature seront celles qu'il recevrait dans un état pareil », qu'est-ce que cela veut dire ? Les lois de la nature ne sont pas les lois morales qu'enseignent les philosophes, cela est clair. Mais comment trouver les lois naturelles ? Pour cela, il faut envisager l'homme dans cet état ; Montesquieu n'emploie pas l'expression alors couramment en vigueur pour désigner cet état, l'expression d'« état de nature ». Continuez.

« Cette loi qui, en imprimant dans nous-mêmes l'idée d'un créateur, nous porte vers lui, est la première des lois naturelles, par son importance, et non pas dans l'ordre de ces lois. L'homme, dans l'état de nature, aurait plutôt la faculté de connaître, qu'il n'aurait des connaissances. Il est clair que ses premières idées ne seraient point des idées spéculatives : »

Concernant Dieu, par exemple.

« ... il songerait à la conservation de son être, avant de chercher l'origine de son être. Un homme pareil ne sentirait d'abord que sa faiblesse ; sa timidité serait extrême : et, si l'on avait là-dessus besoin de l'expérience, l'on a trouvé dans les forêts des hommes sauvages ; tout les fait trembler, tout les fait fuir. »

Dans l'état de nature, il n'y a pas de connaissances, parce que l'homme ne les a pas encore développées. Et c'est là que la question de la promulgation se pose. Il n'a que des sentiments, c'est-à-dire des choses que les hommes partagent avec les animaux. La conservation de soi, assurément, l'homme s'en soucie, mais les animaux aussi.

« Dans cet état, chacun se sent inférieur, à peine chacun se sent-il égal. On ne cherchera donc point à s'attaquer, et la paix serait la première loi naturelle. »

Qui a dit que la paix est la première loi naturelle ?

Hobbes.

Hobbes, bien sûr. Mais tout en suivant Hobbes, il s'écarte de lui immédiatement après.

« Le désir que Hobbes donne d'abord aux hommes de se subjuguer les uns les autres, n'est pas raisonnable. L'idée de l'empire et de la domination est si composée, et dépend de tant d'autres idées, que ce ne serait pas celle qu'il aurait d'abord.

« Hobbes demande pourquoi, si les hommes ne sont pas naturellement en état de guerre, ils vont toujours armés ? et pourquoi ils ont des clefs pour fermer leurs maisons ? Mais on ne sent pas que l'on attribue aux hommes avant l'établissement des sociétés, ce qui ne peut leur arriver qu'après cet établissement, qui leur fait trouver des motifs pour s'attaquer et pour se défendre. »

En d'autres termes, son objection à l'homme naturel de Hobbes est que ce dernier est défini à partir du désir de gloire, du désir de l'emporter sur les autres, alors que dans cet état, l'homme ne peut aucunement avoir la notion de supériorité. Il anticipe ici la critique de Hobbes que fera Rousseau : l'homme naturel de Hobbes n'est pas l'homme naturel, mais déjà un homme qui est le produit de la société civile. L'homme dans l'état de nature est un être faible et timide, et non un être méchant. Oui.

« Au sentiment de sa faiblesse, l'homme joindrait le sentiment de ses besoins. Ainsi une autre loi naturelle serait celle qui lui inspirerait de chercher à se nourrir. »

Oui, c'est un point central ici, que la nourriture est la considération la plus fondamentale, et Hobbes n'en a guère parlé. Qui avait soulevé cette question ? Locke. Et ensuite, il parle du désir sexuel comme la troisième loi naturelle. Ces trois désirs : le désir de la conservation, le désir de nourriture et le désir sexuel ne sont pas, comme nous le savons tous, spécifiquement humains. Maintenant, le dernier paragraphe de ce chapitre.

« Outre le sentiment que les hommes ont d'abord, ils parviennent encore à avoir des connaissances ; ainsi ils ont un second lien que les autres animaux n'ont pas. Ils ont donc un nouveau motif de s'unir ; et le désir de vivre en société est une quatrième loi naturelle. »

Oui, très bien, c'est la quatrième loi de nature, mais les hommes peuvent-ils avoir ce désir dans l'état de nature ?

Pas s'ils n'ont pas...

La connaissance. De sorte que nous avons seulement trois choses, que l'homme a en partage avec les animaux. Et c'est là tout ce qui reste de la loi naturelle, si, comme il le dit, cette loi ne peut se trouver que dans l'état de nature. M. Shulsky?

La première loi, la paix, est-elle commune aux hommes et aux autres animaux ? Si cette loi découle de la peur, alors les autres animaux devraient également la connaître. Il a seulement dit que les animaux ont certains avantages sur l'homme, dont l'un est qu'ils ne connaissent pas les peurs de l'homme, et qu'ils ne sont pas conscients de la mort, de sorte qu'il semblerait que cette peur...

Mais ordinairement, les animaux d'une même espèce ne s'attaquent pas les uns les autres. Dans certaines conditions, certes, ils le font : la rareté de nourriture, la compétition sexuelle ; mais cela arrive aussi pour les hommes dans l'état de nature, s'il n'y a qu'une seule femme dans les environs et six hommes, il risque d'y avoir des tensions. Mais ce serait également vrai chez les cerfs, les vaches et les taureaux...

M. Shulsky : La peur de la mort ne se trouve donc pas chez les animaux, de sorte que le désir de société est seulement humain.

Oui, mais l'homme dans l'état de nature connaît-il la peur de la mort comme nous ? Si quelqu'un essaie de l'étrangler, un animal peut avoir peur aussi bien qu'un homme ; mais la perspective lointaine de la mort peut-elle s'y trouver ? Peut-elle exister dans l'état de nature ?

Pour répéter le point principal, ce que Montesquieu ne fait que suggérer, mais je pense très clairement, Rousseau l'a développé pleinement dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité*, où il critique l'ensemble de l'enseignement de Hobbes et développe la suggestion de Montesquieu en donnant une description précise, infiniment plus précise que celle que donne Montesquieu ici, de l'homme dans l'état de nature. Et l'homme dans l'état de nature est tout simplement un « animal stupide et borné », comme le caractérise Rousseau, et comme Montesquieu le suggère ici.

Arrêtons-nous là et réfléchissons sur deux points-clés qui sont apparus jusqu'ici. Ce qui est assez clair, c'est qu'en premier lieu un changement a eu lieu dans la signification de la « loi ». Et cela apparaît très clairement si l'on compare la définition de la loi donnée par Hooker à la définition de la loi donnée par Spinoza. Et Montesquieu est bien plus proche de Spinoza que de Hooker, c'est le moins que l'on puisse dire. Montesquieu comprend la loi sans aucune référence à des fins, tandis que la loi chez les jurisconsultes de la tradition, représentés par Hooker, est nécessairement relative à des fins — et cela vaut même pour les lois de la chute des corps. La loi traditionnelle est une loi téléologique, tandis que la loi moderne ne l'est pas.

Et il y a en deuxième lieu un changement dans la signification de la « loi naturelle ». Et sur ce point, Spinoza nous aide moins que Hobbes. Une comparaison entre Hooker et Hobbes mettrait clairement en évidence ces différences. Il serait bien sûr encore mieux de comparer Hobbes et Thomas d'Aquin sur la loi naturelle. Dans la mesure où il y a des étudiants ici qui n'ont jamais entendu parlé de ces questions, je vais assommer les anciens en répétant des choses que j'ai déjà dites.

Quel changement radical au sujet de la loi naturelle a eu lieu dans les temps modernes et que présuppose Montesquieu ? Je mentionne quatre points.

1/ Le premier : selon Thomas d'Aquin, la loi naturelle prescrit ce qui est nécessaire pour l'accomplissement de la perfection des inclinations naturelles de l'homme. Et il mentionne trois de ces inclinations fondamentales. La première est la conservation ; la deuxième est la conservation de l'espèce ; et la troisième est la connaissance de Dieu. Ces trois inclinations sont bien sûr présentées dans un ordre hiérarchique. La conservation de l'espèce est plus élevée que la conservation de l'individu, et la connaissance de Dieu est plus élevée que la conservation de l'espèce.

Or on peut dire en premier lieu que Hobbes abandonne les deux inclinations les plus élevées. Il abandonne la conservation de l'espèce, qui inclut, pour être plus exact, l'inclination sociale en général. Il ne s'appuie plus que sur la seule conservation de soi. Et la société doit dériver de ce désir de se conserver soi-même. L'homme entre en société non pas parce que les hommes sont par nature sociaux, ce que nie Hobbes, mais parce qu'ils veulent se conserver eux-mêmes, et la société leur permet bien mieux de se conserver eux-mêmes, même si ce n'est pas toujours évident à Chicago. Or pourquoi Hobbes fait-il cela ? Est-il absurde de réduire l'homme à ce qu'il y a de plus bas en lui ?

Notre motivation la plus basse est la plus puissante, on peut ainsi s'appuyer sur elle pour construire quelque chose de solide.

Oui. En d'autres termes, lorsque quelqu'un menace de vous tirer dessus, presque tous les hommes se mettront à l'abri. On peut compter là-dessus, alors que l'on ne peut guère être sûr que les hommes se dévoueront à la patrie, à leur *polis*, en négligeant leurs intérêts privés. En d'autres termes, si l'on a un enseignement absolument certain en se fondant sur l'inclination la plus basse, alors on a aussi l'enseignement le plus solide.

2/ La deuxième différence est que pour la tradition, y compris Thomas d'Aquin et Hooker, le phénomène moral premier, ce sont des devoirs. La conservation de soi est elle-même un devoir, de là l'interdiction du suicide. Les Anciens ne parlent guère de droits, mais lorsqu'ils en parlent, ces droits dérivent des devoirs. Le changement radical effectué par Hobbes est que le phénomène moral fondamental est selon lui le droit à la conservation de soi. Et tous les devoirs en dérivent, et ils sont en fait moins assurés que ce droit. Cela implique que la conservation de soi n'est pas possible sans la vie sociale et que les hommes ne peuvent vivre en société sans être sociables, et par conséquent la sociabilité ou le fait de pouvoir vivre en paix est identique à la vertu. Les autres vertus ne comptent pas. C'est ce qui est impliqué ici. La vertu est donc uniquement sociale.

3/ La troisième différence est que depuis Hobbes, l'enseignement de la loi naturelle est essentiellement un enseignement sur l'homme dans l'état de nature. Cela n'était pas le cas dans l'enseignement antérieur, parce que l'homme y était considéré généralement comme essentiellement social et par conséquent, un état de nature au sens de Hobbes était considéré comme impossible. Ce qu'implique la notion de l'état de nature, c'est que l'homme n'est pas social par nature : il le devient par calcul, en se rendant compte qu'il a peu de chances de se conserver lui-même, et encore moins de se conserver dans un certain confort, s'il ne vit pas en société.

4/ Le dernier trait caractéristique des doctrines de la loi naturelle de Hobbes et de ses successeurs, de l'enseignement moderne sur la loi naturelle est que cet enseignement est surtout un enseignement de loi naturelle *publique*. Par exemple, dans le cas de Hobbes, le noyau de son enseignement est l'enseignement concernant les droits des souverains, c'est-à-dire des lois publiques, et l'on trouve des choses semblables chez Locke et Rousseau. Et cela conduit à cette conséquence que la loi naturelle moderne par opposition à la loi naturelle prémoderne, est *révolutionnaire*, comme nous pouvons le voir, parce qu'elle pose un type d'ordre politique comme *le seul légitime*. Et dans la mesure où lui seul est légitime, il n'existe pas partout. En fait, il n'existe nulle part à l'époque. Il faut donc une révolution pour l'établir. Certains qualifient Hobbes de conservateur, sans bien savoir ce qu'ils disent : la doctrine de la souveraineté est très révolutionnaire, elle signifie que le roi peut sans injustice, écarter les pouvoirs qui le limitent, parce que selon l'enseignement de Hobbes, la souveraineté ne saurait être limitée. Or s'il existe, disons, un pouvoir judiciaire indépendant, ou un parlement, ou un conseil, qui ait des pouvoirs indépendants du souverain, ce dernier peut bien le tolérer s'il le pense opportun, mais il peut tout aussi bien l'abolir, et il en est de même d'une manière différente chez Locke. La monarchie absolue, selon Hobbes, est contraire à la loi naturelle. Dans le cas de Rousseau, c'est encore plus clair : « tout gouvernement légitime est républicain ».

J'ai pensé devoir vous rappeler cela, parce que c'est indispensable pour comprendre l'argumentation de Montesquieu.

Quelques mots maintenant sur le chapitre trois. La première phrase de ce chapitre.

« Sitôt que les hommes sont en société, ils perdent le sentiment de leur faiblesse ; l'égalité qui était entre eux cesse, et l'état de guerre commence. »

S'il en est ainsi, la loi naturelle peut-elle survivre à l'état de nature, s'il est si radicalement différent de l'état civil ? Que diriez-vous ? Dans la mesure où la loi naturelle est relative à l'état de nature, et dans la mesure où l'état de nature

est aboli par l'établissement de la société, la loi naturelle ne devient-elle pas caduque ? M. Moulton ?

Sur le rapport entre les lois de nature et l'état de nature, Montesquieu dit seulement que pour connaître les lois de la nature, il est mieux de considérer l'état de nature. Je ne vois pas où l'on va pécher l'idée qu'elles n'existent que dans l'état de nature.

C'est vrai, bonne observation, mais ne faut-il pas néanmoins modifier ces lois d'une certaine manière dans l'état civil ?

Il dit ici que l'homme a dû s'unir par la convention, et faire au moyen des lois civiles ce que la loi naturelle, ou le droit naturel, avait fait auparavant. En d'autres termes, la fin de la loi naturelle est la même que la fin des bonnes lois politiques et civiles. Sautons le paragraphe suivant.

« Ces deux sortes d'états de guerre... »

Il y aura donc guerre à l'intérieur de la société et guerre entre les sociétés.

« font établir les lois parmi les hommes. Considérés comme habitants d'une si grande planète, qu'il est nécessaire qu'il y ait différents peuples, ils ont des lois dans le rapport que ces peuples ont entre eux ; et c'est le DROIT DES GENS. »

Oui, vous voyez ici l'exclusion tacite de tout Etat mondial, la raison donnée ici étant que la planète est trop grande pour pouvoir être gouvernée à partir d'un centre unique. Passons au paragraphe suivant.

« Le droit des gens est naturellement fondé sur ce principe... »

Il y a une insistance sur ce « naturellement ».

« Le droit des gens est naturellement fondé sur ce principe que les diverses nations doivent se faire dans la paix le plus de bien, et dans la guerre le moins de mal qu'il est possible, sans nuire à leurs véritables intérêts. »

En d'autres termes ?

Dans le premier chapitre, il avait parlé de rapports de justice possibles avant toute loi.

Il les a appelé ces rapports possibles, des « rapports d'équité ». Ce ne sont pas des lois naturelles. Le deuxième chapitre traite des lois naturelles. Les lois naturelles sont seulement les inclinations fondamentales de l'homme, qu'il partage avec les animaux, rien d'autre. Mais si ce droit des gens est normatif, comme l'est toute loi, la question est de savoir comment il dérive de la loi naturelle telle qu'elle a été examinée dans le chapitre précédent. Si nous supposons que le principe fondamental est bien la conservation de soi, et que c'est

universellement vrai de tout être humain, alors pour nous conserver nous-mêmes, il nous faut conserver les autres, et donc il faut le plus possible conserver les hommes, tant du moins que notre propre conservation individuelle n'est pas en jeu. Telle est en gros l'argumentation, pas encore développée. Passons à l'autre moitié du passage.

« Toutes les nations ont un droit des gens ; et les Iroquois même, qui mangent leurs prisonniers, en ont un. Ils envoient et reçoivent des ambassades ; ils connaissent des droits de la guerre et de la paix : le mal est que ce droit des gens n'est pas fondé sur les vrais principes. »

En d'autres termes, la vraie loi de nature interdirait le cannibalisme, et le principe en serait la conservation de tous les hommes. Il faudrait beaucoup de temps pour examiner si cette conclusion est légitime. Le paragraphe suivant.

« Outre le droit des gens qui regarde toutes les sociétés, il y a un droit politique pour chacune. Une société ne saurait subsister sans un gouvernement. »

En d'autres termes, il n'envisage ici aucun dépérissement de l'Etat².

« La réunion de toutes les forces particulières, dit très bien Gravina, forme ce qu'on appelle l'Etat politique. »

C'est cela que nous appelons l'Etat. Lisons encore un peu plus loin, en sautant deux paragraphes.

« Les forces particulières ne peuvent se réunir, sans que toutes les volontés se réunissent. La réunion de ces volontés, dit encore très bien Gravina, est ce qu'on appelle l'Etat civil. »

Ces deux définitions prises ensemble constituent une définition de l'Etat. Qu'est-ce qui vous frappe, dans ces deux définitions de l'Etat : union des forces particulières et union des volontés particulières ? Gravina n'est pas un auteur comparable en importance à Rousseau, et je ne vois pas très bien pourquoi Montesquieu le prend ici pour une autorité. Mais la chose la plus manifeste est qu'il n'y a ici aucune référence à la fin de l'Etat. Même dans la définition de Hobbes il y avait une telle référence : la conservation. Mais nous pouvons supposer que cela est sous-entendu par Montesquieu. Paragraphe suivant. Après tout, le sujet de l'ouvrage, comme le montre le titre, n'est pas l'Etat, mais la loi.

« La loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ; »

² Le thème du dépérissement de l'Etat est important dans le marxisme, voir en particulier Lénine, *L'Etat et la Révolution*.

« *tous* les peuples de la terre », en dépit de leurs différences infinies.

« et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine. »

Il donne une définition de la loi en général, mais il ne donne pas de définition des lois politiques et civiles de chaque nation en particulier. Il dit seulement ce que ces lois doivent être. Lisons un peu plus pour en savoir davantage.

« Elles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre.

« Il faut qu'elles se rapportent à la nature et au principe du gouvernement qui est établi, ou qu'on veut établir ; soit qu'elles le forment, comme font les lois politiques ; soit qu'elles le maintiennent, comme font les lois civiles. »

« Elles doivent être relatives... »

« Elles doivent être relatives ». Gardons à l'esprit cette expression qui revient sous sa plume.

« Elles doivent être relatives au physique du pays ; »

Oui, « au physique du pays », mais vous voyez, elles *doivent* l'être. La définition de la loi en général, comme vous l'avez vu, ne concerne que l'homme, et l'homme est l'origine de la loi, et la raison humaine n'est plus « la raison suprême, gravée en notre nature » (Cicéron), elle se rapporte à l'homme seul et elle a son origine en l'homme. C'est bien entendu incompatible avec la tradition, comme nous l'avons vu. Sur ce point, j'aimerais dire que, à ma connaissance, Hobbes n'emploie jamais le mot de « loi » pour désigner quelque chose comme les lois de Newton. Les lois ne sont pour lui que les lois de la conduite humaine. Or, si la loi est la raison humaine, et si la loi naturelle est un sentiment, la loi naturelle n'est pas une loi à proprement parler. Cependant, ce n'est pas tout. Cela ne signifie pas que l'on trouve chez Montesquieu ce que l'on appelle le positivisme juridique, à savoir que la loi est seulement ce que dit le législateur et que l'on ne peut rationnellement critiquer le législateur. Il y a pour lui des critères qui nous permettent de juger si une loi est bonne ou mauvaise. Et par conséquent, une philosophie du droit normative ou une science politique normative est possible, mais la question est bien évident de savoir quelle est sa norme. La seule norme qui soit sans équivoque est la loi naturelle au sens de Montesquieu : les sociétés primitives qu'il décrit, qui visent à la conservation de soi, à la nourriture et à la sexualité, ou à la procréation. Cette base suffit-elle pour distinguer entre les bonnes et les mauvaises lois ? Si la réponse est positive, on pourrait dire que tout est bon qui conduit au bonheur du peuple concerné... Mais cela ne nous est pas d'un grand secours si nous ne savons pas ce qu'est le bonheur. Il nous faut donc poursuivre notre

examen. Il nous faut voir, en d'autres termes, quelle est la norme qui permet à Montesquieu de juger. Nous pressentons que c'est la raison humaine. Les conduites idiotes ne peuvent pas être de vraies lois. Quelle est la définition qu'il donne quand il décrit le gouvernement despotique, l'idée du despotisme ? Oui, Livre V, chapitre 13, qui n'est composé que d'une simple phrase. Lisez-le.

« Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir du fruit, ils coupent l'arbre au pied, et cueillent le fruit. Voilà le gouvernement despotique. »

« Voilà le gouvernement despotique. » En d'autres termes, une imbécillité, une stupidité, et une bonne loi ne peut jamais être stupide. Mais il n'est pas sûr que cette indication suffise pour établir de bonnes lois. Je le répète, la notion de loi naturelle que Montesquieu reprend est fondamentalement celle de Hobbes et de Locke. Mais il y a une grande différence entre Montesquieu d'un côté et Hobbes et Locke de l'autre. Hobbes et Locke parlent de *tous* les Etats. Montesquieu suggère que ce que l'on peut dire de tous les Etats est assez limité, à cause de leur diversité infinie liée à la diversité infinie des circonstances.

Encore une observation pour faire la transition avec ce que nous examinerons la prochaine fois. Nous avons vu que Montesquieu évoquait ou établissait un modèle. Ce modèle est la loi naturelle telle qu'il l'entend, mais il évoque également l'enseignement des philosophes. Les philosophes ont selon lui donné à l'homme un enseignement proprement moral. Quel est le rapport entre la vertu, telle que l'entendent les philosophes, si l'on peut appeler cela vertu, et ces simples droits fondamentaux à se conserver, entre cette vertu et ce droit naturel ? C'est une question. Montesquieu va maintenant parler de vertu. Et nous entendrons la prochaine fois l'exposé de M. Bruell sur les livres II et III. Et je vois déjà avec les yeux de mon esprit que nous devrons avoir une séance supplémentaire, parce que nous avons consacré toute cette séance, très raisonnablement à mes yeux, au premier livre, qui est le livre fondamental.

Montesquieu ne laisse-t-il pas cette question ouverte, ou la pose-t-il même, dans la mesure où il inclut parmi les circonstances, non seulement les circonstances naturelles que la loi civile ne peut pas changer, mais également les occupations et les choses qui découlent partiellement de l'opération de la loi, et que la loi peut donc changer. Quelle est donc la fin que ces lois doivent servir ?

C'est une question très nécessaire. Il faut voir, par exemple, les genres de lois dont on parle. Prenons l'institution du harem, qu'il examine fort longuement dans ses très utiles *Lettres Persanes*. C'est la législation qui l'a instituée. Peut-on poser la question de savoir si l'institution du harem conduit au bonheur ? Elle peut bien conduire au bonheur de certains, les maris, mais conduit-elle au bonheur des épouses ? Ce doit être une considération importante, dont nous ne devons pas préjuger ; nous arriverons peut-être à la conclusion que le harem est une institution mauvaise. Même dans une nation où il y aurait trois fois plus

de femmes que d'hommes, la question se pose de savoir s'il ne vaudrait pas mieux pour beaucoup de ces femmes rester vieilles filles, éventuellement aigries, que d'être deuxième ou troisième épouse. Ce sont là des questions très subtiles et très importantes qu'il nous faudra examiner lorsque nous les rencontrerons. Quelqu'un d'autre a-t-il levé la main ?

Vous avez parlé de la ressemblance entre d'un côté Montesquieu et Hobbes et Locke de l'autre, et de leur différence. J'ai bien compris la différence : Hobbes et Locke parlaient de tous les Etats, tandis que Montesquieu insistait sur leur grande diversité. Mais je n'ai pas bien saisi ce que vous avez dit sur la ressemblance principale entre Montesquieu et Hobbes et Locke.

Vous devriez le savoir si vous avez été attentif aujourd'hui. C'est leur enseignement sur la loi naturelle. La loi fondamentale, visant à la conservation de soi, est très différente de ce qu'elle était chez les classiques. De sorte que la loi naturelle n'est pas la loi de la raison.

[le trimestre d'automne s'interrompt après ces deux conférences. Strauss n'a pu assurer la suite de ce cours.]

Trimestre d'hiver 1966

Première leçon, le 4 janvier 1966

Le sujet de ce séminaire est *L'Esprit des Lois* de Montesquieu. Nous n'examinerons ce trimestre que la première partie, parce que *L'Esprit des Lois* est un livre très long et que nous ne devons pas le lire avec précipitation.

La première question à se poser est : Pourquoi s'intéresser à Montesquieu ? Il y a deux raisons. La première est bien sûr que nous nous intéressons à la Constitution des Etats-Unis. Le meilleur commentaire de la Constitution, du point de vue théorique, se trouve dans le *Fédéraliste*, et Montesquieu est l'autorité à laquelle se réfère le *Fédéraliste*. Le *Fédéraliste* se réfère à Montesquieu sur deux points importants : d'abord sur le fédéralisme, et ensuite et surtout, sur la séparation des pouvoirs. Nous examinerons ces deux points lorsque nous en viendrons aux passages où Montesquieu en parle. Mais nous nous penchons sur Montesquieu également pour une autre raison, liée, non pas particulièrement à la Constitution Américaine, mais à la théorie politique ou à la philosophie politique en tant que telle.

Il me faut commencer par le commencement, ce qui signifie que je dois dire un certain nombre de choses que certains d'entre vous ont entendu de ma bouche *ad nauseam*. En premier lieu, qu'est-ce que la philosophie politique ? La philosophie politique est la recherche de l'ordre politique le meilleur ou de l'ordre politique juste. Je pense que c'est là la définition la plus simple et la plus vraie de la philosophie politique. Aujourd'hui, très peu de gens — et assurément très peu de spécialistes de science politique — croient que la philosophie politique est une entreprise sérieuse, ou une entreprise possible. La philosophie politique est aujourd'hui contestée radicalement, et il y a deux raisons à cela, qui sont liées entre elles d'une manière ou d'une autre.

Les deux écoles de pensée qui prédominent, qui prédominent *aujourd'hui*, peuvent être appelées l'une le positivisme, et l'autre l'historicisme. On peut dire que le positivisme est la conception de la science politique selon laquelle la tâche de la science politique consiste à découvrir les lois du comportement politique. Et cela signifie que la science politique ne peut porter aucun jugement de valeur. Elle ne s'occupe que de la manière dont les hommes se comportent politiquement et elle ne porte aucun jugement sur eux. La distinction entre ce que l'on appelle les *faits* et ce que l'on appelle les *valeurs* est fondamentale. Le positivisme considère qu'il est possible de *connaître* les faits (et bien sûr également les *valeurs* qui sont des faits), mais qu'il n'est pas possible de dire quelles sont les valeurs qui sont vraies ou qui sont supérieures aux autres. Il peut bien sûr y avoir des *faits* qui accompagnent la connaissance des valeurs, mais qui ne pouvez pas juger ces valeurs. Dans l'expression « science politique », le mot décisif pour le positivisme est « science », l'étude scientifique

de la politique ; et en conséquence, la science politique n'est pas censée porter de jugements de valeur.

L'autre école, bien moins puissante *en apparence*, spécialement aux Etats-Unis, que le positivisme, mais très puissante de manière invisible, est l'historicisme. Vous pouvez voir tout de suite qu'il y a *nécessairement* une *incompatibilité* entre le positivisme et l'historicisme, bien qu'à un niveau plus profond ils soient compatibles. L'argumentation historiciste ne s'oppose pas à la philosophie politique, elle ne dit pas que les jugements de valeurs sont impossibles, mais plutôt que la question de l'ordre politique le meilleur n'a pas de sens, car la situation humaine diffère tellement d'une époque à une autre, d'une culture à une autre, qu'il est impossible de parler de l'ordre politique le meilleur. Mais d'une façon plus *précise* — et ici vous allez voir la *différence* entre l'historicisme et le positivisme —, l'historicisme affirme que les présuppositions fondamentales de la pensée humaine changent d'une époque à une autre, sans que ce changement soit un progrès. Le positivisme a tendance à dire que le changement est évidemment un progrès (par exemple, le changement de la civilisation classique à la civilisation d'aujourd'hui est un progrès), tandis que l'historicisme dirait que le changement (par exemple, des mathématiques grecques aux mathématiques du 17^e siècle) n'est pas un progrès. L'historicisme est plus *radical* que le positivisme en ce qu'il met en question quelque chose que le positivisme ne met pas en question. Il met en question la prétention de la science moderne à être la seule voie conduisant à la vérité. La science, selon l'historicisme, n'est pas la seule et unique voie, mais une espèce singulière de compréhension du monde qui n'est ni purement et simplement supérieure, ni purement et simplement inférieure aux autres compréhensions semblables. Il se trouve simplement que la science, le mode de penser scientifique, prévaut actuellement, et qu'elle se diffuse de même dans tous les pays (ou qu'elle est sur le point de le faire), mais cela ne veut pas dire pour autant qu'elle soit la manière de penser la plus élevée.

Or, ces deux opinions (le positivisme et l'historicisme) combinées engendrent la situation actuelle, que l'on peut résumer d'une formule : la philosophie politique est impossible, mais l'histoire de la philosophie politique est nécessaire. Je ne peux vous citer aucun livre ni aucun article où l'on affirme cela, mais il vous suffit de consulter les spécialistes de science politique — ou les programmes officiels des départements de science politique — pour vous en rendre compte.

Pourquoi est-il nécessaire d'étudier Montesquieu, ou d'ailleurs n'importe quel autre penseur politique ? Pourquoi devrions-nous nous embarrasser à étudier les auteurs dépassés ? Pourquoi réveiller de vieux problèmes ?

Il y a à cela un certain nombre de raisons, l'une d'entre elles est que les opinions qui prévalent aujourd'hui ne sont pas purement et simplement vraies, ou du moins pas purement et simplement évidentes, et par conséquent, que nous pourrions tirer profit de l'étude des opinions qui ne sont plus

généralement partagées ni fortement soutenues aujourd’hui. Par suite, l’affirmation selon laquelle la philosophie politique est impossible est elle-même sujette à caution. Supposons que les opinions qui prévalent aujourd’hui ont rencontré, longtemps avant qu’elles n’apparaissent, des résistances qui sont encore puissantes aujourd’hui, chez des gens qui regardent vers le passé ; or il faut *connaître* ces résistances, leur pouvoir, leur plausibilité, leur évidence.

Parce que si nous ne nous en occupons pas, nous ne pourrons prendre la mesure d’aucun *problème* rencontré en traitant de ces prémisses cachées, ou nous considérerons comme allant de soi des choses que nous ne devrions pas considérer comme allant de soi. Je vais vous en donner un exemple qui a quelque chose à faire avec l’historicisme dont je viens de parler. Aujourd’hui, l’expression « philosophie de l’histoire » est très courante et elle est employée par toutes sortes de gens de toutes conditions, y compris, évidemment, les philosophes de l’histoire. Nous supposons en quelque sorte que c’est là une chose qui va sans dire, que tout le monde a, qu’il le sache ou non, une philosophie de l’histoire, et que toute culture a également sa forme de philosophie de l’histoire. Par exemple, j’ai lu bon nombre de livres et d’articles traitant de la philosophie de l’histoire. Mais ceux qui sont un peu plus attentifs se rendent compte de certaines difficultés, et ils distinguent alors entre la philosophie de l’histoire et la *théologie* de l’histoire. Ils disent que ce que l’on trouve dans la Bible ou dans Saint Augustin, c’est de la théologie de l’histoire et non pas de la philosophie de l’histoire. Cependant, il y a une difficulté. Augustin et la Bible et d’autres penseurs semblables n’emploient pas l’expression de philosophie de l’histoire ni celle de théologie de l’histoire. En règle générale, les penseurs donnent un nom ou des noms à ce qui est important pour eux. Mais il n’y a pas de mot équivalent à histoire dans la Bible. Jusqu’à aujourd’hui, il n’y a pas de mot hébreu pour histoire, si ce n’est *historia*, qui est manifestement un mot grec. Par conséquent, il ne peut y avoir dans la Bible une philosophie de l’histoire au sens strict. L’expression « philosophie de l’histoire » a été forgée en 1765 par Voltaire.

Deuxième leçon : le 6 janvier 1966

Dans le premier paragraphe de la préface, Montesquieu exprime son souci d'adopter l'esprit des Anciens « pour ne pas regarder comme semblables des cas réellement différents, et ne pas manquer les différences de ceux qui paraissent semblables. » Qu'est-ce que la proposition « ne pas manquer les différences de ceux qui paraissent semblables » ajoute au sens de ce paragraphe ? Pourquoi Montesquieu ne se soucie-t-il apparemment pas de manquer les ressemblances des choses qui paraissent différentes ? Lisons ce paragraphe.

« Quand j'ai été rappelé à l'Antiquité, j'ai cherché à en prendre l'esprit, pour ne pas regarder comme semblables des cas réellement différents, et ne pas manquer les différences de ceux qui paraissent semblables. »

Je ne vois aucune difficulté dans ce paragraphe. La difficulté tient aux Anciens en eux-mêmes.

Il faut éviter deux dangers : nous risquons d'*identifier* les choses anciennes et les choses modernes. Par exemple (pour prendre un exemple que Montesquieu n'envisage pas), en disant « la *polis* est un Etat », nous identifions deux choses différentes. Ou nous manquons les différences de celles qui sont semblables. Qu'est-ce que cela voudrait dire ?

Peut-être se réfère-t-il à la nature humaine ?

Pas ici. La question ne concerne pas directement la nature humaine, mais la nature humaine envisagée soit par l'Antiquité, soit par la Modernité, et le danger de confondre l'une avec l'autre.

Mais n'envisage-t-il pas l'homme lorsqu'il parle du genre humain ?

Oui, mais l'homme apparaît différemment, il *est* différent, en des temps différents parce qu'il est affecté par toutes sortes de circonstances, et, par conséquent, il faut *considérer* les hommes dans leurs différences d'une époque à l'autre.

Il semble qu'il exclue tout risque de voir les choses réellement semblables comme différentes. Mais il est plus intéressant de voir pourquoi il pense que ce n'est pas un problème, pas un danger.

En d'autres termes, il n'y a aucun risque de négliger la différence. Est-ce ce que vous voulez dire ?

Non. Le risque est seulement de négliger les différences, non de négliger les ressemblances, semble-t-il.

Je pense que l'un et l'autre sont les deux aspects d'une même chose. Je prends un exemple : le phénomène antique connu sous le nom de liturgie. Lorsque dans l'Antiquité des citoyens paient pour donner des thermes ou un forum ou un amphithéâtre à une ville, nous pourrions manquer une *ressemblance* fondamentale : ces liturgies ressemblent aux actions de bienfaisance, aux concerts gratuits et aux activités culturelles que soutiennent les chefs d'entreprise d'aujourd'hui.

Où qui sont versées à titre d'impôts ?

Oui. Et nous pourrions manquer une *différence* : chez les Athéniens, les liturgies étaient *obligatoires*, tandis que Madame Freund n'a pas donné ses trois concerts gratuits au musée sous la pression *directe* des impôts. Les liturgies antiques étaient suffisamment contraignantes pour que certains s'efforcent d'y échapper.

Oui, mais jusqu'où cela relève-t-il de ces deux... ?

Je vous ai donné deux exemples. Le premier était celui de notre besoin de considérer une *ressemblance* dont la signification actuelle du mot « liturgie » pourrait nous éloigner. Cette signification pourrait nous faire oublier que cela ressemble beaucoup à une manifestation publique soutenue par un patron privé. De sorte que ce serait un exemple où nous négligerions d'examiner les *ressemblances*, et où nous ne verrions donc pas précisément la réalité. Et ensuite, il y a une différence qu'il faut garder à l'esprit : le cas moderne n'est pas contraignant comme l'était l'ancien, à Athènes, par exemple.

Il dit qu'il y a deux aspects, mais Montesquieu ne s'intéresse qu'à un seul de ces deux aspects. Dans la phrase « regarder comme semblables des cas réellement différents, et ne pas manquer les différences de ceux qui paraissent semblables. », je pense qu'il s'agit de la même chose, mais vue d'une manière un peu différente. « Esprit » signifie *l'essence*, la substance des choses. Et l'*esprit* de l'Antiquité diffère de l'*esprit* de la Modernité, bien qu'il y ait beaucoup de ressemblances, des ressemblances trompeuses. Manifestement, c'est ce qu'il veut dire en gros. L'erreur consiste dans les deux cas dans la ressemblance *apparente*. Dans les deux cas. Le danger est donc de moderniser des choses anciennes. C'est là le danger. L'autre danger n'est pas mentionné ici. Cependant, il donne l'impression qu'il y a *deux* cas, tandis qu'en fait il n'y en a qu'un seul. Et c'est peut-être là la clé. Nous ne risquons pas de négliger les *véritables* identités, les *véritables* ressemblances. Le danger est de ne pas voir l'*immense* différence entre les Anciens et les Modernes, et c'est là en fait un point qui apparaîtra spécialement dans les cinq ou six premiers livres, le danger de ne pas voir que, pour Montesquieu, la différence est *immense* et il ne donne l'impression qu'il existe un danger opposé que pour l'écartier au moment même où il l'évoque.

Maintenant, avons-nous bien repris tous ce que nous avons dit la dernière fois ?

Alors, continuons notre examen du chapitre 1 du Livre I. Nous avons lu le début de la définition générale de la loi et la discussion des lois concernant Dieu. Et maintenant, continuons.

« Comme nous voyons que le monde, formé par le mouvement de la matière, et privé d'intelligence, subsiste toujours, il faut que ses mouvements aient des lois invariables ; et, si l'on pouvait imaginer un autre monde que celui-ci, il aurait des règles constantes, ou il serait détruit.

« Ainsi la création, qui paraît être un acte arbitraire, suppose des règles aussi invariables que la fatalité des athées. Il serait absurde de dire que le créateur, sans ces règles, pourrait gouverner le monde, puisque le monde ne subsisterait pas sans elles.

« Ces règles sont un rapport constamment établi. Entre un corps mu et un autre corps mu, c'est suivant les rapports de la masse et de la vitesse que tous les mouvements sont reçus, augmentés, diminués, perdus ; chaque diversité est *uniformité*, chaque changement est *constance*. » (124)

Oui, le point-clé est que ces règles sont aussi invariables que la fatalité des athées : aucune place n'est laissée au caprice, ni même à une volonté libre quelconque. J'ai évoqué la fois dernière la célèbre doctrine de Leibniz qui est l'expression la plus fameuse de cette opinion. Et ici, nous voyons les lois du *mouvement*. C'est le genre de chose qu'il a à l'esprit. Cela *ne peut pas* être autrement. Cela conduit à d'autres questions qu'il ne pose d'aucune manière, et par conséquent, nous pouvons les laisser de côté au moins pour le moment. Lisons maintenant le paragraphe suivant.

« Les êtres particuliers intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites : mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites. Avant qu'il y eût des êtres intelligents, ils étaient possibles ; ils avaient des rapports possibles, et par conséquent des lois possibles. Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux. »

Oui. Nous en arrivons ici aux lois qui sont des lois de *justice*. Et qu'est-ce qu'il dit ici ? Nous avons observé après coup qu'il n'avait rien dit de la justice de *Dieu*, mais maintenant, lorsqu'il parle des êtres particuliers intelligents, il parle de justice. Il dit sans employer le mot qu'il y a une justice *naturelle*, une justice qui n'est pas faite par la loi positive. Mais il ne l'appelle pas ainsi. Il dit des « rapports de justice possibles ». Et il compare ces rapports à ce qui se passe en mathématiques : tout comme la relation entre la circonférence et le rayon est totalement indépendante du fait qu'il existe ou non un cercle, les rapports de justice, quels qu'ils soient, sont totalement indépendants de l'existence ou de la non-existence d'êtres humains. Et par conséquent, cela pourrait bien sûr également signifier que s'il y a un Dieu, il doit être un Dieu *juste*. La vérité de la

justice le contraindrait, et ses actes pourraient légitimement être *examinés* du point de vue de leur justice en ce sens. On pourrait dire que les règles de justice ont la forme de propositions hypothétiques : s'il y a ceci et cela, il s'ensuit ceci et cela, comme dans le cas du cercle. Et cependant, cela pourrait vouloir dire, puisqu'elles sont hypothétiques, que dans le cas des *lois*, elles ne deviennent des lois *réelles* que lorsqu'elles sont commandées par le souverain humain. Telle est fondamentalement la position que prend Hobbes dans son *Léviathan* et dans ses autres écrits, lorsqu'il dit que les lois de la nature ne sont pas à proprement parler des lois, mais des *théorèmes* ou des *conclusions*, qui ne peuvent devenir des lois que par l'acte du souverain. Vous allez voir maintenant que cette condition apparaît très clairement dans la suite. Voulez-vous la lire, s'il vous plaît ?

« Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit... »

Il emploie maintenant ici « justice » et « équité » comme des synonymes : il y a des rapports d'équité qui sont totalement indépendants de la loi positive. Prenez une chose simple comme « premier arrivé, premier servi ». C'est là un rapport d'équité ; cela ne devient pas *juste* en vertu de la loi ou de la coutume, mais c'est intrinsèquement juste — si cet exemple est bon. Continuez.

« comme, par exemple, que, supposé qu'il y eût des sociétés d'hommes, il serait juste de se conformer à leurs lois ; que, s'il y avait des êtres intelligents qui eussent reçu quelque bienfait d'un autre être, ils devraient en avoir de la reconnaissance ; que, si un être intelligent avait créé un être intelligent, le créé devrait rester dans la dépendance qu'il a eue dès son origine ; qu'un être intelligent qui a fait du mal à un être intelligent mérite de recevoir le même mal ; et ainsi du reste. »

« qu'un être intelligent qui a fait du mal à un être intelligent mérite de recevoir le même mal ; et ainsi du reste ». C'est le seul cas de la phrase à ne pas être au conditionnel. Les autres sont tous au conditionnel.— Deux des autres renvoient à des cas particuliers : « s'il y avait des êtres intelligents qui eussent reçu quelque bienfait d'un autre être », et « si un être intelligent avait créé un être intelligent ». (Ces deux cas renvoient spécialement à Dieu.) Mais dans le dernier cas, il n'y a pas de condition. Il s'agit de tout autre chose. Ainsi, en d'autres termes, nous savons maintenant qu'il y a des lois non seulement pour Dieu et pour la matière, mais également pour les êtres intelligents. Mais le cas des êtres intelligents diffère radicalement de celui de tous les autres êtres, comme il le dit dans le paragraphe suivant.

« Mais il s'en faut bien que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique. Car, quoique celui-là ait aussi des lois qui par leur nature sont invariables, il ne les suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes. La raison en est que les êtres particuliers intelligents sont bornés par leur nature, et par conséquent sujets à l'erreur ; et d'un autre côté, il est de leur nature qu'ils agissent par

eux-mêmes. Ils ne suivent donc pas constamment leurs lois primitives ; et celles même qu'ils se donnent, ils ne les suivent pas toujours. »

Oui. Il y a deux genres de lois : les lois qui peuvent être transgressées, et les lois qui ne le *peuvent pas*. C'est une distinction bien connue. Tous les autres êtres sont donc soumis à des lois qu'ils ne peuvent pas transgresser, mais les êtres intelligents sont soumis à des lois qu'ils peuvent transgresser. Dans quelle mesure cela pourrait valoir pour Dieu, dans quelle mesure y a-t-il des lois de Dieu que Dieu pourrait transgresser, chacun peut le conjecturer, mais Montesquieu n'en dit rien. Continuons. Nous devons à tout prix terminer ce chapitre.

« On ne sait si les bêtes sont gouvernées par les lois générales du mouvement, ou par une motion particulière. »

En d'autres termes, nous ne savons pas si les lois de la mécanique suffisent à expliquer la vie. Continuez.

« Quoi qu'il en soit, elles n'ont point avec Dieu de rapport plus intime que le reste du monde matériel ; et le sentiment ne leur sert que dans le rapport qu'elles ont entre elles, ou avec d'autres êtres particuliers, ou avec elles-mêmes.

« Par l'attrait du plaisir, elles conservent leur être particulier ; et, par le même attrait, elles conservent leur espèce. Elles ont des lois naturelles, parce qu'elles sont unies par le sentiment ; elles n'ont point de lois positives, parce qu'elles ne sont point unies par la connaissance. Elles ne suivent pourtant pas invariablement leurs lois naturelles : les plantes, en qui nous ne remarquons ni connaissance, ni sentiment, les suivent mieux. » (125)

Le point-clé est donc le suivant : les animaux ont des lois *naturelles* parce qu'ils sont unis par le sentiment. Ils n'ont aucune loi *positive* parce qu'ils ne sont pas unis par la connaissance. Les lois *naturelles* n'ont rien à faire avec la *connaissance* ou la *raison*. Les lois naturelles n'ont à faire qu'avec l'*infra-rationnel* (le sentiment, ou pas même le sentiment, comme dans le cas de la matière). Et les lois positives peuvent être transgressées. Mais même les lois naturelles peuvent être transgressées, semble-t-il, parce qu'il dit que les animaux n'obéissent ou ne suivent pas invariablement leurs lois *naturelles*. Les lois naturelles n'ont rien à faire avec la *raison*. C'est là la conséquence cruciale : La loi naturelle n'a rien à faire avec la raison. Nous en verrons les conséquences. Lisez, s'il vous plaît, le paragraphe suivant.

« Les bêtes n'ont point les suprêmes avantages que nous avons ; elles en ont que nous n'avons pas. Elles n'ont point nos espérances, mais elles n'ont pas nos craintes ; elles subissent comme nous la mort, mais c'est sans la connaître ; la plupart même se conservent mieux que nous, et ne font pas un aussi mauvais usage de leurs passions.

« L'homme, comme être physique, est, ainsi que les autres corps, gouverné par des lois invariables. »

« ainsi que les autres *corps* ». En d'autres termes, notre corps est soumis aux mêmes lois que n'importe quel autre corps.

« Comme être intelligent, il viole sans cesse les lois que Dieu a établies, et change celles qu'il établit lui-même : il faut qu'il se conduise ; et cependant il est un être borné : il est sujet à l'ignorance et à l'erreur, comme toutes les intelligences finies : les faibles connaissances qu'il a, il les perd encore. Comme créature sensible ; il devient sujet à mille passions. Un tel être pouvait à tous les instants oublier son créateur ; Dieu l'a rappelé à lui par les lois de la religion. Un tel être pouvait à tous les instants s'oublier lui-même ; les philosophes l'ont averti par les lois de la morale. Fait pour vivre dans la société, il y pouvait oublier les autres ; les législateurs l'ont rendu à ses devoirs par les lois politiques et civiles. »

Nous voyons ici plus clairement ce qu'il veut dire : les lois morales dont il parle ici ne sont pas les lois naturelles. Si les lois naturelles ne sont fondées que sur le sentiment (elles sont infra-rationnelles), les lois de la morale, qui sont fondées sur la *connaissance* de soi, visent à faire rentrer l'homme en lui-même, afin qu'il ne s'oublie pas lui-même. Ce serait là le premier point. Et le deuxième, tout aussi important, est que ces lois morales ne sont pas des lois *sociales*. Les lois *sociales*, les lois qui soumettent les hommes à d'autres hommes, ne sont pas les lois morales, mais les lois établies par les législateurs, les lois politiques et civiles. Tout cela est très étrange.

La loi morale est donc la loi que l'homme se donne à lui-même ? Vous dites que les lois morales ne sont pas les lois sociales et politiques ?

Oui. Regardez ce passage : « Un tel être pouvait à tous les instants s'oublier lui-même ; les philosophes l'ont averti par les lois de la morale. Fait pour vivre dans la société, il y pouvait oublier les autres... »

Cela requiert-il qu'il établisse ses propres lois morales ?

Non, assurément pas. Mais quelles sont les lois morales ? Pour le dire très simplement, l'opinion traditionnelle était que la loi *morale* est naturelle. C'est une affirmation grossière, mais elle n'est pas trompeuse, que de dire que la loi morale consiste à se conformer à la nature. Pour être un peu plus précis, l'expression de « loi morale » vient de la théologie chrétienne, et elle fut utilisée en premier lieu pour désigner une partie de la Loi de l'Ancien Testament, la partie de la Loi de l'Ancien Testament que le christianisme n'a pas rendue obsolète. Ainsi, « Tu ne voleras point. » fait partie de la loi *morale* et des institutions morales. La loi judiciaire et la loi cérémoniale de l'Ancien Testament ont perdu leur sens. L'expression de « loi naturelle » vient de la tradition grecque. Et bien qu'il serait difficile, au moins pour moi, de vous montrer clairement que la loi naturelle est la même chose que la loi morale, néanmoins, c'est là une affirmation *plausible* que l'on peut tirer de la tradition.

Or ce qui arrive ensuite, disons, à la fin de cette évolution (et cette fin coïncide avec la philosophie de Kant), c'est que la loi morale n'a plus rien à voir avec le naturel. C'est une opinion qui est s'est popularisée au cours du 19^e siècle. Aujourd'hui, il y a encore des gens qui parlent de la loi morale, tandis que l'on n'entend plus guère parler de la loi *naturelle*. On entend aujourd'hui bien plus facilement par « lois naturelles » les lois *physiques* que les lois de la conduite humaine.

Or *ici assurément*, Montesquieu ne suit pas la tradition. Cela se voit par le fait que la loi naturelle, ce qu'il appelle la loi naturelle, n'a plus rien à voir avec la raison, elle concerne tout au plus le sentiment. La distinction qu'il fait ici dans le dernier paragraphe de ce chapitre remonte à *l'Essai sur l'Entendement Humain* de Locke. Je peux vous lire, peut-être dans le livre I, chapitre 28, paragraphe 7. Locke dit : « Les lois auxquelles les hommes rapportent généralement leurs actions pour juger de leur rectitude ou de leur obliquité sont les trois suivantes : la loi *divine*, la loi *civile*, la loi d'*opinion* ou de *réputation*, si je puis ainsi la nommer. » Or la loi divine correspond aux lois de la religion ; la loi civile correspond à ce que Montesquieu appelle ici « les lois politiques et civiles » et la loi d'*opinion* et de *réputation* correspond aux lois des philosophes, comme il le fait clairement entendre. Plus loin, il dira lois *philosophiques*, qui mesurent la vertu et le vice, et c'est là la loi de la *réputation*. Mais ici, *réputation* ne signifie pas quelque chose de *totalelement variable*, mais un genre d'*opinions* qui pour ainsi dire se développe *naturellement* dans toute société, et qui a le caractère de ce qu'Aristote appelle un *endoxon*, d'une opinion *généralement acceptée*, qui a en soi quelque chose de stable. Vous devriez lire ces quelques pages de Locke. Cela vous sera utile. Oui ?

Une question de fait simplement. Je croyais que l'expression « loi morale » venait de Cicéron plutôt que des théologiens. Pourriez-vous m'éclaircir sur ce point ? Est-ce que je me trompe ?

Vous avez peut-être raison, je ne me souviens pas de cela chez Cicéron. Mais vous avez un moyen très simple de vérifier : allez à la bibliothèque des lettres classiques, prenez un index cicéronien et voyez si l'expression « *lex moralis* » s'y trouve. Mais l'expression revient très souvent par exemple dans la *Somme* de Thomas d'Aquin, dans la discussion de l'Ancien Testament, de la *veteris lex*, de la loi ancienne. Elle vient très naturellement sous sa plume.

Si la loi morale se fonde sur la connaissance de soi, n'est-elle donc pas en un sens fondée sur la nature ? Ou sur la nature humaine ?

Oui, mais c'est compliqué. Il emploie ici l'expression : « *les philosophes l'ont averti par les lois de la morale.* » Si c'est naturel, pourquoi les philosophes ? Il veut dire que si la loi morale était naturelle, on en aurait une connaissance naturelle, et on n'aurait pas besoin de l'acquérir par l'art, par la philosophie. Mais en un sens, toute cette difficulté sera résolue, ou plutôt elle deviendra plus facile à formuler, par ce qui suit. La question est tout simplement la suivante :

Montesquieu admettait-il la loi *naturelle* au sens traditionnel, thomiste ? Et nous pourrons facilement répondre à cette question grâce au chapitre 2. Et rétrospectivement, cette difficulté deviendra plus claire.

Une loi que l'on peut transgesser est-elle réellement une loi si l'on s'en tient à la définition qu'il donne au tout début, comme un rapport nécessaire dérivant de la nature des choses ?

Oui, en un seul sens. Pensez à Hobbes, et l'on ne saurait accuser Hobbes d'orthodoxie. Hobbes a quelque chose qui ressemble à une loi naturelle : rechercher la paix et tout ce qui conduit à la paix. Cette recherche découle de notre désir de conservation, comme un peu plus qu'un simple conseil de prudence, et ce désir de se conserver est très puissant chez l'homme. Mais ce désir n'est pas tout-puissant. Et du coup, ce qui en découle comme un desideratum de notre désir de conservation est encore moins puissant. Il n'y a donc aucune difficulté pour Hobbes à comprendre que nous puissions transgesser quelque chose qu'il peut appeler, par métaphore, une loi naturelle. Il n'y a pas là de difficulté. La difficulté est dans l'expression que je viens d'employer « par métaphore ». Nous y reviendrons bientôt.

Un mot maintenant sur la *signification* de l'ensemble de ce premier chapitre. Que fait Montesquieu dans ce chapitre ? Il nous donne un tableau général des lois, et cela revient en fait à une contestation du *fondement* de l'opinion théologique traditionnelle. Cette contestation s'effectue de manière subrepticte et sans aucune *preuve*. La nécessité prend en quelque sorte la place de la *liberté* du créateur, de Dieu. La *Loi* est un phénomène fondamental qui englobe tout. Telle est la pensée qu'il transmet dans ce chapitre.

Un mot sur l'ordre des sujets dans ce chapitre. Dans le premier paragraphe, il a énuméré les sujets : la divinité, le monde matériel, les intelligences supérieures à l'homme, les animaux et l'homme. Or, lorsque vous observez la manière dont il a exécuté ce programme, vous voyez que par la suite il ne parle plus des intelligences supérieures à l'homme parce qu'il serait très étrange de dire que les intelligences supérieures à l'homme (c'est-à-dire les anges) puissent avoir des lois qu'elles auraient faites. Je veux dire qu'il est un peu étrange de se représenter les anges dans une espèce de société politique, avec une assemblée délibérative faisant des lois. De sorte que Montesquieu n'est guère convaincu que les anges soient un sujet sérieux dont on puisse dire quoi que ce soit. Aussi ce qu'il dit un peu plus loin sur les intelligences particulières ne concerne pas les anges, mais les hommes, et il traite donc *deux fois* des hommes : Dieu, le monde matériel, les hommes, les animaux et à nouveau les hommes. Les hommes peuvent être considérés de deux manières différentes : soit presque comme des anges, soit comme *s'élevant* à partir de la condition animale. Et du point de vue de Montesquieu, la vision traditionnelle de l'homme est trop angélique. La procédure la plus simple pour voir l'ordre sous-jacent du chapitre 1 est de laisser tomber les anges. Alors l'ordre devient simple : Dieu, le monde matériel, les animaux, les hommes (ce qui, soit dit en passant, est également l'ordre du premier chapitre de la *Genèse*, dans le sens

littéral, je veux dire si l'on ne dit pas que la lumière mentionnée le premier jour désigne les anges, ce qui est l'interprétation traditionnelle). Bien.

Tournons-nous maintenant vers le chapitre central du Livre I, « Des lois de la nature ». L'expression « lois de la nature » est employée par Montesquieu comme un synonyme de « lois naturelles », comme vous pouvez le voir en regardant le paragraphe précédent. Mais il peut être utile de vous rappeler un point crucial de l'histoire des doctrines de la loi naturelle. On peut distinguer — et il faut distinguer — entre l'enseignement traditionnel sur la loi naturelle, dont Thomas d'Aquin a donné un exposé classique, mais qui remonte à l'Antiquité classique, et un enseignement *moderne* de la loi naturelle qui remonte à Hobbes et à ses successeurs. Quelles sont les différences entre ces deux enseignements ? En premier lieu, selon l'opinion thomiste, la loi naturelle se fonde sur les trois inclinations naturelles fondamentales de l'homme. Ces inclinations sont la conservation, la socialité et la connaissance (spécialement la connaissance de Dieu), selon un ordre de dignité croissante. La première différence entre cette doctrine et la doctrine hobbiennne est que chez Hobbes *il n'y a plus d'inclinations supérieures*. La loi naturelle ne se soucie que de la *conservation*. La socialité et le souci de la connaissance sont abandonnés. Cela me conduit à la deuxième différence : la sociabilité. L'homme n'a aucune inclination vers la société. L'homme est par nature radicalement asocial. Dans le langage de Hobbes, l'homme est par nature dans un état de nature, un état présocial. L'état de nature ne joue aucun rôle dans la doctrine traditionnelle de la loi naturelle. La troisième différence est que dans la doctrine traditionnelle, la loi naturelle est principalement un ensemble de *devoirs* ; dans la doctrine moderne, elle est principalement un ensemble de *droits*. Le phénomène premier, selon Hobbes, est le droit à la conservation de soi et tous les devoirs sont dérivés de ce droit.

Je vais mentionner deux autres points qui ne sont pas totalement négligeables, bien qu'ils ne soient pas aussi fondamentaux que ceux que je viens d'évoquer. D'abord, traditionnellement, la loi naturelle était traitée, soit dans le cadre de la loi en général, soit dans le cadre de la théologie. Il n'y avait pas d'enseignement spécial distinct de la loi naturelle en tant que loi naturelle. A l'époque moderne (aux 17^e et 18^e siècles), on a écrit pour ainsi dire des *codes* spéciaux de loi naturelle. Il y a eu des *chaires* créées dans les universités protestantes et consacrées à la loi naturelle en tant que loi naturelle. Cette indépendance, cette séparation de la loi naturelle par rapport à la loi politique et par rapport à la théologie, et l'élaboration d'une doctrine cohérente, générale, de la loi naturelle est propre au monde moderne. Et le cinquième et dernier point que je veux mentionner est encore quelque chose de très grossier, qui n'est pas pour autant négligeable. La doctrine *traditionnelle* de la loi naturelle était, dans l'ensemble, une doctrine *conservatrice* ; tandis que la doctrine moderne de la loi naturelle a été, dans l'ensemble, une doctrine *révolutionnaire*. Même chez Hobbes, c'est une doctrine révolutionnaire parce que chez Hobbes toutes les *limitations traditionnelles* du pouvoir souverain n'ont plus aucune force par elles-

mêmes. Aussi le souverain, dans la mesure où il est le souverain, peut-il les abolir s'il l'estime approprié. C'est là une doctrine révolutionnaire.

Maintenant, si nous posons les questions qu'il nous *faut* poser : Qu'y a-t-il derrière cette différence radicale ? Pourquoi un homme comme Hobbes (pour évoquer le personnage le plus important à cet égard) a-t-il pensé à une *modification* aussi radicale de la loi naturelle ?, il nous donne lui-même cette réponse : Jusqu'ici, la doctrine de la loi naturelle n'avait pas un fondement suffisant, et elle n'avait pas un fondement suffisant parce qu'elle s'opposait fondamentalement aux *passions*. (Voir les *Eléments du droit...*). Il faut donc faire reposer la loi naturelle sur un fondement qui *s'accorde* avec les passions. Pour le dire un peu autrement, la doctrine traditionnelle de la loi naturelle est utopique. *Nous*, nous voulons une doctrine de la loi naturelle qui soit *réaliste*, qui soit en accord avec ce que les hommes désirent effectivement et non pas avec ce qu'ils *derraient* désirer. En bref, derrière ce changement, il y a le *principe* énoncé par Machiavel dans le chapitre 15 de son *Prince*, selon lequel la pensée politique antérieure s'était appuyée sur la manière dont les hommes *doivent* vivre, tandis que lui (Machiavel) s'appuie sur la manière dont les hommes vivent effectivement.

Voilà pour l'arrière-plan de l'ensemble de cette doctrine. Montesquieu, bien sûr, n'est pas Hobbes, et il n'est pas d'accord avec lui, comme vous vous en apercevrez bientôt. Mais il s'appuie sur Hobbes, tout comme Locke, qui lui non plus ne s'accorde pas avec Hobbes, mais s'appuie sur lui. Lisons maintenant le deuxième paragraphe.

« Cette loi qui, en imprimant dans nous-mêmes l'idée d'un créateur, nous porte vers lui, est la première des *lois naturelles*, par son importance, et non pas dans l'ordre de ces lois. » (126)

Montesquieu marque ainsi son *respect* pour la tradition. Bien sûr, les devoirs envers Dieu *font partie* de la loi naturelle. Mais ce n'est pas là la *première* des lois naturelles proprement dites. Pourquoi n'est-ce pas la première ? Poursuivez la lecture.

« L'homme dans l'état de nature, aurait plutôt la faculté de connaître, qu'il n'aurait des connaissances. »

Nous y sommes. Tout cela est très laconique et il nous faut le réécrire en le développant pour le comprendre. Qu'est-ce qui ne va pas dans la loi naturelle traditionnelle ? Le *principe* de la loi naturelle traditionnelle est, et cela s'entend, qu'il faut qu'une loi ait été dûment promulguée pour être une loi. Cela est admis. Mais la question est de savoir comment la loi naturelle traditionnelle peut bien pu être dûment promulguée pour l'homme en tant qu'homme. L'opinion traditionnelle pré suppose d'une certaine manière que l'homme avait dès le tout début un haut niveau de rationalité. Mais si les hommes à l'origine vivaient davantage comme des animaux que comme des êtres rationnels, ils ne

pouvaient en aucune manière avoir *compris* la loi naturelle traditionnelle, les lois de la morale telles que les enseignent les philosophes. Et c'est bien là ce qu'il dit ici : l'homme dans l'état de nature avait bien la *faculté* de connaître, mais il ne pouvait avoir encore la connaissance, c'est-à-dire qu'il ne pouvait pas connaître Dieu, et par conséquent, il ne pouvait avoir aucun *devoir* envers Dieu. La suite.

« Il est clair que ses premières idées ne seraient point des idées spéculatives : ... »

Pourquoi est-ce clair ? Eh bien, il nous faut d'abord manger.

« ... il songerait à la conservation de son être, avant de chercher l'origine de son être. Un homme pareil ne sentirait d'abord que sa faiblesse ; sa timidité serait extrême : et, si l'on avait là-dessus besoin de l'expérience, l'on a trouvé dans les forêts des hommes sauvages ; tout les fait trembler, tout les fait fuir. »

« tout les *fait* trembler, tout les *fait* fuir ». Ce sont là des *faits*, ce n'est plus au conditionnel.

Le premier homme, l'homme tel qu'il est primitivement, est l'homme dans l'état de nature, et il est totalement incapable d'avoir les notions que la loi naturelle traditionnelle lui attribue. Et il est également incapable de ce que lui attribue Hobbes, à savoir d'être animé par l'*orgueil*, par le désir de dominer les autres, comme le dit Montesquieu dans la suite immédiate.

« Dans cet état, chacun se sent inférieur ; à peine chacun se sent-il égal. On ne chercherait donc point à s'attaquer, et la paix serait la première loi naturelle. »

Mais pas pour la raison que donne Hobbes, n'est-ce pas ? Oui.

« Le désir que Hobbes donne d'abord aux hommes de se subjuguer les uns les autres n'est pas raisonnable. L'idée de l'empire et de la domination est si composée, et dépend de tant d'autres idées, que ce ne serait pas celle qu'il aurait d'abord. »

Cela anticipe la critique bien plus précise que Rousseau fera de Hobbes dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Mais le point principal est le même chez Montesquieu. Permettez-moi de le formuler en me fondant sur Rousseau, où il est plus développé. Hobbes dit que l'homme est par nature asocial, présocial et rationnel au sens *large* du mot, ce qui ne veut pas dire raisonnable, mais susceptible de raison. Et Rousseau dit tout simplement : si l'homme est par nature *asocial*, il faut qu'il soit *a-rationnel*. Et c'est aussi ce qui est sous-entendu ici.

Mais le point particulier est celui-ci : Hobbes suppose que l'homme se soucie *principalement* de dominer les autres, et qu'il lui suffit d'éprouver de la peur pour revenir à son bon sens, ne plus souhaiter les dominer, et se satisfaire de l'égalité. Et Montesquieu souligne que l'idée de l'empire et de la domination est tellement composée, tellement compliquée,

que l'homme primitif ne pouvait aucunement l'avoir. C'est le premier point. La première loi naturelle est donc la *paix*. C'est là clairement une loi qui ne sera pas *transgessée*, parce que les premiers hommes se fuient les uns les autres par une nécessité naturelle. Il n'y aura donc pas de combat — tel est le sens de cette « paix ». Maintenant, la deuxième loi naturelle.

« Au sentiment de sa faiblesse, l'homme joindrait le sentiment de ses besoins. Ainsi une autre loi naturelle serait celle qui lui inspirerait de chercher à se nourrir. »

C'est la deuxième loi naturelle. Qui a découvert cette deuxième loi naturelle ?

John Locke.

Oui, Locke. Hobbes en avait bien conscience, mais il n'en a pas parlé avec autant de force que Locke. Et nous avons de nouveau une loi naturelle que l'on ne transgresse pas naturellement. Bien. Et ensuite, il y en a une troisième, que nous pouvons nous contenter de mentionner : la troisième loi naturelle est le désir sexuel. Et à nouveau, c'est là quelque chose qui ne sera pas transgressé par nature. La quatrième loi se trouve dans le dernier paragraphe de ce chapitre.

« Outre le sentiment que les hommes ont d'abord, ils parviennent encore à avoir des connaissances ; ainsi ils ont un second lien que les autres animaux n'ont pas. Ils ont donc un nouveau motif de s'unir ; et le désir de vivre en société est une quatrième loi naturelle. »

Ainsi, en d'autres termes, il peut y avoir encore d'autres lois naturelles. Nous ne le savons pas, il ne dit pas que ces quatre sont les seules. Mais après tout (dans la mesure où si, les autres étaient très importantes, il les aurait mentionnées), nous pouvons dire que ce sont là *les lois naturelles*, selon Montesquieu. Et la question est par conséquent (et c'est une question qu'il nous faut poser à Montesquieu) de savoir comment il arrive à des lois morales *précises* et *intéressantes* en partant de cette base assez pauvre. C'est là un problème qu'il nous faudra éclaircir.

Il nous faut maintenant examiner le dernier chapitre, « Sur la loi positive ». Mais je voudrais m'assurer qu'il n'y a pas de point sur lequel vous ayez besoin d'une explication supplémentaire.

La dernière loi naturelle n'a-t-elle pas pour conséquence que les lois naturelles sont telles qu'elles font que l'homme nécessairement, par le cours même de la nature, quitte l'état de nature ?

Oui, très bien. Et cela, la quatrième loi naturelle l'indique en un sens, n'est-ce pas ?

Ainsi, cela s'écarterait de l'enseignement de Rousseau, où la sortie de l'état de nature s'effectue par accident ?

En un sens, oui, mais néanmoins, chez Rousseau, après que ces changements accidentels ont eu lieu, la sortie de l'état de nature est nécessaire.

Mais je me demande si cela n'a pas l'importance suivante : Pour Rousseau, l'état de nature garde encore d'une manière ou d'une autre, d'une manière que je ne comprends pas, une certaine autorité en tant qu'état naturel de l'homme, et c'est par conséquent, l'état dans lequel il peut être le plus heureux. Mais chez Montesquieu c'est impossible parce que l'état de nature force nécessairement l'homme à sortir de l'état de nature. De sorte que ce ne peut pas être à cause du fait que l'état de nature est bon pour l'homme.

Non, certainement pas. Mais qu'en est-il de la *loi* de nature, des lois naturelles ? Ne valent-elles que dans l'état de nature ? Nous avons encore besoin de nourriture et d'autres choses dans la société. Les lois de la nature sont donc encore en vigueur dans la société civile. Mais quelle *norme* particulière pourraient-elles fournir à la société civile ? C'est là une question qu'il nous poser. Lisons donc le premier paragraphe du chapitre 3.

« Sitôt que les hommes sont en société, ils perdent le sentiment de leur faiblesse ; l'égalité qui était entre eux cesse, et l'état de guerre commence. » (127)

Oui. C'est le changement décisif. L'état de guerre présuppose un certain développement de l'homme, il présuppose que les hommes vivent en société. Nous nous demandons si la loi naturelle peut *survivre* à l'état de nature. Dans un autre texte — quelque part dans un manuscrit (*Pensées*, I, 616) —, Montesquieu a dit (je vous le lis) : « Il a fallu aux hommes de s'unir par des *conventions*, et faire par le moyen des lois *civiles* ce que le droit *naturel* avait fait tout d'abord. » Ce n'est pas exactement ce qu'il suggère ici, mais cela montre que toute fin visée par le droit naturel ou la loi naturelle doit nécessairement être *aussi* la fin de la loi positive. Mais comment cela peut-il constituer une norme ? Examinons cela avant de continuer. Comment cela peut-il constituer une norme ?

Dans l'état de nature, il y avait les quatre lois naturelles, quatre impulsions naturelles, égales chez tous les hommes. Cela ne suggère-t-il pas que la norme de la loi positive est qu'elle doit fournir ou promouvoir l'égalité des hommes à l'égard de la conservation, de la nourriture, du sexe (ce sont les trois points principaux) ? En d'autres termes, c'est là une espèce d'anticipation du plus grand bonheur pour le plus grand nombre. Nous ne pouvons certes aucunement dire, alors que nous venons de commencer, que telle est l'opinion de Montesquieu. Pour Montesquieu, cette maigre loi naturelle (décrise dans le chapitre 2) fournit effectivement une norme. Mais cela se complique gravement, comme nous le verrons très vite.

Sautons maintenant un paragraphe. Il y a deux genres de guerres, dit-il, un qui est *intérieur* à chaque société et un autre qui a lieu entre une société et d'autres.

« Ces deux sortes d'états de guerre font établir les lois parmi les hommes. Considérés comme habitants d'une si grande planète, qu'il est nécessaire qu'il y ait différent peuples, ils ont des lois dans le rapport que ces peuples ont entre eux ; et c'est le DROIT DES GENS. Considérés comme vivants dans une société qui doit être maintenue, ils ont des lois dans le rapport qu'ont ceux qui gouvernent avec ceux qui sont gouvernés ; et c'est le DROIT POLITIQUE. Ils en ont encore dans le rapport que tous les citoyens ont entre eux ; et c'est le DROIT CIVIL. »

Il dit que les *citoyens* ont entre eux la loi civile. L'important ici, qui va presque sans dire (mais il faut le dire) est qu'il y a nécessairement de nombreuses sociétés indépendantes, ce que nous appelons des Etats souverains. Cela est considéré comme allant de soi parce que la planète est très *grande*. Comment tous les hommes pourraient-ils être gouvernés et administrés à partir d'un seul centre ? C'est donc considéré comme une évidence. Par conséquent, la guerre est une loi naturelle. Le paragraphe suivant maintenant, sur la loi internationale :

« Le *droit des gens* est naturellement fondé sur ce principe, que les diverses nations doivent se faire dans la paix le plus de bien, et dans la guerre le moins de mal qu'il est possible, sans nuire à leurs véritables intérêts. »

Vous voyez maintenant que Montesquieu *affirme* ici seulement que la loi naturelle doit rester dans les limites du possible. Vous pouvez lui demander : *Pourquoi* le faut-il ? Il ne le dit pas, et il ne peut pas le dire parce qu'aucun homme — au moins aucun homme ayant une certaine *position* — n'en conviendrait ; parce que c'est l'idée qui *sous-tend* la loi internationale. La loi internationale ne vise pas à être un instrument d'inhumanité, mais plutôt d'humanité. Et l'on peut seulement dire que pour comprendre cette définition de la loi internationale, il faudrait la relier au droit à se conserver comme le phénomène moral fondamental, comme un droit dont *tous* les hommes jouissent à égalité. Par conséquent, il faut toujours envisager le droit à se conserver d'un autre homme, quel qu'il soit — sauf s'il entre en conflit avec mon propre droit à me conserver. Dans ce dernier cas, *mon* droit à la conservation est premier, comme Montesquieu l'admet ici, comme vous le voyez par la formule : « ... sans nuire à leurs véritables intérêts ».

Et c'est là une réserve de taille, mais une réserve nécessaire. Voyons le paragraphe suivant.

« L'objet de la guerre, c'est la victoire ; celui de la victoire, la conquête ; celui de la conquête, la conservation. De ce principe et du précédent, doivent dériver toutes les lois qui forment le *droit des gens*. »

C'est encore là quelque chose qui était admis généralement, et vous trouveriez cela longuement développé dans le *Deuxième Traité* de Locke, dans le chapitre sur la conquête... Oui ?

Que veut-il dire exactement par « conservation » ?

La conservation de la *vie*, la conservation des *habitants*, des gens qui y vivent. Mais dans la mesure où ils ne sauraient aucunement se conserver eux-mêmes sans avoir des champs et des maisons, cela fait également partie du droit à se conserver. Mais la chose première est la conservation de la *vie*.

Dit-il qu'en dernière instance l'objet de toute guerre est la conquête, et que le but de la conquête est la conservation ? Cela ne s'accorde pas avec ce que j'ai compris comme faisant partie de l'objet de la conquête.

Lisez le chapitre sur la conquête dans le *Traité* de Locke. Bien sûr, les conquérants, en général, ne se soucient pas de la conservation. Mais ils devraient s'en soucier. C'est ce qu'il dit. Et la loi en tant que loi n'est pas simplement une description ou une copie de la pratique, elle *règle* la pratique par la loi. La conservation signifie la conservation de la vie. Et par conséquent vous tuez des gens, bien sûr, si ce sont des combattants, des soldats armés combattant. Mais dès qu'ils déposent leurs armes, ils doivent être épargnés — et assurément les civils, qui sont totalement désarmés, ne sauraient être tués. Ces lois sont désormais dépourvues de sens du fait de la technique moderne.

Si toute nation fait la guerre en vue de la victoire, et si chaque victoire vise la conquête, et si toute conquête vise la conservation, cela ne semble-t-il pas contradictoire ?

Il y a une différence. Le camp victorieux *conservera* les autres, les vaincus, mais il en *tuera* aussi un certain nombre. De sorte qu'il peut être profitable de faire la guerre même dans ces conditions. Tant que ce droit des gens *relativement clément* a eu quelque signification — dans la manière dont les nations européennes du 18^e et 19^e siècles ont fait la guerre —, on n'exterminait pas la population civile. Personne n'y songeait. Et cependant, il y avait une différence entre gagner et perdre la guerre parce que la simple *vie* (avec la quantité de nourriture nécessaire pour maintenir l'âme et le corps) *n'est pas grand' chose*, tandis que l'or, les diamants et les usines — tout cela, on peut mettre la main dessus, comme Locke le dit clairement. Je ne vois pas la difficulté.

Eh bien, il semble cependant que, dans ce paragraphe, lorsqu'il dit que l'objet de la conquête est la conservation, il veuille dire la conservation du peuple conquérant. En d'autres termes, il lui est permis de faire la guerre pour se conserver, emporter la victoire et faire une conquête. Et c'est en quelque sorte une réserve de...

En d'autres termes, la formulation de Montesquieu confirmerait ce que vous dites, mais également ce que je dis. C'est ambigu. S'agit-il dire de la conservation des conquérants ou de celle des vaincus ?

Ce pourrait être la conservation de leur rapport.

Non, cela serait trop compliqué. Je pense que cela veut dire la conservation des êtres humains. Vous avez sans doute raison. Mais si vous examinez le paragraphe précédent, je pense que vous devrez dire qu'il faut *aussi* qu'il pense à la conservation des vaincus. Sinon, pourquoi devraient-ils se faire mutuellement le *moins de mal possible*? Mais vous avez raison : l'autre interprétation est certainement correcte : vous savez que le motif de la conquête est la conservation, la conservation au sens large, cela est déjà bien développé chez Locke. La conservation de soi peut être la *simple* conservation de soi, mais elle peut également être la conservation de soi *dans le confort*. Et lorsque vous voulez vous conserver dans le confort, vous avez manifestement besoin de bien plus que vous n'en avez besoin simplement pour vous conserver en vie. Cela n'est pas arrêté, cela peut être étendu. Continuez.

« Toutes les nations ont un droit des gens ; et les *Iroquois* même, qui mangent leurs prisonniers, en ont un. Ils envoient et reçoivent des ambassades ; ils connaissent des droits de la guerre et de la paix : le mal est que ce droit des gens n'est pas fondé sur les vrais principes. »

En d'autres termes, si leur droit des gens était fondé sur les vrais principes, les prisonniers ne seraient pas mangés, mais conservés vivants. Et maintenant, quels sont les autres points ? Il y aura un droit *politique* pour chaque société, qui ne saurait être identique à ce que nous appellerions droit constitutionnel.

« Outre le droit des gens qui regarde toutes les sociétés, il y a un *droit politique* pour chacune. Une société ne saurait subsister sans un gouvernement. *La réunion de toutes les forces particulières*, dit très bien *Gravina*, forme ce qu'on appelle l'ETAT POLITIQUE. »

Gravina était un juriste italien, et à ce que j'en ai entendu dire, pas très considérable. Et je ne vois pas d'explication au fait que Montesquieu lui fait l'honneur de le citer deux fois au tout début de son étude.

Maintenant, il donne un peu plus loin une autre définition générale de la loi : « la loi, en général ».

« La loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine. »

C'est là assurément une très *étrange* définition de la loi en général, qui contredit celle donnée dans le chapitre 1. La loi en général est la *raison humaine*. De ce

point de vue, il ne pourrait y avoir de lois de la mécanique. C'est ce que fait Hobbes lui-même ; il n'emploie jamais l'expression de « loi naturelle » pour désigner, par exemple, la loi newtonienne.

Pourquoi ? Montesquieu est-il influencé par Newton ?

C'est comme si l'on demandait s'il y a un écrivain du 20^e siècle qui n'ait été « influencé » par Einstein. On peut en savoir plus ou moins, et à cette époque, il était bien plus facile pour tout le monde d'en savoir plus parce que la spécialisation était bien moins avancée, mais personne ne peut ignorer Einstein.

Où veut-il en venir ici ? Les lois ici ne sont que *pour* les hommes et elles sont seulement d'origine humaine. C'est le langage même de Hobbes. Si la loi est la *raison humaine*, et si la loi naturelle est un *sentiment* (comme il le semble), alors il n'y a pas de loi naturelle à proprement parler. Mais cela ne signifie pas un positivisme juridique, c'est-à-dire une impossibilité totale de critiquer aucune loi positive : tout ce qui est légal serait en même temps juste. Il est possible de critiquer la loi et cela apparaît dans la formulation même. Et si la *raison humaine* s'*applique* à cette nation, nous sommes devant un problème : cela se fait-il *raisonnablement* ou *déraisonnablement* (de manière capricieuse) ? Et ainsi, par exemple, si l'on fait une loi stipulant que les gens dont le nom commence par les deux premières lettres de l'alphabet doivent payer trois fois plus d'impôts que tous les autres, ce sera une loi irrationnelle.

Vous pouvez demander si cela changerait le rôle de la raison ici. Cela changerait-il autre chose que les seuls faits de la situation ? Par exemple, si, par exemple, les impulsions des hommes, une fois qu'elles impliquent...

Oui, ce qu'il s'agit de penser pour comprendre Montesquieu serait ici très manifeste. Par exemple, la loi pénale. Elle a pour fin de punir les criminels, les criminels, non les innocents. Or il peut y avoir certaines méthodes pour découvrir les criminels qui sont déraisonnables — par exemple, la torture — où l'aveu dépend, non de votre innocence, mais de votre résistance. C'est donc quelque chose de déraisonnable. Vous savez, on peut affirmer bon nombre de choses par cette notion de raison. Que cela suffise ou non, il nous faut attendre et voir. Et maintenant, poursuivons un peu.

« Elles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre. » (128)

Sautez maintenant le paragraphe suivant.

« Elles doivent être relatives au *physique* du pays... »

Toutes les lois ne sont donc pas *par nature, réellement*, relatives au physique du pays, si elles *doivent* l'être.

« Elles doivent être relatives au *physique* du pays ; au climat glacé, brûlant, ou tempéré ; à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur ; au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs, ou pasteurs : elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir... »

Il fait ici un survol de l'ensemble du domaine de la loi. Et le paragraphe suivant.

« C'est ce que j'entreprends de faire dans cet ouvrage. J'examinerai tous ces rapports ; ils forment tous ensemble ce que l'on appelle l'ESPRIT DES LOIS. » (129)

Nous avons maintenant une définition de ce qu'il entend par cette expression « l'esprit des lois » : le *rapport* des lois aux phénomènes *non légaux* ; ou, disons, les rapports *pertinents* des lois aux phénomènes *non légaux*. C'est ce qu'il entreprend de faire.

L'expression « esprit des lois » a été employée par un Italien, Doria, dans un ouvrage *Vita civile*, que je connais de nom. Je ne l'ai jamais eu entre les mains, de sorte que je ne peux rien en dire.

Montesquieu va examiner en premier lieu les rapports que les lois ont avec la nature et le *principe* de chaque gouvernement. Et ce *principe* a une influence *suprême* sur la loi. Il dit qu'il va s'efforcer de le décrire exactement. En d'autres termes, les rapports premiers des lois sont ceux qui sont liés à la forme du gouvernement, les rapports *politiques*. Mais les rapports politiques ne sont pas les *seuls*. Le climat, la religion, etc. sont très importants. L'esprit des lois signifie comprendre les lois à partir des phénomènes *non légaux*, aussi bien *politiques* que non politiques. C'est quelque chose de très large. On peut dire que c'est là quelque chose de proche de ce que tente de faire la *sociologie* du droit. Mais ce serait trop *limité*, parce que la sociologie du droit est encore une partie spéciale de la sociologie tandis que Montesquieu s'intéresse à l'*ensemble* de la société.

J'ai parlé de la *dépendance* de Montesquieu par rapport à Hobbes, et des points particuliers qui viennent de Hobbes. Mais il y a aussi une différence très profonde entre eux. Chacun de vous, en ouvrant Montesquieu, doit nécessairement s'efforcer de voir la différence entre Montesquieu d'un côté et Hobbes et Locke de l'autre. Hobbes et Locke exposent ce que l'on devrait appeler, dans le langage du 17^e siècle, un droit constitutionnel naturel. La doctrine hobienne de la souveraineté, par exemple, qui est le noyau de la doctrine politique de Hobbes, est que le souverain est la loi. Le souverain *a le droit* de faire ceci et encore ceci, et cela, et il est injuste de résister au souverain. Mais c'est une loi constitutionnelle *naturelle* ; ce n'est pas une loi constitutionnelle établie par cette société particulière et en vue de cette société

particulière, c'est une loi constitutionnelle valable pour *toute* société politique possible si l'on veut qu'elle soit une société politique stable.

Or, des hommes comme Hobbes et Locke pensent que l'on peut dire beaucoup de choses sur les sociétés politiques *en tant que sociétés politiques*. Montesquieu dit presque que ce que l'on peut dire sur la société politique en tant que telle est *très limité*. Il faut toujours considérer la société particulière pour voir quelle est son espèce, afin d'en parler de manière sensée. Il y a une diversité *considérable* entre les sociétés, liée à la variété des circonstances, et cela affecte de manière décisive la théorie politique.

Souvenons-nous d'un seul point : sur la base du Livre I, il nous faut dire qu'il reste très peu de chose de la loi naturelle ou de la loi morale au sens traditionnel. Ce qui reste, c'est ce que nous trouvons aussi chez Hobbes et chez Locke : la conservation de soi avec quelques ajouts mineurs. Comment Montesquieu parvient-il à des normes politiques significatives en partant d'une telle base ? C'est la question à laquelle il nous faudra essayer de répondre à mesure que nous avancerons dans notre lecture.

Pour la prochaine fois, nous aurons l'exposé sur les livres II et III et jeudi celui sur les livres IV et V

Troisième leçon : Les Livres II et III

Sur l'exposé

Il est manifestement nécessaire d'opposer Aristote à Montesquieu, et pour cela, il faut comprendre Aristote. Mais vous comprenez la *Politique* d'Aristote d'une manière exceptionnelle. Et vous avez également fait preuve d'une compréhension d'un autre grand penseur antérieur à Montesquieu, qui est Machiavel, dont la compréhension n'est pas aussi manifestement nécessaire pour comprendre Montesquieu. Mais vous avez justement dit que la doctrine de Montesquieu sur la vertu est une modification de ce que Machiavel appelait *virtù*, qui signifie exactement non pas la vertu morale, mais la vertu politique dans un sens tellement large que n'importe quelle opération criminelle politiquement utile pourrait être une *virtù* au sens de Machiavel.

Liaison du Livre II au Livre I

Maintenant, commençons par le commencement, à savoir à la liaison du Livre II au Livre I. Qu'avons-nous appris de très important dans le Livre I ? Que la loi naturelle est identique aux besoins pré-politiques fondamentaux de l'homme, comme la conservation de la vie, la nourriture et les choses semblables. Or, cette affirmation que la réflexion politique doit partir d'une reconnaissance de ces besoins pré-politiques fondamentaux ne soulève aucune difficulté aujourd'hui. Je crois que n'importe quel spécialiste de science politique admettrait aujourd'hui que l'homme a un corps, et que les besoins de ce corps doivent être pris en compte d'une manière ou d'une autre par n'importe quel responsable politique et par n'importe quel théoricien.

Cette opinion est compatible avec un relativisme sans réserve comme nous pouvons facilement le voir dans la situation actuelle. Mais Montesquieu ne dit pas simplement que la loi naturelle est identique aux besoins pré-politiques fondamentaux de l'homme. Il dit qu'elle est identique aux besoins pré-politiques fondamentaux de *tout* homme. Et cela entraîne un certain parti-pris démocratique. Et l'on peut constater ce parti-pris dans l'ensemble de l'ouvrage et spécialement dans les deux premiers livres.

Maintenant, ce que fait Montesquieu dans les Livres II à VIII, du point de vue du genre de questions qu'il pose, est intelligible à partir d'Aristote ou de Platon. Mais il n'en va pas de même pour les réponses qu'il donne. Ce qui frappe, c'est que tandis que les réflexions de Platon et d'Aristote se fondent toutes sur la considération de l'excellence humaine, ou pour employer la traduction plus courante du mot grec, sur la considération de la vertu, ce n'est plus le cas chez Montesquieu. La question qui se pose alors est la suivante : Comment Montesquieu parvient-il à des critères, à des normes quelconques, en partant de la loi naturelle telle qu'il l'a définie dans le premier Livre ?

Le Livre II

Maintenant, pour parler tout d'abord du Livre II, qui porte sur les lois qui découlent directement de la nature du gouvernement — la nature du gouvernement vient en premier et ces lois, comme n'importe quelles autres lois, viennent ensuite —, cette distinction entre les lois et la nature du régime correspond à la distinction aristotélicienne entre les lois et le régime. Le fait politique fondamental est le régime, la démocratie, l'oligarchie ou un autre régime ; et il faut que les lois se rapportent au régime pour pouvoir remplir leur fonction. Par exemple, il faut que les lois soient démocratiques pour maintenir une démocratie, ou il faut qu'elles soient monarchiques pour maintenir une monarchie. Et cela vaut, non seulement pour les lois politiques au sens étroit, comme les lois de succession dans la monarchie ou les lois électorales dans une démocratie, mais encore pour tous les genres de lois, comme nous le verrons à mesure que nous avançons.

Pour Aristote, le régime est le phénomène fondamental et le régime est ce qu'il est en vertu de sa fin, de son *tēlos*. Selon Aristote, la démocratie est un régime voué à la liberté. La fin est déterminante. Montesquieu modifie cela radicalement, comme nous allons le voir tout de suite. La fin est remplacée chez Montesquieu par ce qu'il appelle un principe, qui est cause efficiente, non cause finale.

La classification des différents genres de gouvernement selon Montesquieu diffère de la classification aristotélicienne. Montesquieu met l'accent sur les monarchies, pouvons-nous dire, en réduisant les trois monarchies d'Aristote à deux — ce qu'il appelle monarchie et ce qu'il appelle despotisme —, et en subordonnant la démocratie et l'oligarchie à l'unique régime qu'il appelle république.

On peut dire, en faveur de Montesquieu, car nous ne devons pas seulement le critiquer, mais également le défendre, qu'il affranchit la conception aristotélicienne de son « provincialisme ». Vous vous souvenez de la conception aristotélicienne : la royauté, l'aristocratie, la démocratie ; la tyrannie, l'oligarchie, la démocratie. Vous avez là une prédominance des régimes républicains : quatre sont républicains. Et chez Montesquieu, la situation est inversée. Pourquoi ? Regardez l'ensemble du monde, bien sûr avant 1748. Tant dans l'espace que dans le temps, ce sont principalement des monarchies. Où y a-t-il eu des républiques ? En Grèce, à Rome, pendant un certain temps, et en Italie un petit nombre, en un sens certaines villes allemandes. Mais regardez la plus grande partie du monde : partout des monarchies. Et l'on pourrait dire qu'Aristote regarde les choses d'un point de vue très provincial, d'un point de vue grec. Et Montesquieu rétablit l'équilibre. Depuis, la situation a un peu changé, comme nous le savons tous, mais néanmoins, c'est une question compliquée que de savoir si les grands pays que nous connaissons sont des démocraties. Je pense qu'il n'est pas besoin d'en dire davantage.

Et vous voyez qu'il met au centre le gouvernement monarchique, et l'on peut facilement le comprendre : il vit en France, et en tant que bon citoyen, il se soucie tout d'abord de l'amélioration du régime français..

Dans le chapitre 2, au troisième paragraphe, il y a cette phrase lacunique : « la volonté du souverain est le souverain lui-même. » Que veut-il dire par la volonté du souverain ? Le roi dans l'ensemble de sa personne n'est-il pas le souverain en monarchie ? Il nous faut dire que non, pas le roi dans l'ensemble de sa personne, mais sa volonté. Le mot volonté est employé ici en un sens très large, de sorte qu'il peut inclure les passions.

Ce sont les tyrans qui gouvernent selon leurs passions et leurs simples sentiments.

Le mot souverain signifie ici également le souverain dans une situation despotique.

En tant qu'opposé à la raison ?

C'est l'aspect politique du roi qui peut se rapporter au bien public. Louis XV batifolant avec Madame du Barry, cela ne fait tout simplement pas partie des affaires politiques. Cela soulève les grandes questions qui pourrait apparaître dans le despotisme. Qu'est-ce qu'a dit Staline, par exemple, lorsqu'il était complètement ivre, à propos d'un serviteur sur le point d'être exécuté ? « Est-ce la volonté du souverain ? » Sobre, il aurait pu dire le contraire.

Cela signifie donc aussi ce qui n'est pas raisonnable. La question n'est pas de savoir si la volonté est ou non raisonnable : le fait que le souverain exprime sa volonté est décisif.

Les exemples de démocraties sont tous antiques. Le point sur lequel il insiste, dont il est important de se souvenir contre certaines critiques modernes de la démocratie, est que selon Montesquieu le peuple élit par choix des hommes meilleurs que le monarque. En d'autres termes, il nous dit : « regardez la liste des grands hommes politiques — en quelque sorte les titres des *Vies de Plutarque* —, peut-on établir une liste semblable pour les rois, spécialement les rois des temps modernes ? » De ce point de vue, on peut dire que Montesquieu est plus démocrate que Platon et Aristote.

Mais la discussion de la démocratie dans ce chapitre montre également avec clarté que la démocratie qui a les faveurs de Montesquieu est une démocratie limitée. Pourriez-vous reformuler pour nous les points principaux que vous avez évoqués dans votre exposé ?

Eh bien, il établit des contrôles très compliqués, ou il parle favorablement des législateurs qui contrôlent de manière très stricte les questions sur lesquelles le peuple pourra voter et même le poids relatif des votes des diverses classes en fonction de leur richesse.

Et le nom de Servius Tullius, qui n'éveille guère de souvenir chez la plupart des étudiants qui sont ici, est le nom d'un des premiers rois de Rome.

Ce roi a établi des classes : le petit nombre des plus riches ferait partie de la première classe, puis un plus grand nombre de moyennement riches (deuxième classe), puis un plus grand

nombre de moyennement pauvres (troisième classe), et enfin dans la dernière classe, toute la masse des pauvres. Et chaque classe a le même nombre de voix.

Et l'on ne saurait réduire une telle division à un charcutage électoral. Cela fait partie de l'essence de la démocratie telle que la comprend Montesquieu. Il ne pense pas à la démocratie où chaque homme à une voix, mais à ce qu'on appelait couramment démocratie dans toute la tradition, pour la distinguer d'une monarchie.

Il y a une remarque sur les partis vers la fin du livre II, le dernier paragraphe avant la fin du chapitre 2 :

« La brigue est dangereuse dans un sénat ; elle est dangereuse dans un corps de nobles : elle ne l'est pas dans le peuple, dont la nature est d'agir par passion. Dans les Etats où il n'a point de part au gouvernement, il s'échauffera pour un acteur, comme il aurait fait pour les affaires. Le malheur d'une république, c'est lorsqu'il n'y a plus de brigues ; ... » (135)

« Brigue » signifie également ici « partis ». Vous savez que l'on n'admettait généralement pas dans le passé qu'il fût bon d'avoir des partis. Et le premier à ma connaissance qui ait défendu les partis fut Machiavel, spécialement à cause du conflit entre la plèbe et les patriciens à Rome. Et plus tard, sur la base de l'expérience britannique, apparut une défense des partis qui culmine, en un sens, dans les célèbres déclarations de Burke. Mais en général, on considérait les partis comme une maladie du corps politique. Dans une certaine mesure, cela se voit même dans le numéro XI du *Fédéraliste*.

Maintenant, voyons le paragraphe six du chapitre III.

« Une autorité exorbitante, donnée tout à coup à un citoyen dans une république, forme une monarchie, ou plus qu'une monarchie. Dans celle-ci, les lois ont pourvu à la constitution, ou s'y sont accommodées ; le principe du gouvernement arrête le monarque : mais, dans une république où un citoyen se fait donner un pouvoir exorbitant, l'abus de ce pouvoir est plus grand ; parce que les lois, qui ne l'ont point prévu, n'ont rien fait pour l'arrêter. » (137)

C'est un des nombreux exemples d'affirmation normative, de jugements de valeur, chez Montesquieu. Quelle en est la raison ? Cela a-t-il un sens que le pouvoir doive être nécessairement limité ? Voici la prémissse : les pouvoirs doivent être limités. Quelle en est la raison ? Après tout, ce n'est pas un orateur qui parle, c'est un philosophe, il faut qu'il ait des raisons.

La liberté politique est très importante et pour qu'elle existe, il faut qu'il y ait quelque limite.

Pourquoi la liberté politique est-elle importante ?

Pour le bonheur.

Je ne crois pas que cela soit le raisonnement que fait Montesquieu ici, parce que la liberté ne devient un thème majeur que plus tard.

La survie de l'Etat. S'il s'écarte des règles essentielles, des lois qui lui permettent de s'épanouir, il s'écroule.

Mais que voulez-vous dire par « s'épanouir » ?

Le régime.

Oui, mais ce régime particulier ? Il faut que les hommes vivent dans une société politique. Et s'ils vivent dans une société politique, ils vivent soit dans une république, soit dans une monarchie, soit sous un despotisme. Et par conséquent, tout ce qui est requis pour l'ensemble de ces trois régimes, non, tout ce qui est requis pour n'importe quel régime, est justifié par le caractère de ce régime particulier. Mais dans un gouvernement despotique, il y a bien sûr un pouvoir exorbitant entre les mains du despote. Et après tout, pourquoi pas le despotisme ? Pourquoi faut-il un pouvoir limité, que ce soit dans une monarchie ou dans une république ?

Pour la simple conservation de la vie ?

Oui, mais il emploie une expression plus politique : empêcher l'oppression du peuple. C'est là une considération omniprésente : l'oppression du peuple est mauvaise. Et si l'on allait à la raison ultime, ce serait que le droit à se conserver appartient également à chacun et par conséquent qu'il faut que ce droit soit respecté en tous les cas.

Maintenant, voyons vers la fin du chapitre 3.

« Les familles aristocratiques doivent donc être peuple, autant qu'il est possible. Plus une aristocratie approchera de la démocratie, plus elle sera parfaite ; et elle le deviendra moins, à mesure qu'elle approchera de la monarchie.

« La plus imparfaite de toutes est celle où la partie du peuple qui obéit est dans l'esclavage civil de celle qui commande, comme l'aristocratie de Pologne, où les paysans sont esclaves de la noblesse. » (138)

Oui, et par conséquent, cette partie sera impitoyablement opprimée. C'est là une chose imparfaite et la raison ultime en est la loi naturelle telle qu'elle a été définie et pressentie dans le livre précédent. Oui ?

Pour revenir au paragraphe six, y est-il sous-entendu d'une manière ou d'une autre que la conservation du régime, c'est-à-dire la conservation des régimes autres que le régime despotique, est en un sens bonne en soi ? Et un pouvoir soudain accordé à un homme ordinaire met en quelque sorte en danger l'existence du régime, et il est mauvais en ce cas ?

Nous n'en avons pas encore de preuve, il est seulement clair qu'il faut qu'il y ait un régime, parce que les hommes ont besoin d'être gouvernés. Mais nous n'avons aucune base encore pour appréhender les changements de régimes, les révolutions.

Au sujet de votre inférence selon laquelle le droit égal de chacun à se conserver soi-même est la raison pour laquelle les pouvoirs doivent être limités, pour empêcher l'oppression, se pourrait-il que cette raison vienne aussi ou vienne plutôt, non pas du droit à se conserver, mais du caractère désirable du maintien du régime ?

Oui, mais cela ne vaudrait pas pour le despotisme. Par conséquent, cela ne suffit pas. Maintenant, passons à la discussion de la monarchie dans le chapitre 4. Cette discussion a pour modèle la monarchie française et elle contient de très belles descriptions de l'esprit de l'ancienne monarchie française. C'est une monarchie, non un despotisme, dans la mesure où il y a des pouvoirs intermédiaires entre le roi et le peuple, des pouvoirs qui existent par eux-mêmes et non seulement par une délégation de pouvoir du roi. C'est un point crucial.

Ces pouvoirs intermédiaires, ces pouvoirs subordonnés, existent en vertu des « lois fondamentales du royaume ». Et en tant que lois fondamentales, aucun roi en exercice ne peut les changer. Le pouvoir intermédiaire le plus naturel, dit-il, est celui de la noblesse. Mais il y en a d'autres. Lisez le paragraphe suivant.

« Il y a des gens qui avaient imaginé, dans quelques Etats en Europe, d'abolir toutes les justices des seigneurs. Ils ne voyaient pas qu'ils voulaient faire ce que le parlement d'Angleterre a fait. Abolissez, dans une monarchie, les prérogatives des seigneurs, du clergé, de la noblesse et des villes ; vous aurez bientôt un Etat populaire, ou bien un Etat despote. » (139)

Vous voyez donc que les pouvoirs intermédiaires incluent le clergé, et non seulement la noblesse, mais également les municipalités. L'Angleterre, comme nous le voyons ici, a cessé d'être, depuis la guerre civile, une monarchie féodale et elle est par conséquent sur le point de devenir une république, voire une démocratie. Je crois que c'est là une affirmation que l'on peut très bien accepter.

Il parle ensuite de ce que font les Français. Il ne dit pas les Français, mais « un grand Etat en Europe », mais il est tout à fait évident qu'il s'agit de la France. Les tribunaux français « frappent la juridiction patrimoniale des seigneurs et sur l'ecclésiastique ». Qu'en est-il maintenant de la juridiction ecclésiastique ?

« Je ne suis point entêté des priviléges des ecclésiastiques : mais je voudrais qu'on fixât bien une fois leur juridiction. Il n'est point question de savoir si on a eu raison de l'établir : mais si elle est établie ; »

« Si on a eu raison », et non si cela est juste. Il se peut donc que la juridiction ecclésiastique soit en elle-même injuste.

« si elle fait une partie des lois du pays, et si elle y est partout relative ; si, entre deux pouvoirs que l'on reconnaît indépendants, les conditions ne doivent pas être réciproques ; et s'il n'est pas égal à un bon sujet de défendre la justice du prince, ou les limites qu'elle s'est de tout temps prescrites. »

En d'autres termes, dans une monarchie, le pouvoir ecclésiastique, même établi de manière contestable, pourrait être bon en tant que limitation du pouvoir royal. Continuez.

« Autant que le pouvoir du clergé est dangereux dans une république, autant est-il convenable dans une monarchie ; surtout dans celles qui vont au despotisme. Où en seraient l'Espagne et le Portugal depuis la perte de leurs lois, sans ce pouvoir qui arrête seul la puissance arbitraire ? barrière toujours bonne, lorsqu'il n'y en a point d'autre : car comme le despotisme cause à la nature humaine des maux effroyables, le mal qui le limite est un bien. » (140)

Oui, il ne pourrait pas dire les choses plus crûment. En d'autres termes, c'est un mal nécessaire. Oui.

« Comme la mer, qui semble vouloir couvrir toute la terre, est arrêtée par les herbes et les moindres graviers qui se trouvent sur le rivage ; ainsi les monarques, dont le pouvoir paraît sans bornes, s'arrêtent par les plus petits obstacles, et soumettent leur fierté naturelle à la plainte et à la prière. »

Comprenez-vous cette étrange remarque sur le pouvoir ecclésiastique ? Un grand spécialiste de science politique de notre époque a exprimé autrement la même pensée. Savez-vous qui ? Staline, lorsqu'il a demandé quel était le nombre de divisions dont disposait le pape. C'est la même idée. C'est un pouvoir qui, du point de vue du pouvoir pur, pourrait aisément être abattu, mais pour une étrange raison en laquelle Montesquieu n'entre pas, c'est un pouvoir.

On trouve dans le paragraphe suivant la première mention de la liberté.

« Les Anglais, pour favoriser la liberté, ont ôté toutes les puissances intermédiaires qui formaient leur monarchie. Ils ont bien raison de conserver cette liberté ; s'ils venaient à la perdre, ils seraient un des peuples les plus esclaves de la terre. »

Ce n'est bien sûr, pas pleinement intelligible parce que nous ne savons rien encore de la liberté. Cela sera examiné plus tard, spécialement dans le Livre XI, et il nous faut laisser cela ouvert.

Qu'aviez-vous dit sur l'Angleterre, M. Bruell ?

Il me semblait qu'il n'y avait pas de place pour l'Angleterre dans la classification de Montesquieu.

Exact. C'est très vrai. C'est une classification très provisoire. Montesquieu a dit d'une certaine manière dans la préface qu'il commence par les principes et descend ensuite aux choses particulières. Ce n'est pas tout à fait vrai. Ces principes, énoncés au début, c'est-à-dire au début du Livre II, ne sont pas ce qu'il y a de plus élevé, ils sont le point de départ d'une élévation qui aura lieu par la suite. Cela fait la subtilité du livre.

Dans la suite, il parle d'une institution particulière des Français qui limitait leurs anciens rois. Il s'agit des Parlements, des corps judiciaires. Et il remarque ici que les parlements français ont la « confiance du peuple », ce qui sous-entend que les autres partis, la noblesse et encore moins les rois ou le conseil du roi, n'avaient pas cette confiance. Et c'est là un point important : avoir le soutien populaire nécessaire.

Lisons le paragraphe suivant sur les Etats despotiques.

« Dans les Etats despotiques, où il n'y a point de lois fondamentales, il n'y a pas non plus de dépôt de lois. »

Comme il y en a avec les parlements français.

« De là vient que, dans ces pays, la religion a ordinairement tant de force ; c'est qu'elle forme une espèce de dépôt et de permanence : Et, si ce n'est pas la religion, ce sont les coutumes qu'on y vénère, au lieu des lois. » (141)

Ce qu'il suggère, si vous lisez tout cela ensemble, c'est que dans le despotisme, la religion est très puissante. Le despotisme est limité, avant tout, par la religion ; et il pense, bien sûr, ici aux exemples qu'il connaît : la Turquie, la Perse, la Russie...

Dans le dernier chapitre de ce livre, il fait clairement entendre le caractère inférieur du despote : c'est un homme qui se voue entièrement aux plaisirs des sens, spécialement à son sérapil s'il est musulman, mais il peut aussi avoir un sérapil s'il n'est pas musulman. Il est par nature paresseux, ignorant et voluptueux. Il est difficile de voir dans quelle mesure cela s'accorde avec ce que l'on sait de Pierre le Grand. Oui ?

Compare-t-il dans ce chapitre le Pape à un despote oriental ?

Oui, sans doute, mais vous voyez sa technique. Montesquieu attaque toujours le despotisme. Or il n'est pas strictement exact qu'un despote soit nécessairement le pire des hommes. Lisons ensuite le deuxième paragraphe.

« On dit qu'un pape, à son élection, pénétré de son incapacité, fit d'abord des difficultés infinies. Il accepta enfin, et livra à son neveu toutes les affaires. Il était

dans l'admiration, et disait : "je n'aurais jamais cru que cela eût été si aisé." Il en est de même des princes d'Orient. »

Oui, assurément, c'est là une remarque très méchante et cela sous-entend de manière cruciale que le gouvernement du pape est un gouvernement despota-tique au sens de Montesquieu. Il faut lire la remarque faite dans le premier paragraphe à la lumière du deuxième. Il fait cette observation extrême sur le despotisme afin de contrer l'autorité et le prestige du pouvoir papal. Bien sûr, nous pourrions reconnaître qu'il y a eu de grands papes, mais il y en eut également qui n'ont pas été grands. Et pour porter un jugement équitable qui serait un moyen terme, il le prépare par l'affirmation extrême du premier paragraphe. Passons maintenant au livre III. Oui.

Dans le dernier paragraphe du chapitre 4, Montesquieu a dit que dans les Etats despotiques il n'y a aucune loi fondamentale ; et dans la dernière phrase du premier paragraphe du chapitre V, il dit que « l'établissement d'un vizir est, dans cet Etat, une loi fondamentale ».

Où cela ?

Dans le chapitre V, la dernière phrase du premier paragraphe.

Oui, oui, c'est vrai. C'est très bien ce que vous dites. Mais vous voyez à quel point il faut être prudent dans l'emploi des expressions de Montesquieu ; parce qu'elles peuvent fort bien être ambiguës.

Une loi fondamentale peut être une loi, comme, par exemple, la succession par l'aîné. Ce serait une loi fondamentale. Bien sûr, cette loi peut être transgressée, spécialement dans le cas d'un Henry VIII — qui l'a fait avec l'aide du Parlement. Mais qu'il faut que le despote ait un vizir, cela ne peut pas être transgressé parce qu'il est l'homme décrit ici : paresseux, voluptueux, et qu'un tel homme doit nécessairement avoir quelqu'un pour faire le travail à sa place. Gardons donc à l'esprit la profonde ambiguïté qui traverse toute la pensée de Montesquieu. En ce qui concerne les lois qui peuvent être transgressées et celles qui ne le peuvent pas, nous le voyons maintenant, je ne l'avais pas vu auparavant, cela vaut également pour l'expression « lois fondamentales ». Bien. M. M. ?

Mais l'affirmation aveugle que c'est la volonté du souverain qui est le souverain ne fait-elle pas surgir la question de savoir, lorsqu'il parle du despotisme, qui est réellement le souverain ?

Cette créature abjecte qui donne tout son pouvoir à son vizir est encore parfaitement et légalement capable de renvoyer son vizir, de lui couper la gorge et de donner son poste à un autre.

Mais jusqu'à ce qu'il le fasse, le vizir n'est-il pas réellement le souverain ?

Non. C'est là un point que les juristes ont examiné longuement et auquel ils ont consacré de nombreux volumes : la différence entre l'autorité souveraine proprement dite et l'autorité déléguée. Le vizir est vizir seulement en vertu de la nomination du sultan ou du despote quel qu'il soit ; tandis que le sultan ne l'est en vertu d'aucune nomination humaine. Il gouverne entièrement en son propre nom, le vizir gouverne au nom du sultan.

Je répète ce que M. B. a dit. En premier lieu, la fin, ce que Platon et Aristote appellent la fin, est remplacée par les passions, qui sont des causes efficientes. Et au sujet de la vertu qui est une passion et qui est le principe de la démocratie, ce concept de vertu a subi l'influence de la conception machiavélienne de la virtù, qui est la vertu politique sans aucune restriction morale. Le concept de vertu chez Montesquieu est très différent du concept machiavélien, vous le verrez, mais il a subi son influence. Son concept de la vertu politique n'est pas le concept platonicien de la vertu politique, qui est tout simplement une forme inférieure de la vertu. Mais il a lu Machiavel et cela deviendra plus clair à mesure que nous avancerons.

Comment est-il parvenu à ces trois principes : pour le despotisme, la crainte ; pour la monarchie, l'honneur ; pour la république, la vertu ? Avons-nous jamais entendu parler de la crainte comme principe de gouvernement quelque part avant Montesquieu ? Bien sûr. Et de l'honneur ? Encore une fois bien sûr. Je vous lis un passage du *Léviathan* chapitre 14 :

« La force des mots étant trop faible pour contraindre les hommes à l'accomplissement de ce à quoi ils se sont engagés, il n'y a dans la nature de l'homme que deux choses que l'on peut imaginer pouvoir la renforcer ; et ces deux choses sont, ou bien une crainte des conséquences de leur violation de leur parole, ou bien la gloire ou la fierté de paraître n'avoir pas besoin de la violer. Cette dernière chose est une générosité qui est trop rare pour que l'on puisse compter sur elle, spécialement chez ceux qui recherchent la richesse, le commandement ou le plaisir des sens, qui forment la plus grande partie de l'humanité. La passion sur laquelle il faut s'appuyer est la crainte. »³

Cette gloire, ou cette fierté, peut également s'appeler l'honneur. Hobbes l'écarte ici, mais quelqu'un d'autre pourrait adopter un autre point de vue et dire que l'honneur peut être le ressort d'un gouvernement.

Qu'est-ce que cette vertu dont il parle en premier ? Il suit toujours le même ordre dans ces chapitres : les républiques, les monarchies, le despotisme. Il parle donc en premier des républiques, c'est-à-dire de la vertu. Or qu'est-ce que cette vertu ? La première déclaration dans le chapitre 3 est que la vertu est probité. La probité est la vertu morale ou au moins une partie très importante de la vertu morale, ce que nous appellerions aujourd'hui l'honnêteté.

³ Notre traduction. Le passage se trouve dans la traduction de François Tricaud à la page 140, dans la traduction de Gérard Mairet, à la page 245.

Il y a également une question qu'il nous faut soulever, que je crois que M. B. n'a pas examinée. Le principe des divers gouvernements doit nécessairement mouvoir les sujets eux-mêmes ; et cela signifie bien sûr aussi, dans une démocratie, les gouvernants. Mais qu'en est-il dans les deux gouvernements monarchiques ? Faut-il que le monarque soit lui aussi mû par l'honneur et que le despote soit mû par la crainte, si l'on veut que ces deux formes de gouvernement fonctionnent ? C'est une question.

Je ne le pense pas. Ils n'ont pas à être mûs.

Voyons si c'est exact. J'ai ici une autre référence. Entre parenthèses, nous n'avons pas évoqué la question du mot de despotisme, un mot qui n'apparaît pas chez Aristote. Aristote parle de tyrannie. Et les traducteurs modernes traduisent souvent le terme tyrannie chez Platon et Aristote par despotisme, à cause de leur parti-pris moderne. Le despotisme est, au sens classique, le gouvernement d'un maître sur des esclaves, d'un seigneur sur ses esclaves. Mais le passage à la tyrannie se fait de la manière suivante : un gouvernement politique ne doit pas être un gouvernement despotique, et par conséquent, un gouvernement despotique s'exerçant sur des hommes libres est en lui-même mauvais. Et l'on identifie ainsi le despotisme à la tyrannie. Or ce n'est pas tout à fait la même chose. Dans l'une de ces discussions, la remontrance de Fairfax et le conseil des officiers que cite Woodhouse, dans *Puritanism and Liberty*, p. 459 :

« Du côté du Parlement, l'intérêt de ses membres ainsi que leur devoir était de condamner l'irréligion, la vulgarité, la débauche, la vanité, l'ambition et la flatterie ; et de préférer ceux qui étaient spécialement enclins au contraire, à savoir les individus consciencieux, de mœurs sévères, sobres, sérieux et d'esprit civique. Au contraire, du côté du Roi, il s'agissait d'encourager ou de fermer les yeux sur l'irrespect, la licence dans les mœurs, la vanité et la vie luxueuse, et de préférer spécialement un mélange de vaine gloire et d'esprit servile, qui rendent propre à servir le pouvoir et la grandeur afin d'en avoir quelque part. »

Nous voyons là fondamentalement la notion que nous trouvons aussi chez Montesquieu : pour la république, la vertu ; pour la monarchie, une forme déguisée du vice. C'est ce que Montesquieu dira ici.

Il est intéressant qu'il fasse une critique du puritanisme dans le chapitre 3 du livre III. Vous avez peut-être lu ce passage.

« Ce fut un assez beau spectacle dans le siècle passé, de voir les efforts impuissants des Anglais pour établir parmi eux la démocratie. Comme ceux qui avaient part aux affaires n'avaient point de vertu, que leur ambition était irritée par le succès de celui qui avait le plus osé, que l'esprit d'une faction n'était réprimé que par l'esprit d'une autre ; le gouvernement changeait sans cesse : le peuple étonné cherchait la démocratie, et ne la trouvait nulle part. Enfin, après bien des mouvements, des

chocs et des secousses, il fallut se reposer dans le gouvernement même qu'on avait proscrit. » (144)

En d'autres termes, les Anglais avaient essayé d'établir la démocratie sans en avoir la base ; ils ont essayé d'établir la démocratie sans la vertu, et par suite, ils ont échoué. Il y a ici bon nombre de passages dans lesquels Montesquieu utilise la vertu en opposition à l'avarice, à l'ambition et aux choses semblables — tout à fait au sens de la vertu morale. Cela traverse tout l'ouvrage, spécialement ces premières parties. Une interprétation est un long chemin, il nous faut attendre.

Quelle est en général la liaison exacte entre la démocratie et la vertu, selon Montesquieu ? La démocratie est un gouvernement qui s'exerce par le peuple sur le peuple, un gouvernement de soi, et un gouvernement de soi n'est pas possible sans la maîtrise de soi et la maîtrise de soi est vertu. Dans les gouvernements non démocratiques, ce sont les gouvernants qui imposent cette maîtrise, mais dans une démocratie, il faut que ce soit le peuple lui-même qui la fournit.

A la fin du chapitre 4, où il parle de la noblesse, lisez, s'il vous plaît.

« Or un corps pareil... »

Il désigne ainsi les nobles, l'aristocratie.

« ne peut se réprimer que de deux manières ; ou par une grande vertu, qui fait que les nobles se trouvent en quelque façon égaux à leur peuple, ce qui peut former une grande république ; ... »

En d'autres termes, qui élève le niveau du peuple.

« ou par une vertu moindre, qui est une certaine modération qui rend les nobles au moins égaux à eux-mêmes ; ce qui fait leur conservation.

« La *modération* est donc l'âme de ces gouvernements. J'entends celle qui est fondée sur la vertu, non pas celle qui vient d'une lâcheté et d'une paresse de l'âme. » (p. 147)

Oui, cela est difficile, pour ce que signifie ici le concept de vertu, cette vertu est-elle une vertu inférieure ? » Avez-vous quelque chose à dire sur ce point, M. Bruell ? Non ?

La suite montre que les républiques sont quelque chose d'ancien. Il n'y a pas de république dans les temps modernes, c'est ce qui est sous-entendu. La vertu est l'esprit civique, le patriotisme, et par conséquent l'abnégation, la préférence habituelle donnée au bien commun par rapport au bien privé. Toute la signification de la discussion de la vertu ne peut devenir claire avant Les livres IV et V, bon nombre de questions doivent nécessairement rester ouvertes. Oui.

Dans le chapitre 3, le paragraphe commençant par « Athènes eut dans son sein les mêmes forces... » Auparavant, il avait parlé de l'importance de fixer le nombre des citoyens et il avait sous-entendu qu'Athènes était sur ce point supérieure à Rome. Ensuite, il dit ici que, en dépit du fait qu'elle a maintenu le même nombre de citoyens, Athènes s'est effondrée. Et d'un autre côté, Rome aussi s'est effondrée, mais elle a connu une plus longue période de grandeur. Cela ne diminue-t-il pas la valeur des lois fondamentales ?

Non, les lois fondamentales, concernant la composition du corps délibératif et les choses semblables, sont une condition nécessaire, mais pas une condition suffisante. L'autre condition, au moins aussi nécessaire, est *l'esprit dont le peuple est animé*. Ainsi, ce peuple peut avoir des lois excellentes concernant le vote et d'autres choses excellentes, et n'être composé que de citoyens médiocres qui pourront être corrompus et corrupteurs. Il n'y a pas de difficulté ici.

Mais la manière dont il formule cela ici : si Athènes avait les mêmes forces...

Ce n'est pas le nombre des Athéniens qui a été responsable de leur chute, mais le genre d'hommes qu'ils étaient.

Passons à la discussion de la monarchie dans le chapitre 5. Nous pouvons peut-être lire cela.

« Je supplie qu'on ne s'offense pas de ce que j'ai dit ; je parle après toutes les histoires. Je sais très bien qu'il n'est pas rare qu'il y ait des princes vertueux ; mais je dis que, dans une monarchie, il est très difficile que le peuple le soit.

« Qu'on lise ce que les historiens de tous les temps ont dit sur la cour des monarques ; qu'on se rappelle les conversations des hommes de tous les pays sur le misérable caractère des courtisans : ce ne sont point des choses de spéculation, mais d'une triste expérience. »

« L'ambition dans l'oisiveté, la bassesse dans l'orgueil, le désir de s'enrichir sans travail, l'aversion pour la vérité, la flatterie, la trahison, la perfidie, l'abandon de tous ses engagements, le mépris des devoirs du citoyen, la crainte de la vertu du prince, l'espérance de ses faiblesses, et, plus que tout cela, le ridicule perpétuel jeté sur la vertu, forment, je crois, le caractère du plus grand nombre des courtisans, marqué dans tous les lieux et dans tous les temps. Or, il est très mal aisément que la plupart des principaux d'un Etat soient malhonnêtes gens, et que les inférieurs soient gens de bien ; que ceux-là soient trompeurs, et que ceux-ci consentent à n'être que dupes. » (148)

Vous voyez à quel point il identifie ici de nouveau la vertu et la vertu morale. La vertu morale est très difficile à obtenir et à préserver sous la monarchie. L'argument de Montesquieu contre les classiques peut être formulé de la manière suivante : si l'on veut la vertu, alors, il faut se déclarer en faveur des républiques et spécialement des démocraties, et non pas de ce genre de royaute dont ils font parfois l'éloge. Il y a ici une note sur la vertu et il y parle de la vertu politique...

« Je parle ici de la vertu politique, qui est la vertu morale, dans le sens qu'elle se dirige au bien général ; fort peu des vertus morales particulières ; et point du tout de cette vertu qui a du rapport aux vérités révélées. »

Cette dernière vertu est ce qu'il appelle ailleurs la vertu chrétienne. C'est là une déclaration très précise, mais nous n'avons pas encore la matière pour en évaluer la précision ; il se réfère ici au livre V, chapitre 2, que nous examinerons la prochaine fois. Maintenant, quel est donc le principe de la monarchie, si ce n'est pas la vertu ? La réponse est : l'honneur. Et l'honneur est ici entendu comme le fait de se soucier de sa propre supériorité, c'est donc un motif strictement égoïste. Et c'est la raison pour laquelle il est inférieur à la vertu, qui est identique à l'esprit civique, au dévouement au bien commun. L'honneur est inférieur à la vertu, il s'apparente à l'ambition. L'honneur est un substitut de la vertu, c'est en réalité un vice, mais il engendre un bien public. *La Fable des Abeilles*, où cette idée était formulée, anticipe considérablement Montesquieu.

Passons au chapitre 8 et lisons le deuxième paragraphe.

« De plus, comme l'honneur a ses lois et ses règles, et qu'il ne saurait plier ; qu'il dépend bien de son propre caprice, et non pas de celui d'un autre ; »

Oui, il ne veut pas parler du caprice des hommes, mais du caprice de l'honneur qui fait que certaines choses qui ne sont pas meilleures rationnellement que d'autres, sont tenues pour telles, c'est « le point d'honneur ».

« ...il ne peut se trouver que dans des Etats où la Constitution est fixe, et qui ont des lois certaines. » (150)

Oui, c'est clair. En d'autres termes, il y a une liaison essentielle entre l'honneur et la nature des monarchies en tant que distinctes des régimes despotes. Mais cela implique qu'il faut que le roi respecte l'honneur. Le roi ne peut pas commander à un gentilhomme, à un noble, de faire quoi que ce soit de déshonorant parce qu'il refuserait purement et simplement de le faire.

Lisons le début du chapitre 9.

« Comme il faut de la *vertu* dans une république, et dans une monarchie de l'*honneur*, il faut de la *CRAINTE* dans un gouvernement despote : pour la vertu, elle n'y est point nécessaire ; et l'honneur y serait dangereux. » (150)

Cela n'est-il pas très intéressant ? Que l'honneur soit dangereux pour le despotisme, sans que la vertu le soit ? Pourquoi cela ?

Parce que la vertu est modération...

Abnégation ! Je veux dire que le despote inflige toutes sortes de maux à l'homme vertueux, mais dans la mesure où l'homme vertueux se caractérise par l'abnégation, il ne réagira pas. Oui.

*Dans la Cyropédie, Cyrus explique que son grand-père, qui est un despote, ou un tyran, enseigne à tous les sujets comment être vertueux sans l'être lui-même.*⁴

Voici un autre passage, plus proche, dans le *Hiéron* : le tyran *croit* l'homme vertueux, non parce qu'il risque d'agir contre lui, mais parce que les autres pourraient souhaiter voir l'homme vertueux devenir le gouvernant⁵.

Dans le paragraphe après le suivant dans le même chapitre.

« Un gouvernement modéré peut, tant qu'il veut, et sans péril, relâcher ses ressorts. Il se maintient par ses lois et par sa force même. Mais lorsque, dans le gouvernement despotique, le prince cesse un moment de lever le bras ; quand il ne peut pas anéantir à l'instant ceux qui ont les premières places, tout est perdu : car le ressort du gouvernement, qui est la *crointe*, n'y étant plus, le peuple n'a plus de protecteur. » (151)

N'est-ce pas très intéressant ? Ce que l'on rapporte sur le despote, paresseux, ignorant et voluptueux, est contredit ici de manière frappante : il faut que le despote soit très actif. Et pourquoi faut-il qu'il le soit ? Parce que s'il ne l'est pas, « le peuple n'a plus de protecteur ». La fonction du gouvernement despotique, qui est une monarchie, est de protéger le peuple. Bien sûr, il ne le fait pas par vertu ; mais s'il ne le faisait pas, il ne pourrait pas maintenir son gouvernement. Et par conséquent, la question pourrait fort bien se poser, et nous en avons beaucoup d'exemples dans notre 19^e siècle, de savoir si, le despote étant le protecteur du peuple, c'est-à-dire de la masse du peuple, l'on ne peut pas préférer le despotisme à la monarchie. Dans une monarchie, comme nous l'avons vu auparavant, le seul corps en lequel le peuple ait confiance, au moins en France, est le parlement ; et le parlement est devenu de plus en plus faible, et il fut une protection très insuffisante contre le roi et la noblesse.

Un peu plus loin,

« Il faut que le peuple soit jugé par les lois et les grands par la fantaisie du prince ; »

Il y a donc des lois dans le despotisme. Si quelqu'un a un litige avec son voisin, la loi le résout, même dans le gouvernement despotique.

« que la tête du dernier sujet soit en sûreté, et celle des bachas toujours exposée. »

Voilà ! Dans une monarchie, les bachas sont tout à fait en sûreté à cause du principe des nobles. Maintenant le début du paragraphe suivant.

⁴ On trouvera ce passage à la fin du chapitre III du livre I de la *Cyropédie*.

⁵ On trouvera ce passage au début du chapitre V du *Hiéron*.

« L'histoire nous dit que les horribles cruautés de Domitien effrayèrent les gouverneurs, au point que le peuple se rétablit un peu sous son règne. »

Vous voyez comment il faut lire Montesquieu. S'il dit quelque chose sur une page, il ne sert à rien de la citer ; il faut également voir ce qu'il dit plus loin. Il commence par une distinction très simpliste et il la modifie peu à peu en chemin.

Lisons tout d'abord le quatrième paragraphe du chapitre 10.

« Il ne sert de rien d'opposer les sentiments naturels, le respect pour un père, la tendresse pour ses enfants et ses femmes, les lois de l'honneur, l'état de sa santé ; on a reçu l'ordre, et cela suffit. » (152)

Passons maintenant au paragraphe après le suivant.

« Il y a pourtant une chose que l'on peut quelquefois opposer à la volonté du prince ; c'est la religion. On abandonnera son père, on le tuera même, si le prince l'ordonne : mais on ne boira pas du vin, s'il le veut et s'il l'ordonne. Les lois de la religion sont d'un précepte supérieur ; parce qu'elles sont données sur la tête du prince, comme sur celle des sujets. Mais, quant au droit naturel, il n'en est pas de même ; le prince est supposé n'être plus un homme. »

C'est la seule référence faite au droit naturel dans ces chapitres. Vous voyez ici que, dans le despotisme tel que le voit Montesquieu, il y a un seul pouvoir plus grand que le pouvoir du despote, et c'est la religion. Mais que signifie ici la religion ?

La crainte.

Exact, et par conséquent, il n'est pas vrai que le principe doive nécessairement animer le gouvernant aussi bien que les gouvernés. Cela sans rien dire du fait que le despote risque d'avoir grand' peur de ce que certains de ses sujets pourraient lui faire.

Quatrième leçon, le 13 janvier 1966

Nous allons prendre au début du Livre IV. Le sujet du Livre III avait été l'exposition des principes des divers genres de gouvernement. Et le principe est ce qui tient lieu, chez Montesquieu, de la fin dans la philosophie politique classique. Cette différence est bien entendu cruciale : la fin est-elle remplacée par le principe au sens de Montesquieu ? Oui ?

Vous avez auparavant posé la question des normes chez Montesquieu et je me demande si vous y avez répondu. Je pensais au tout dernier chapitre du livre III, où il rend explicite le fait qu'il parle de ce qui doit être. Avez-vous répondu à cette question ?

Lisons ce dernier chapitre.

« Tels sont les principes des trois gouvernements. Ce qui ne signifie pas que, dans une certaine république, on soit vertueux ; mais qu'on devrait l'être : Cela ne prouve pas non plus que, dans une certaine monarchie, on ait de l'honneur ; et que, dans un Etat despotique particulier, on ait de la crainte : mais qu'il faudrait en avoir ; sans quoi le gouvernement sera imparfait. » (153)

Est-ce là votre réponse ?

Non, cela ne suffit pas. Je vais la formuler autrement. Il faut qu'il y ait un gouvernement, sinon les hommes ne pourraient pas vivre. Et s'ils ont un gouvernement, ils ne peuvent avoir que l'un des trois gouvernements possibles. Par conséquent, quel que soit celui qu'ils choisissent, il faut qu'ils fassent tout ce qu'exige ce gouvernement particulier. Mais cela ne dit encore rien sur celui des trois qui est préférable.

Mais à l'intérieur de ce gouvernement, il y a une norme.

Il y a ces trois normes conditionnelles, et il faut nécessairement en prendre une. Que répondrait à cela le relativiste de la science sociale d'aujourd'hui ?

Il dirait : il faut en prendre une et peu importe celle que vous prenez ; et ensuite, vous commencez à maximiser ce choix.

Faut-il même en choisir une ? Il le nierait parce que ce serait déjà de sa part une trop grande concession.

Ne dirait-il pas alors que le choix est indifférent ?

Non, parce que tout choix a des conséquences. Si vous devez nécessairement choisir un des trois, vous devez accepter les normes qui vont avec. Mais quelle

est la condition de l'ensemble de l'argument, la prémissse de l'ensemble de l'argument, qu'il contesterait ?

Qu'il n'y a que ces trois types possibles de gouvernements.

Non, car cela est négociable.

Que le gouvernement est nécessaire.

Oui, et sur quoi cela se fonde-t-il ?

Sur la notion d'une fin.

Plus directement, plus simplement.

Sur la nature humaine.

Ce n'est pas encore assez simple.

La nourriture, le sexe, la sociabilité.

Oui, assurément, mais au fond de tout cela ?

Qu'il s'agit de ne pas être comme les sauvages.

Non, non, pourquoi faudrait-il ne pas être comme les sauvages ? Non, c'est bien plus simple que cela !

La conservation de soi ?

Oui, mais plus simple : l'ensemble de l'argument présuppose que nous devons *vivre*. Pourquoi devrions-nous vivre ? Pourquoi ne pas faire du souhait de mourir notre motif premier ? Nous n'aurions alors besoin d'aucun gouvernement. Ne riez pas ! Le relativisme strict qui prévaut aujourd'hui se fonde sur le principe qu'il n'y a absolument aucun désir que l'on puisse appeler naturel, pour le préférer à d'autres. Et par conséquent, tout est largement ouvert, on ne saurait même attacher une valeur plus grande à la proposition de sens commun selon laquelle les hommes s'accrochent à la vie, au désir de vivre, qui serait la cause des gouvernements. C'est le point décisif. Il n'y a aucune inclination, aucun désir quel qu'il soit qui soit préférable en soi, et par conséquent, l'ensemble de l'argument de Montesquieu s'écroule. Bien.

Pour en revenir à Montesquieu et pour examiner le sujet d'une manière plus nuancée et plus raisonnable : Montesquieu remplace la fin par le principe. Mais cela n'affecte pas l'ensemble de la question, comme vous le voyez par ce qui suit. Le Livre IV traite de l'éducation. L'éducation est un sujet

dépendant du principe, tout comme elle était un sujet qui dépendait de la fin chez Platon ou Aristote, cela reste inchangé. Si nous ouvrons le livre VIII de la *Politique* d'Aristote et, bien sûr, la *République* de Platon, nous voyons combien la question de l'éducation était cruciale. Il va sans dire que le contenu de l'éducation, le caractère de l'éducation, sera très différent lorsque l'on passe de Platon et d'Aristote à Montesquieu, et même à la république ou à la démocratie de Montesquieu, qui se rapproche davantage de Platon et d'Aristote que son despotisme ou sa monarchie. Bien.

En ce qui concerne le caractère normatif, le titre du Livre IV, « *QUE LES LOIS DE L'ÉDUCATION DOIVENT ÊTRE RELATIVES AUX PRINCIPES DU GOUVERNEMENT* », signifie que si l'on veut, par exemple, une démocratie, alors il faut des lois de l'éducation qui conduisent à la démocratie. Mais vous n'êtes pas contraint de choisir la démocratie. Vous pouvez choisir n'importe lequel des trois gouvernements.

A la fin du chapitre 1, il énumère les trois fins des trois genres de gouvernement, en mettant les républiques et la vertu au centre ; et la construction du Livre suit cet ordre. Il parle d'abord de la monarchie, ensuite des républiques et enfin du despotisme. Le deuxième chapitre est très beau : il nous donne dans sa pureté l'esprit de l'ancienne monarchie française. Et je ne pense pas que vous puissiez en trouver une meilleure présentation ; il peut y en avoir d'égales, mais pas de meilleures. Voulez-vous lire le deuxième paragraphe ?

« C'est là que l'on voit, et que l'on entend toujours dire trois choses : qu'il faut mettre, dans les vertus, une certaine noblesse ; dans les mœurs, une certaine franchise ; dans les manières, une certaine politesse. » (155)

Oui, c'est une très belle formule.

« Les vertus qu'on nous y montre sont toujours moins ce que l'on doit aux autres, que ce que l'on se doit à soi-même : elles ne sont pas tant ce qui nous appelle vers nos concitoyens, que ce qui nous en distingue. » (156)

En d'autres termes, la différence entre la monarchie et la république est que la morale des républiques est, comme on pourrait dire, altruiste, et que celle des monarchies est égoïste, centrée sur l'individu, sur ce que l'on se doit à soi-même. Et elle est, bien sûr, totalement égalitaire. Lisez le paragraphe suivant.

« On n'y juge pas les actions des hommes comme bonnes, mais comme belles ; comme justes, mais comme grandes ; comme raisonnables, mais comme extraordinaires. »

Cela éclaire à nouveau ce qu'il entend par vertu, parce que cela exclut la vertu aristocratique. La vertu est ce qui est bien, juste, raisonnable. En d'autres termes, la vertu est la vertu morale, quoi que puisse vouloir dire la répudiation

qu'il en fait dans l'avertissement au lecteur. La vertu est ce que l'on doit aux autres, par opposition à cette vertu aristocratique. Poursuivez, s'il vous plaît.

« Dès que l'honneur y peut trouver quelque chose de noble, il est ou le juge qui les rend légitimes, ou le sophiste qui les justifie. »

Excusez-moi, mais à quoi renvoie le "il" ?

A l'honneur.

« Il [l'honneur] permet la galanterie, lorsqu'elle est unie à l'idée des sentiments du cœur, ou à l'idée de conquête : et c'est la vraie raison pour laquelle les mœurs ne sont jamais si pures dans les monarchies, que dans les gouvernements républicains. »

C'est le dernier point : rien n'est interdit ! Oui ?

Tous les moyens sont bons en amour et à la guerre.⁶

Oui, oui, bien.

« Il permet la ruse, lorsqu'elle est jointe à l'idée de la grandeur de l'esprit ou de la grandeur des affaires ; comme dans la politique, dont les finesse ne l'offensent pas.

« Il ne défend l'adulation que lorsqu'elle est séparée de l'idée d'une grande fortune, et n'est jointe qu'au sentiment de sa propre bassesse. »

La monarchie repose donc sur un niveau moral moins élevé que les républiques. Les mœurs n'y sont pas pures. Dans ce passage, il parle du caractère des vertus : on doit avoir dans les vertus une certaine noblesse. Ensuite, dans les deux paragraphes suivants, il parle des mœurs, et ensuite, finalement, des manières. Nous pouvons, peut-être, lire cela.

« Enfin, l'éducation dans les monarchies exige, dans les manières, une certaine politesse. Les hommes, nés pour vivre ensemble, sont nés aussi pour se plaire ; et celui qui n'observerait pas les bienséances, choquant tous ceux avec qui il vivrait, se discréditerait au point qu'il deviendrait incapable de faire aucun bien.

« Mais ce n'est pas d'une source si pure que la politesse a coutume de tirer son origine. Elle naît de l'envie de se distinguer. C'est par orgueil que nous sommes polis : nous nous sentons flattés d'avoir des manières qui prouvent que nous ne sommes pas dans la bassesse, et que nous n'avons pas vécu avec cette sorte de gens que l'on a abandonnés dans tous les âges. »

⁶ C'est un proverbe anglais : all is fair in love and war, littéralement : tout est juste dans l'amour et dans la guerre.

« que nous n'avons pas vécu avec cette sorte de gens que l'on a abandonnés dans tous les âges. » Certains croient que ce mépris pour la masse des hommes qui sont bien sûr des pauvres, et qui l'ont toujours été, est l'opinion propre de Montesquieu. Mais il exprime ici l'opinion de la noblesse. Il fait également clairement entendre que la morale de la noblesse, de la monarchie, est celle des courtisans ; que toute cette société est constituée par le fait qu'il y a une cour et que le roi est la source de l'honneur. Il développe cela d'une manière remarquable. Nous pouvons lire un paragraphe très éclairant, plus loin, vers la fin.

« Il n'y a rien que l'honneur prescrive plus à la noblesse, que de servir le prince à la guerre : En effet, c'est la profession distinguée ; parce que ses hasards, ses succès et ses malheurs même conduisent à la grandeur. Mais, en imposant cette loi, l'honneur veut en être l'arbitre ; et, s'il se trouve choqué, il exige ou permet qu'on se retire chez soi. » (158)

La noblesse est une noblesse féodale ; on peut dire que la noblesse à laquelle pense Montesquieu est en premier lieu la noblesse française, une noblesse féodale, qui bien sûr avait été très modifiée au 18^e siècle. Mais Montesquieu ne se soucie pas ici de cette origine féodale, dont il est pleinement conscient, parce qu'il veut seulement caractériser la monarchie par ce qu'elle a de meilleur, indépendamment de son origine. Et la raison pour laquelle il le fait ne peut apparaître qu'après que l'argument a été exposé.

Dans le paragraphe qui suit immédiatement celui qui traite de l'origine de la politesse, il dit : « Dans les monarchies, la politesse est naturalisée à la cour. » Que signifie ici le mot « naturalisée » ?

C'est une bonne question. Au sens courant aujourd'hui, cela signifierait que sa place première ne serait pas à la cour ; tout comme un citoyen naturalisé n'est pas un citoyen né dans le pays.

Ne sous-entend-il pas qu'elle est une forme d'hypocrisie ?

Non, non, je ne sais pas assez de Français et spécialement de Français du 18^e siècle, mais cela ne pourrait-il vouloir dire tout simplement que la politesse a sa place naturelle à la cour ? Nous devrions consulter un dictionnaire de Français, je veux dire un dictionnaire historique. Quelqu'un veut-il le faire ? Bien. Maintenant, un point décisif : Un général, ou n'importe quel officier, peut se retirer, et il n'est pas contraint de rester à l'armée si son honneur le lui interdit, et cela serait bien sûr impensable sous un despotisme ; mais tout aussi bien dans une république.

Professeur Strauss, les officiers américains peuvent refuser une mission.

Mais la démocratie américaine est-elle une démocratie au sens de Montesquieu ? C'est une grande question. Ce genre de démocratie n'existe pas au temps de Montesquieu et la seule préfiguration qu'il en connaît était la monarchie ou la république anglaise. Lisez un peu plus loin, le deuxième paragraphe après celui où nous nous étions arrêtés.

« L'honneur a donc ses règles suprêmes ; et l'éducation est obligée de s'y conformer. Les principales sont qu'il nous est bien permis de faire cas de notre fortune ; mais qu'il nous est souverainement défendu d'en faire aucun de notre vie. » (158)

N'est-ce pas là une belle formule ? C'est l'esprit de l'ancienne noblesse.

La note ici parle à nouveau de ce qui doit être.

Lisons cette note.

« b. On dit ici ce qui est, et non pas ce qui doit être : l'honneur est un préjugé, que la religion travaille tantôt à détruire, tantôt à régler. »

Cela semble le contraire de ce qu'il avait dit dans le livre III !

Comment cela se fait-il ?

Je ne sais pas.

Etant donné le fait que la société peut avoir un certain « devoir être » et c'est là un propos conditionnel. La société X a le devoir-être Y. Mais vous pouvez bien sûr contester ce devoir-être et vous dites alors que ce devoir-être est un faux devoir-être. C'est exactement ce qu'il fait, c'est seulement un peu plus compliqué, mais il n'y a pas là de difficulté.

Je pense que cette note est un peu sarcastique, parce que si la religion réussissait à entraver l'honneur, le résultat en serait probablement, selon les principes de Montesquieu, un despotisme ; parce que cette classe noble ne s'intéresserait plus aux affaires du gouvernement.

Oui, c'est une difficulté. Mais d'un autre côté, il ne s'identifie pas lui-même à la morale de l'honneur.

Oui, mais si l'on devait la supprimer...

Non, ce qu'il ferait, s'il était confronté à un choix entre le principe de l'honneur et le principe de la religion, est une autre question, mais on peut dire, je pense, qu'il ne s'identifie pas à la morale de l'honneur.

Sur le fait qu'un général puisse se retirer, le paragraphe que nous venons de lire dit que tout cela nous empêche d'accorder la moindre valeur à notre vie. Le général qui se retire n'accorde-t-il pas une valeur à sa vie ?

Pas s'il le fait pour des raisons d'honneur : peut-être parce que le roi ne l'a pas accueilli convenablement pour une raison ou pour une autre. Non, cela est clair.

Le chapitre suivant traite de l'éducation dans le despotisme. Lisons le premier paragraphe.

« Comme l'éducation dans les monarchies ne travaille qu'à éléver le cœur, elle ne cherche qu'à l'abaisser dans les Etats despotiques. Il faut qu'elle y soit servile. Ce sera un bien, même dans le commandement, de l'avoir eue telle ; personne n'y étant tyran, sans être en même temps esclave. »

Nous avons donc ici une preuve ultime, s'il en était besoin, que lorsque Montesquieu dit que quelque chose est un principe d'un gouvernement, il entend que c'est un principe animant à la fois le gouvernant et les gouvernés. Le paragraphe après le suivant.

« Dans les Etats despotiques, chaque maison est un empire séparé. L'éducation qui consiste principalement à vivre avec les autres, y est donc très bornée : elle se réduit à mettre la crainte dans le cœur, et à donner à l'esprit la connaissance de quelques principes de religion fort simples. Le savoir y sera dangereux, l'émulation funeste ; et, pour les vertus, Aristote ne peut croire qu'il y en ait quelqu'une de propre aux esclaves ; ce qui bornerait bien l'éducation dans ce gouvernement. » (159)

En d'autres termes, il n'y a aucune trace de vertu dans les gouvernements despotiques, mais des rudiments de religion. Il passe ensuite au gouvernement républicain, qui est le plus élevé, comme tout le laisse entendre. Regardons maintenant le titre du chapitre 4 : « *Différence des effets de l'éducation chez les anciens, et parmi nous.* » Pourquoi passe-t-il de la considération générale du régime à la considération historique des anciens et des modernes ?

Puis-je poser une question sur le chapitre précédent ? Le dernier paragraphe du chapitre 3 semble de nouveau poser la question de savoir si la vertu est dangereuse dans un despotisme. Et la conclusion semble que tel est bien le cas.

C'est une conclusion qu'on en tire, elle n'est pas explicite. Quel mot est décisif ici ? Il parle du bon citoyen qui aime l'Etat. Mais cela signifierait que nous n'avons pas encore résolu la question de la relation précise entre la vertu et la vertu politique. Nous contenterons-nous de cela ? Et dans l'autre passage (3^e paragraphe), où il disait que la vertu serait inutile sous le despotisme, il entend peut-être les autres vertus, et non pas simplement la vertu politique. Nous devons patienter, nous n'avons pas encore rassemblé toute la matière.

Ici, tout d'un coup, il parle des Anciens et des Modernes. Le sous-entendu est clair : les gouvernements républicains sont anciens et les gouvernements monarchiques et despotes sont modernes. Il y a déjà un chapitre antérieur, je crois, que nous n'avons pas lu en classe, le chapitre 3 du livre III :

« Les politiques grecs, qui vivaient dans le gouvernement populaire, ne reconnaissaient d'autre force qui pût le soutenir, que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses, et de luxe même. » (145)

C'est là un propos très remarquable, repris presque tel quel par Rousseau dans son *Discours sur les Sciences et les Arts*. Tel est le point : d'un côté, la vertu, la tradition, le classicisme, la Grèce ; de l'autre, l'économie et la modernité. Et c'est un propos très profond qu'il faut bien sûr convenablement interpréter.

Le sujet qu'il traite ici dans le chapitre 4 du livre IV, est un aspect intéressant de la querelle des Anciens et des Modernes. Dans la conception courante, cette querelle est une querelle entre le théâtre français sous Louis XIV et le théâtre grec classique, la tragédie et la comédie. Mais ce n'est là qu'un aspect de cette querelle. La partie la plus importante concerne la querelle entre la physique de Newton et celle d'Aristote. Et nous en avons ici un autre aspect, la querelle entre la morale moderne, la morale politique moderne, et la morale politique classique. Cette querelle est cruciale pour Montesquieu. Il y a des gens, et Montesquieu donne parfois l'impression qu'il en fait partie, qui croient que cette querelle a été tranchée par l'Histoire, parce que les possibilités anciennes, par exemple, la république, auraient été condamnées, elles ne sont plus possibles. Mais cela ne résoudrait pas du tout la question. La prétention élevée en leur faveur ne serait pas réfutée pour autant. Est-ce clair ? Il faut que cela soit clair. Ce n'est pas clair pour vous ? Dites votre objection.

Que voulez-vous dire en disant qu'elles ne sont plus possibles ?

Il n'est plus possible d'avoir de petites républiques. Cela fait-il disparaître toute la question des petites républiques ? Pratiquement oui ; mais pas en principe, parce que le fait qu'elles sont impossibles pourrait simplement être la preuve du déclin de l'homme moderne, d'un déclin irréparable. Et pour Montesquieu au moins, c'est là une question ouverte et il faut l'examiner.

Dans l'analyse de la modernité qu'il mène tout au long de son livre, il nous faut distinguer trois éléments, dont l'un au moins est devenu parfaitement clair. Quelles sont selon lui les différences entre les Anciens et les Modernes ? Trois points principaux : 1/ la différence entre le christianisme et le paganisme ; 2/ la modernité vient du féodalisme, le monde moderne est d'origine teutone : il vient des forêts de l'Allemagne, c'est là un point qu'il énoncera plus tard ; et enfin 3/ et ce n'est pas le point le moins important, la querelle entre la science moderne, disons la science newtonienne avec ses

implications considérables, et la science prémoderne, ou la compréhension prémoderne de la nature.

Lisons le deuxième paragraphe du chapitre 4.

« Leur éducation avait un autre avantage sur la nôtre ; elle n'était jamais démentie. Epaminondas, la dernière année de sa vie, disait, écoutait, voyait, faisait les mêmes choses que dans l'âge où il avait commencé d'être instruit. »

Oui, qu'est-ce que cela veut dire ? Devenu vieux, il ne pouvait certainement pas faire les mêmes choses que lorsqu'il était enfant. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Est-ce une théorie cyclique de l'histoire ?

Non, on ne connaissait pas alors des étiquettes aussi prétentieuses. Il pense ici à quelque chose comme le retour sur soi à l'heure de la mort. Les Anciens se tenaient aux principes qui avaient régi leur vie : c'est là, je pense, ce qu'il veut dire.

« Aujourd'hui, nous recevons trois éducations différentes ou contraires ; celles de nos pères, celle de nos maîtres, celle du monde. Ce qu'on nous dit dans la dernière renverse toutes les idées des premières. Cela vient, en quelque partie, du contraste qu'il y a parmi nous entre les engagements de la religion et ceux du monde ; chose que les anciens ne connaissaient pas. » (160)

Il parle aussi clairement qu'il le pouvait. Le contraste touche principalement le statut de la religion et le caractère de la religion dans ces deux époques.

Maintenant, le chapitre V, l'éducation dans le gouvernement républicain, deuxième paragraphe.

« On peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie. Cet amour, demandant une préférence continue de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières : elles ne sont que cette préférence. »

« Toutes les vertus particulières ». Cela ne vous rappelle-t-il pas quelque chose dont ayez entendu parler avant Montesquieu ? En premier lieu, la vertu est abnégation, souci de ce que l'on doit aux autres ; selon cette opinion, ce que l'on fait par souci de soi-même ne fait pas partie de la vertu. La vertu est ce que l'on doit aux autres, et par conséquent, en particulier, ce que l'on doit à l'ensemble de la communauté. Et cela conduit à toutes les vertus particulières, par exemple, le courage est une vertu particulière. Bien sûr, il peut y avoir un courage qui n'est pas le vrai courage, mais seulement un certain tempérament naturel ; mais le courage en tant que vertu ne peut être qu'une forme particulière de cette abnégation, de ce dévouement au bien commun. Ce qu'il entend par vertu est donc ce qu'Aristote appelait la « justice générale », en voulant dire par là que la justice englobe toutes les autres vertus (*Ethique*, livre V).

M. S. a fait référence à la magnanimité lorsqu'il a parlé de la morale des monarchies. Montesquieu ne fait aucune place à la magnanimité dans sa description de la morale républicaine. Pour le dire très simplement, dans l'*Ethique* d'Aristote, il y a deux sommets : l'un est la justice, la justice générale, qui englobe toute la conduite sociale ; et l'autre est la magnanimité, qui est le sommet des vertus entendues comme perfectionnement de l'individu. L'homme magnanime est un homme qui exige de grands honneurs et qui les mérite. Or, la magnanimité est considérablement réduite chez Montesquieu, elle revient à peu près à ce qu'il appelle l'honneur. Et la justice, elle aussi modifiée, la justice générale, devient en un sens la vertu des républiques.

« Cet amour est singulièrement affecté aux démocraties. » (160)

Oui, « singulièrement », c'est-à-dire tout spécialement. Gardons cela à l'esprit.

« Dans elles seules, le gouvernement est confié à chaque citoyen. Or, le gouvernement est comme toutes les choses du monde ; pour le conserver, il faut l'aimer.

« On n'a jamais osé dire que les rois n'aimassent pas la monarchie, et que les despotes haïssent le despotisme. »

M. S. a clairement vu ce qui était sous-entendu ici. Pouvez-vous le redire ? Pourquoi les rois aiment-ils la monarchie ? Pourquoi les despotes aiment-ils le despotisme ? selon la suggestion de Montesquieu ?

C'est leur intérêt.

Exactement. C'est ce que vous avez dit. Mais le sous-entendu est clair : il en est de même pour les républiques. Les citoyens d'une démocratie aiment la démocratie en dernière instance parce que c'est leur intérêt. Et par conséquent, la formule que nous avions auparavant : l'abnégation en tant que négligence totale de ses propres intérêts ne suffit pas, et il faut la revoir.

Cela semble contradictoire : d'un côté l'abnégation et la vertu et de l'autre l'intérêt personnel.

Dans le cas de la monarchie, il n'est jamais contesté que l'honneur ait un fondement égoïste ; cela ne fait pas problème. La difficulté ne surgit que s'il devait se révéler vrai que l'ordre fondé sur l'abnégation, c'est-à-dire spécialement la démocratie, a également en dernière instance une racine égoïste. Ce n'est là qu'une suggestion, nous ne sommes pas en mesure de la préciser.

Maintenant, dans le chapitre suivant, qui a un titre étrange : « *De quelques institutions des Grecs* », il parle très étrangement de la *République* de Platon dans le contexte du gouvernement populaire. Je crois que personne ne ferait une chose pareille, mais puisque Montesquieu était plus intelligent que

quiconque ici ne le sera jamais, il est peut-être bon de patienter un peu et d'attendre pour voir ce qu'il veut dire précisément.

Dans le paragraphe suivant, il parle de Lycurgue. La transition est facile parce qu'il y a une liaison entre la *République* de Platon et Sparte. Il fait très clairement entendre la différence qu'il y a entre la vertu républicaine, la vertu politique, et la vertu morale, dans la mesure où Lycurgue, soucieux de vertu politique, mêlait le vol à l'esprit de justice. Un législateur moral n'aurait jamais fait cela. Et, évoquant l'éducation des filles à Sparte, il dit que « la pudeur même est ôtée à la chasteté ». Ensuite, il fait une transition encore plus étrange — n'oubliez pas le sujet de ce chapitre : les institutions des Grecs — et il en vient soudain à parler d'hommes aussi peu Grecs que possible : William Penn d'un côté et les jésuites du Paraguay de l'autre. Que dit-il de Penn ?

« Un législateur honnête homme a formé un peuple, où la probité paraît aussi naturelle que la bravoure chez les Spartiates. » (162)

En d'autres termes, Penn, et non les Spartiates, se souciait de la probité. Vous vous souvenez, la première définition de la vertu était la probité. Penn se souciait de la vertu morale, pas Lycurgue. Et ensuite, il parle des jésuites, qu'ont-ils essayé de faire ? Lisons-le.

« Le Paraguay peut nous fournir un autre exemple. On a voulu en faire un crime à la *société* qui... »

Il veut dire les jésuites.

« ...regarde le plaisir de commander comme le seul bien de la vie : mais il sera toujours beau de gouverner les hommes, en les rendant plus heureux.

« Il est heureux pour elle d'avoir été la première qui ait montré, dans ces contrées, l'idée de la religion jointe à celle de l'humanité. En réparant les dévastations des Espagnols, elle a commencé à guérir une des grandes plaies qu'aït encore reçues le genre humain. »

Qu'est-ce qu'il y a de démocratique là-dedans ? Lisons le paragraphe suivant.

« Un sentiment exquis qu'a cette société pour tout ce qu'elle appelle honneur, son zèle pour une religion qui humilie bien plus ceux qui l'écoutent que ceux qui la prêchent, lui ont fait entreprendre de grandes choses ; et elle y a réussi. Elle a retiré des bois des peuples dispersés ; elle leur a donné une subsistance assurée ; elle les a vêtus : et, quand elle n'aurait fait par là qu'augmenter l'industrie parmi les hommes, elle aurait beaucoup fait. »

Lisons maintenant la note.

« *e.* Les Indiens du Paraguay ne dépendent point d'un seigneur particulier, ne paient qu'un cinquième des tributs, et ont des armes à feu pour se défendre. »

Oui, cette note est de lui et elle dit clairement ce qu'il veut dire. Les Indiens ne dépendent d'aucun seigneur particulier, qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'ils ne dépendent que du seigneur général. Et qui est le seigneur général ? Dieu ! C'est-à-dire que les jésuites ne gouvernent pas eux-mêmes, ils gouvernent au nom de Dieu. Et cela est lié au fait que les sujets sont armés ; parce que les gouvernants d'une telle société n'utiliseraient pas la force. Mais qu'est-ce que tout cela a à voir avec la démocratie ? Comme je l'ai dit, dans le cas de Penn, il y a du sens à dire que c'est un genre de gouvernement populaire qu'il a établi en Pennsylvanie. Mais les jésuites ? Eh bien, le souci du bonheur du peuple. Cela deviendra plus clair à mesure que nous avançons. Lisons le paragraphe suivant.

« Ceux qui voudront faire des institutions pareilles établiront la communauté de biens de la république de Platon, ce respect qu'il demandait pour les dieux, cette séparation d'avec les étrangers pour la conservation des mœurs, et la cité faisant le commerce et non pas les citoyens ; ils donneront nos arts sans notre luxe, et nos besoins sans nos désirs. » (162)

Oui, tout cela est évoqué dans le contexte du gouvernement populaire et la *République* de Platon est très étrangement présentée comme le sommet, comme le modèle, du gouvernement populaire. C'est assurément là un difficile problème à résoudre, mais je crois que ce n'est pas impossible parce qu'il y a une ambiguïté dans le gouvernement populaire. Que signifie un gouvernement populaire, selon Montesquieu ? Il y a deux choses différentes.

Il ne parle que de la communauté des biens.

Oui, mais cela va plus loin que cela : « Ceux qui voudront faire des institutions pareilles » ; cela signifie que Penn et les jésuites ne sont pas allés assez loin ; Platon a été jusqu'au bout.

Se réfère-t-il au gouvernement populaire comme à un gouvernement de classes comme il l'avait évoqué dans le premier livre, lorsqu'il avait dit que la première classe est... ?

Que signifie d'abord le gouvernement populaire ?

Cela semble être tout d'abord le gouvernement par tous les individus...

Oui, par la majorité.

Mais alors il souligne cette affaire de l'amour du pays et des lois.

Non, plus simple que cela. La république est, disons, le gouvernement de tous ou de la majorité, et son principe est la vertu. Du premier point de vue, en ce qui concerne le gouvernement de tous, ou de la majorité, la république de

Platon est bien entendu un exemple très contestable. Mais lorsque vous prenez l'autre point, à savoir la vertu, n'est-il pas sensé de dire que la république de Platon est le modèle de tous ceux qui veulent avoir une communauté consacrée à la vertu ? Ces deux choses, dans le langage de Montesquieu, la nature du gouvernement et le principe, peuvent diverger. Et il n'est pas fortuit ici qu'il introduise Penn et les jésuites, c'est-à-dire des législateurs chrétiens, parce qu'on peut dire que la vertu est le principe chrétien comme elle est le principe de Platon. Et je dirai ceci pour faciliter votre compréhension de Montesquieu : il défend le régime vertueux, qu'il soit platonicien ou chrétien, afin d'en préparer la critique.

Très grossièrement, voici les régimes de la vertu :

	Angleterre
	X
Vertu	
X	Honneur
	X

La vertu signifie principalement les démocraties grecques, les républiques grecques, et ici l'honneur la monarchie. Il est incontestable que si l'on pose le problème sous cette forme, Montesquieu dirait que le régime de la vertu est plus élevé, mais pratiquement, il lui faut préférer la monarchie parce que la France ne saurait aucunement être transformée en une république ou une fédération de républiques. Mais c'est alors néanmoins une situation un peu difficile et plus compliquée, et Montesquieu cherche une autre solution qui éviterait les inconvénients à la fois de la démocratie et de son insistance sur la vertu, et de la monarchie et de son féodalisme, et qui serait supérieure à l'une et à l'autre. Et c'est quelque chose ici que l'on peut aussi appeler X et j'ai ajouté la lettre A pour désigner l'Angleterre. C'est en gros la façon dont l'argument fonctionne. L'Angleterre n'est alors certainement plus une république démocratique, un petit Etat dans lequel chaque homme se consacre pleinement au bien commun, et de l'autre côté, elle n'est certainement plus en aucune manière féodale, comme nous le savons, comme Montesquieu nous l'a déjà appris. Les Anglais ont aboli les derniers restes du pouvoir judiciaire des seigneurs et les autres choses semblables.

Il y a d'ailleurs une autre manière de comprendre pourquoi Montesquieu parle ici des législateurs chrétiens, pas de Platon bien sûr, dans le contexte de la démocratie. Selon l'opinion biblique, tous les hommes sont égaux devant Dieu et cette égalité est importante comme nous le verrons.

Dans le chapitre 7, il donne la raison toute simple pour laquelle cette institution ancienne n'est plus possible : elle ne peut exister que dans de petits Etats, et il n'y a aucune possibilité de petits Etats en Europe, sauf en Suisse ; elle ne conviendrait pas à l'Allemagne, à l'Italie, et aux autres pays de ce continent.

Dans le chapitre 8, vers la fin du deuxième paragraphe, lorsqu'il dit :

« Ce ne fut que dans la corruption de quelques démocraties, que les artisans parvinrent à être citoyens » (164)

on voit que sa notion de la démocratie n'est pas la nôtre, et ce n'est pas non plus la notion grecque. Pour Aristote, il va sans dire que les artisans peuvent être de plein droit des citoyens dans une démocratie. Cela est clair. Il y a plusieurs passages qui confirmeraient cela.

Or, à la fin du chapitre 8, vous voyez qu'il avait parlé du fait que les Anciens utilisaient la musique pour adoucir la dureté de l'éducation des guerriers. Lisez ce paragraphe.

« Mais, dira-t-on, pourquoi choisir la musique par préférence ? c'est que, de tous les plaisirs des sens, il n'y en a aucun qui corrompe moins l'âme. Nous rougissons de lire, dans Plutarque, que les Thébains, pour adoucir les mœurs de leurs jeunes gens, établirent, par les lois, un amour qui devrait être proscrit par toutes les nations du monde. » (166)

Aujourd'hui, personne ne rougirait de parler de cela — il veut bien sûr parler des relations homosexuelles.

Le Livre V

Passons maintenant au livre V. Le titre est vague, comme vous le voyez : *QUE LES LOIS QUE LE LÉGISLATEUR DONNE DOIVENT ÊTRE RELATIVES AU PRINCIPE DU GOUVERNEMENT*. En un sens, cela vaut pour toutes les lois ; de là ce premier chapitre spécial : « *Idée de ce livre* » :

« Nous venons de voir que les lois de l'éducation doivent être relatives au principe de chaque gouvernement. Celles que le législateur donne à toute la société sont de même. » (167)

C'est là une description un peu vague du sujet de ce livre. Lisons le premier paragraphe du chapitre 2.

« La vertu dans une république, est une chose très simple : c'est l'amour de la république ; c'est un sentiment, et non une suite de connaissances : le dernier homme de l'Etat peut avoir ce sentiment, comme le premier. Quand le peuple a une fois de bonnes maximes, il s'y tient plus longtemps que ce qu'on appelle les honnêtes gens. »

Vous voyez, il emploie l'expression « honnêtes gens » *gentlemen*, en anglais, avec un certain mépris. Son parti-pris démocratique est donc net. Lisons maintenant le paragraphe suivant.

« L'amour de la patrie conduit à la bonté des mœurs ; et la bonté des mœurs mène à l'amour de la patrie. Moins nous pouvons satisfaire nos passions particulières, plus nous nous livrons aux générales. Pourquoi les moines aiment-ils tant leur ordre ? C'est justement par l'endroit qui fait qu'il leur est insupportable. Leur règle les prive de toutes les choses sur lesquelles les passions ordinaires s'appuient : reste donc cette passion pour la règle même qui les afflige. Plus elle est austère, c'est-à-dire plus elle retranche de leurs penchants, plus elle donne de force à ceux qu'elle leur laisse. » (168)

Nous avons déjà ici la réponse à la question de savoir pourquoi le patriotisme est une vertu. Et la réponse est que c'est une passion générale. La généralité est rationalité, cette pensée triomphera plus tard dans la notion rousseauiste de volonté générale et dans la philosophie morale de Kant. La vertu, c'est-à-dire la vertu générale, est quelque chose de différent du plaisir. Elle est, nous l'avons dit, abnégation. Et cependant, une chose très étrange peut se passer : nous pouvons nous *attacher* à l'abnégation, et cette abnégation même peut être une source de plaisir. Par conséquent, tout cela est compatible avec une opinion hédoniste. L'exemple des moines n'est aucunement fortuit. La démocratie de Montesquieu, comme cela devient très clair par ce que nous avons vu et comme cela le deviendra encore plus par ce que nous verrons, n'est guère permissive. Elle est au contraire très austère. C'est une démocratie vouée à la vertu, au sens de la vertu morale. Et cependant, la vertu a une étrange relation à la démocratie. Comment pouvons-nous résoudre cette difficulté que la vertu morale est et n'est pas identique à la vertu républicaine ?

Précisons tout d'abord ce point avant de poursuivre. Nous voulons une société dans laquelle personne ne pourra opprimer personne, et en ce sens, nous voulons une société égalitaire. Et cela signifie que tout le monde doit nécessairement respecter tous les autres sur tous les points décisifs, c'est-à-dire que tout le monde doit être juste et équitable, vertueux, maître de soi. Ainsi, nous pouvons dire, de ce point de vue, que le lieu où il est le plus facile d'être moralement vertueux, de pratiquer toute la vertu morale, est une démocratie non permissive, une démocratie austère. Mais d'un autre côté, on pourrait également inverser le propos, et dire que la vertu est tout simplement la condition pour qu'une démocratie soit possible. Et de ce point de vue, la vertu morale, en tant que distincte de la vertu politique, est simplement une vertu qui aurait oublié d'où elle vient. La vertu est primitivement une condition de la société. Mais nous oubliions d'une certaine manière ce caractère de condition de la vertu et nous la prenons comme un absolu, et telle est la notion ordinaire de la morale. Or, la position de Montesquieu sur ce point n'est pas encore claire. Dans ce qui suit, il précisera beaucoup ce caractère austère de la démocratie. Lisons le début du chapitre 3.

« L'amour de la république, dans une démocratie, est celui de la démocratie ; l'amour de la démocratie est celui de l'égalité.

« L'amour de la démocratie est encore l'amour de la frugalité. Chacun devant y avoir le même bonheur et les mêmes avantages, y doit goûter les mêmes plaisirs, et former les mêmes espérances ; chose qu'on ne peut attendre que de la frugalité générale.

« L'amour de l'égalité, dans une démocratie, borne l'ambition au seul désir, au seul bonheur de rendre à sa patrie de plus grands services que les autres citoyens. Ils ne peuvent pas lui rendre tous des services égaux : mais ils doivent tous également lui en rendre. En naissant, on contracte envers elle une dette immense, dont on ne peut jamais s'acquitter. » (168)

Montesquieu ne nie donc pas qu'il y ait une inégalité naturelle. Les hommes sont par nature inégaux, spécialement intellectuellement, mais ce qui est égal au premier chef, c'est l'égalité du devoir. Les supériorités à reconnaître dans une démocratie ne viennent pas de la nature, mais de l'égalité elle-même. Les individus ne sont pas supérieurs parce qu'ils méritent de l'être ou d'occuper une position supérieure, mais simplement parce qu'ils ont fait leur devoir. Et ils se distinguent soit sur le champ de bataille, soit dans le conseil. Ils sont supérieurs parce que la patrie a besoin de leur supériorité. Même les plus grands services qu'un individu peut rendre à la patrie ne sont rien d'autre que ce que cet individu doit faire, et il n'y a aucune raison de s'en glorifier. C'est une conception morale très rigoureuse. Nous trouvons cela très bien exprimé également à la fin du chapitre 5.

« Toute inégalité, dans la démocratie, doit être tirée de la nature de la démocratie, et du principe même de l'égalité. Par exemple : on y peut craindre que des gens qui auraient besoin d'un travail continual pour vivre, ne fussent trop appauvris par une magistrature, ou qu'ils n'en négligeassent les fonctions ; que des artisans ne s'enorgueillissent... » (172)

En d'autres termes, pour cette seule raison, ils peuvent être exclus de cette magistrature, et il en donne d'autres exemples dans ce qui suit.

Pour revenir maintenant au chapitre 3, il y a une inégalité en richesse. Qu'est-ce que cela signifie du point de vue de la vertu ? Tout simplement que les riches ont de plus grands devoirs, il doivent payer plus d'impôts, etc.

Nous pouvons résumer le paragraphe suivant en disant que la morale est l'amour de la vertu. Et pour aimer la vertu, il faut réellement y trouver du plaisir, il faut que la vertu soit agréable ; et il faut que la vertu soit établie ou imposée par la loi. Voyez le titre du chapitre 4 : « *Comment on inspire l'amour de l'égalité et de la frugalité* ». Et à la fin, il propose une maxime très vraie : « Pour que l'on aime l'égalité et la frugalité dans une république, il faut que les lois les y aient établies. » La précision « dans une république » ne se trouvait pas dans le titre. Et cela nous suggère que nous n'avons pas encore résolu complètement le problème de la relation de la vertu morale à la vertu politique :

l'amour de l'égalité et de la frugalité dans une république est au service de la république.

Le titre du chapitre 5 est : « *Comment les lois établissent l'égalité, dans la démocratie* ». Le titre du chapitre 6 est : « *Comment les lois doivent entretenir la frugalité dans la démocratie* ». Quelquefois il parle de ce que *font* les lois, et quelquefois il parle de ce que les lois *doivent* faire. Il est très important de voir chaque fois pourquoi il parle de « ce qui est » et ailleurs de « ce qui doit être ». Plus simplement, dans la mesure où il parle en tant que maître des législateurs, il est normal qu'ils leur dise ce que les lois doivent faire —, il nous faut accorder une attention spéciale aux cas dans lesquels il parle de ce que *font* les lois.

Pourquoi parle-t-il de cela ici ? Il parle de la nécessité dans une république ou une démocratie d'avoir une division égale de la terre. Et il ne faut pas qu'il soit possible d'obtenir deux parcelles par mariage ou par héritage ou tout autre moyen. Et dans ce cadre, il parle du cas spécial au milieu de ce chapitre.

« Il y avait à Athènes une loi, dont je ne sache pas que personne ait connu l'esprit. »

Vous avez ici un sens très clair du mot « esprit », et l'ouvrage s'intitule *L'Esprit des lois*. Ici, « esprit » signifie la raison de la loi. Mais cependant, le mot « esprit » a une connotation que n'a pas le mot raison, qui joue également son rôle dans la pensée de Montesquieu, et peut-être pourrons-nous peu à peu en saisir tout le sens. Poursuivez.

« Il était permis d'épouser sa sœur consanguine, et non pas sa sœur utérine. Cet usage tirait son origine des républiques, dont l'esprit était de ne pas mettre sur la même tête deux portions de fonds de terre, et par conséquent deux hérités. Quand un homme épousait sa sœur du côté du père, il ne pouvait avoir qu'une hérité, qui était celle de son père : mais, quand il épousait sa sœur utérine, il pouvait arriver que le père de cette sœur, n'ayant pas d'enfants mâles, lui laissât sa succession ; et que, par conséquent, son frère, qui l'avait épousée, en eût deux. » (171)

Oui, lisons maintenant la note :

« *e. Cornelius Nepos, in prefat.*, Cet usage était des premiers temps. Aussi Abraham dit-il de Sara : *Elle est ma sœur, fille de mon père, et non de ma mère*. Les mêmes raisons avaient fait établir une même loi chez différents peuples. »

Dans l'exemple romain, dans Cornelius Nepos, auquel il renvoie, il est aussi parlé de l'inceste, je veux dire de ce que selon les notions les plus générales, on appellerait l'inceste, comme de quelque chose qui peut être permis. Et cela explique suffisamment pourquoi il dit ici ce qu'établissent les lois, en tant que distinct de ce qu'elles doivent établir ; parce que Montesquieu ne dirait jamais que le législateur doive établir une loi fondée sur la négligence des interdictions ordinaires de l'inceste. Plus loin, dans le même chapitre, il parle brusquement

des démocraties commerciales, après avoir contesté en premier lieu qu'une démocratie pût être commerciale. Or, pourquoi une démocratie commerciale est-elle possible ? Titre du chapitre 6 : « *Comment les lois doivent entretenir la frugalité dans la démocratie* ». Lisons le troisième paragraphe.

« Il est vrai que, lorsque la démocratie est fondée sur le commerce, il peut fort bien arriver que des particuliers y aient de grandes richesses, et que les mœurs n'y soient pas corrompues. C'est que l'esprit de commerce entraîne avec soi celui de frugalité, d'économie, de modération, de travail, de sagesse, de tranquillité, d'ordre et de règle. Ainsi, tandis que cet esprit subsiste, les richesses qu'il produit n'ont aucun mauvais effet. Le mal arrive, lorsque l'excès des richesses détruit cet esprit de commerce : on voit tout à coup naître les désordres de l'inégalité, qui ne s'étaient pas encore fait sentir. » (173)

En d'autres termes, l'esprit du commerce, si l'on y réfléchit, est compatible avec les démocraties. Pourquoi ? Parce que l'esprit du commerce n'est pas celui de la consommation ostentatoire, mais tout au contraire celui de la sobriété, de l'esprit d'économie et choses semblables. Il serait intéressant de comparer la notion de l'esprit du commerce chez Montesquieu à la notion wébérienne de l'esprit du capitalisme ; elles ont quelque chose en commun : le caractère austère, puritain. Bien que, dans le cas de Montesquieu, ce ne soit en aucun cas lié au puritanisme historique, comme il va sans dire.

La fin de ce chapitre pourrait être intéressante.

« Il y avait, dans la Grèce, deux sortes de républiques. Les unes étaient militaires, comme Lacédémone ; d'autres étaient commerçantes, comme Athènes. Dans les unes, on voulait que les citoyens fussent oisifs ; dans les autres, on cherchait à donner de l'amour pour le travail. Solon fit de l'oisiveté un crime, et voulut que chaque citoyen rendît compte de la manière dont il gagnait sa vie. En effet, dans une bonne démocratie, où l'on ne doit dépenser que pour le nécessaire, chacun doit l'avoir ; car de qui le recevrait-on ? » (174)

Nous sommes ici aux antipodes de l'Etat providence, où la question ne se pose pas de savoir d'où l'on recevrait le nécessaire. Le citoyen ne peut avoir le nécessaire que par son propre travail, et cela seul le rend indépendant et fait de lui un vrai citoyen. En tout cas, l'austérité et la frugalité sont l'essence de la démocratie telle que la comprend Montesquieu. Et l'on trouve encore des traces de cette opinion dans l'ouvrage de Tocqueville sur la démocratie américaine. A propos, on peut dire que le livre de Tocqueville est une élaboration, et une élaboration de premier ordre, de suggestions de Montesquieu. L'esprit de Tocqueville, la manière dont il écrit, vient en droite ligne de l'esprit de Montesquieu. Oui, M. D.

Il semble qu'il y a une tension dans la démocratie entre d'un côté l'austérité et la frugalité, et de l'autre, l'esprit du commerce... parce que si l'esprit du commerce devient trop prospère,

l'austérité sera difficile à maintenir. On produira trop de richesses pour pouvoir maintenir l'état des choses.

Oui, mais selon lui, cela n'arrivera pas tant que l'esprit du commerce subsiste ; la richesse produite n'aura pas un mauvais effet. Si les riches emploient leur surplus de richesse à construire des temples ou des hôpitaux, des orphelinats, ou des choses semblables, et ne l'utilisent pas pour eux-mêmes, il n'y aura aucun danger. Mais je voudrais revenir sur la question de l'austérité et de la frugalité. Ce que Montesquieu entend par démocratie n'est pas si éloigné de ce que nous appelons théocratie. Je ne parle pas ici de la structure politique, de la présence ou de l'absence d'une classe de prêtres, bien que ce soit une question très importante. Tout simplement l'austérité et la sévérité qui sont inséparables de la théocratie vont également inséparables de la démocratie de Montesquieu.

M. U. ?

Je veux juste mentionner l'exemple de Rockefeller donnant des pourboires de dix cents, comme un exemple de ce genre d'homme animé par l'esprit du commerce et que sa richesse ne corrompt pas.

Oh, oui, ce facteur est très puissant, la république commerciale à laquelle il fait allusion ici préfigure ce qu'il dira plus tard sur l'Angleterre et sur l'esprit du commerce dans les temps modernes. Mais alors, il dira quelque chose dont nous n'avons jusqu'ici pas trouvé la moindre suggestion : que dans ces républiques commerciales, nous ne trouverons pas des mœurs *pures*, c'est-à-dire l'austérité, mais des mœurs *douces*. C'est une distinction cruciale. Et la morale à laquelle travaille Montesquieu ne prône pas la pureté, mais *l'humanité*. Et, si cela n'est pas là une composante cruciale de la morale moderne, y compris à notre époque, alors il faut que je me trompe totalement dans tout ce que je dis.

Cinquième leçon, 18 janvier 1966

Les Livres V et VI ; Vertu et démocratie : vertu politique et vertu morale ; simplicité et complexité des lois ; l'indépendance des juges.

Sur l'exposé

Au début, vous avez parlé des trois genres de gouvernement et des trois genres correspondants de perfection ou de norme. Acceptons cela pour le moment. La question surgit, comme vous l'avez souligné, de savoir lequel des trois gouvernements est le meilleur sous sa forme parfaite. Et vous avez répondu correctement : la république, la monarchie et le despotisme dans cet ordre. Je pense que l'on ne peut rien objecter à cela. Mais la seule question qu'il faut poser ici est la suivante : Peut-il y avoir une perfection du despotisme ? Tout défaut du despotisme n'est-il pas un bien ? Je veux dire, par exemple, prenez seulement le titre du chapitre 14 « *Comment les lois sont relatives au principe du gouvernement despotique* », il ne dit pas ce qu'elles doivent être. Ce point n'est pas décisif, mais il est intéressant.

Maintenant, ce que vous avez dit spécialement sur le chapitre 13, ce bref chapitre sur l'idée du despotisme, était parfaitement juste. On peut dire que tous les régimes ont la même fin, mais ils s'orientent vers elle soit stupidement, comme le despotisme, soit sagement, comme la république. Mais quelle est cette fin ? La fin commune aux trois genres de gouvernement ?

Je pense que c'est le sexe, la nourriture et...

Je vois. En d'autres termes, la satisfaction des besoins fondamentaux.

Oui.

Oui, c'est cela, mais cela suffit-il ? La grande difficulté que nous rencontrons dans cette partie de l'ouvrage est celle-ci : après qu'il a énoncé, spécialement dans le chapitre sur le droit naturel dans le livre II, ce qu'est le droit naturel — à savoir les besoins fondamentaux des hommes —, il nous place brutalement devant les trois principes des trois genres de gouvernement. Et le principe le plus élevé est celui de la république, la vertu. Et Montesquieu ne tente pas là, au moins pas explicitement, de tirer la vertu (à plus forte raison l'honneur) des besoins fondamentaux. Vous voyez ? Ces deux pensées sont apparemment entièrement indépendantes l'une de l'autre. Or, si la république est le meilleur régime, alors ce devrait être un meilleur régime qui prend en compte la norme fondamentale ou le critère fondamental fourni par le droit naturel. Et Montesquieu ne fait pas cela ici. C'est la grande difficulté. Et vous avez évoqué un certain nombre de points. Vous avez dit à un moment qu'il n'y a pas de motivation visible qui conduise vers les républiques, tandis qu'il y en a une qui

conduit au despotisme. Cela n'est en rien trompeur, mais qu'est-ce que cela impliquerait si nous le prenions littéralement ? Qu'il y a pas de motivation qui pousse vers les républiques, il n'y a pas de mouvement naturel vers elles, et les républiques seraient alors le gouvernement le moins naturel et le despotisme le gouvernement le plus naturel. C'est là une importante considération qu'il faudra affronter tôt ou tard. Mais cette opinion que les républiques démocratiques sont à la fois les meilleures et les moins naturelles, ne l'avez-vous jamais entendu auparavant ?

Thomas Hobbes.

Non, Hobbes a seulement dit que la démocratie est moins à conseiller ; il ne dit pas qu'elle est purement et simplement non naturelle. Non, non, un ami de la démocratie : Rousseau⁷. La thèse majeure du *Contrat Social* de Rousseau est qu'il faut transformer complètement les désirs naturels et les remplacer par des conventions. En d'autres termes, une démocratie exige une transformation complète de l'homme naturel et de son égoïsme en citoyen, c'est-à-dire en citoyen entièrement dévoué au bien commun dont l'abnégation est totale. Cela est au moins anticipé chez Montesquieu.

C'était déjà indiqué dans les livres II et III par la mention même des législateurs, en particulier pour la démocratie.

Oui, et cela se confirmera à mesure que nous avancerons dans notre lecture. Nous n'avons pas fini d'étudier ce que nous nous étions proposés la dernière fois et c'est ce qu'il nous faut faire d'abord. Et je pense que nous nous sommes arrêtés au chapitre 7 du livre V. Il y a ici une insistance sur le respect de la vieillesse, spécialement dans les républiques, et c'est seulement là un autre aspect de ce que nous avons déjà vu : la démocratie, telle que la conçoit Montesquieu, est austère, puritaine, non permissive, et par conséquent, elle respecte le grand âge. Vers la fin de ce chapitre, dans le troisième paragraphe avant la fin.

« La puissance paternelle se perdit à Rome avec la République. Dans les monarchies, où l'on n'a que faire de mœurs si pures, on veut que chacun vive sous la puissance des magistrats. » (176)

En d'autres termes, l'autorité paternelle au sens sévère des Romains n'y est pas nécessaire. Dans la monarchie, « on n'a que faire de mœurs si pures ». Autrement dit, la vertu, qui était censée n'être que la vertu politique, est en fait, comme nous le voyons encore une fois, la vertu morale. La pureté des mœurs est l'âme des républiques. Lisez le début du chapitre 8.

⁷ « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. » III, chapitre IV.

« Si, dans l'aristocratie, le peuple est vertueux, on y jouira à peu près du bonheur du gouvernement populaire, et l'Etat deviendra puissant. »

Notez le « si ». Dans la démocratie, le peuple est vertueux, et par conséquent il jouira en fait du bonheur, du bonheur public. Le sous-entendu est que l'ordre le meilleur est la démocratie, nous le savons de toutes manières, mais il est important de le noter ici. Lisez le paragraphe suivant.

« L'esprit de modération est ce qu'on appelle la vertu dans l'aristocratie ; il y tient la place de l'esprit d'égalité dans l'Etat populaire. »

Autrement dit, nous avons ici une autre définition du principe de la démocratie. D'abord, c'était la vertu, il s'agit maintenant de l'esprit d'égalité. Quel lien y a-t-il entre l'égalité et la vertu, la vertu morale ? Qu'est-ce que la vertu morale a à voir avec l'égalité ? Le fait que l'on ne pose que très rarement cette question ne signifie pas qu'elle ne mérite pas de l'être.

La vertu morale concerne la maîtrise de soi, nécessaire pour respecter l'égalité des autres.

Quel est la règle de morale la plus simple et la plus populaire ? La règle d'or : l'égalité. Assurément. Plus loin dans ce chapitre, un autre aspect de ce problème est clairement affirmé. C'est au milieu. Il faut que les lois interdisent le commerce dans l'aristocratie.

« Il faut que les lois leur défendent aussi le commerce : des marchands si accrédités feraient toutes sortes de monopoles. » (179)

Oui, si les nobles étaient les marchands.

« Le commerce est la profession des gens égaux... »

« des gens égaux », ainsi le commerce et l'égalité vont également de pair et par conséquent, il y a une liaison entre la démocratie et le commerce. C'est là le dernier chapitre que nous devions examiner la dernière fois et je pense que nous devrions maintenant examiner l'ensemble du problème de la vertu démocratique chez Montesquieu.

Avant tout, voyons la différence entre la discussion de Montesquieu et la discussion d'aujourd'hui. La compréhension de la démocratie par Montesquieu est manifestement radicalement différente de la compréhension d'aujourd'hui. Pour parler simplement, la démocratie d'aujourd'hui est permisive, tandis que la démocratie telle que la comprenait Montesquieu est austère et puritaine ; il ne peut y avoir de doute là-dessus. Mais, pour parler maintenant des différences théoriques entre les discussions d'aujourd'hui et la discussion de Montesquieu, sous quelle forme discute-t-on cette question aujourd'hui ? Cette question du principe de la démocratie ? Qu'est-ce qui fait que l'on défend

un régime démocratique ? Cette question est assurément discutée par les spécialistes de science politique d'aujourd'hui, mais d'un point de vue différent.

La loyauté ?

La loyauté, oui. Je pense que c'est le paramètre le plus évident. Et un point que l'on évoque immuablement lorsque l'on discute de la loyauté dans la démocratie moderne aujourd'hui est... que dirait-on aujourd'hui de manière générale ? Qu'est-ce qui fait tenir la démocratie ? Qu'est-ce qui fait que l'on est loyal envers la démocratie ?

On voit son intérêt égoïste...

Oui, mais d'un autre côté...

La satisfaction de ses désirs [la bande casse].

Et l'on appelle cela les idéologies, parce que l'on dirait que la démocratie satisfait les désirs des individus mieux que les autres régimes. Cela n'est pas purement et simplement vrai, mais c'est ce qu'affirme une idéologie. Et qu'en est-il de l'idéologie chez Montesquieu ? Bien sûr, le mot n'apparaît pas chez lui, il a été forgé bien après Montesquieu, mais un équivalent.

Les préjugés.

Oui. Mais il ne parle pas ici de préjugés. Il a un mot pour cela, il relève cette question. Par exemple, la vertu : qu'est-ce que la vertu a à faire avec les préjugés ou les idéologies ? Ou, d'ailleurs, l'honneur, ou la crainte ? Il appelle cela des *sentiments*. En d'autres termes, il n'insiste en aucune manière sur l'élément théorique que nous sous-entendons lorsque nous parlons d'idéologie.

Maintenant, ceci, seulement comme un rappel provisoire des différences entre la pensée d'aujourd'hui et Montesquieu. Examinons le problème de la démocratie et de la vertu de manière plus globale. Il y a certaines choses que Montesquieu presuppose, même s'il ne les mentionne jamais, tout simplement parce qu'elles étaient l'héritage commun du monde occidental. Selon l'opinion la plus courante, qui est encore intelligente, la morale ou la vertu a deux qualités. Tout d'abord, c'est une chose qui est *digne de choix pour elle-même* — ce que les Grecs qualifiaient de noble ; et qui est ensuite *utile* — utile au moins pour la communauté en général. Mais ici, il y a une difficulté parce que la vertu peut être utile à la communauté et ne pas l'être pour l'individu. Le cas le plus simple est bien entendu celui du soldat américain au Vietnam aujourd'hui, pour lequel il peut ne pas être utile, au sens le plus terre-à-terre, de s'y trouver, bien qu'il puisse être utile qu'il y soit pour les Etats-Unis. Le cas classique est bien sûr le tyran dont l'intérêt privé est radicalement différent de l'intérêt public et qui réussit à faire prévaloir ses propres intérêts.

Après nous être rappelés cela, passons à Montesquieu. En premier lieu, il fait une distinction entre la vertu morale et la vertu politique, c'est-à-dire qu'il se débarrasse de la question de la vertu en tant que digne de choix pour elle-même. La vertu politique est la vertu requise pour faire advenir et pour conserver une république. Mais comme nous l'avons vu plus d'une fois, la distinction entre la vertu morale et la vertu politique ne tient pas. La vertu politique est en fait la vertu morale. Et cependant, la vertu est particulièrement liée à la démocratie. Pour clarifier les choses, nous parlerons de la vertu morale. La vertu morale est censée être plus liée à la démocratie qu'à tout autre régime. Je suppose que nous avons entendu dire cela très souvent depuis Montesquieu ; la démocratie est le régime le plus moral à tous égards : pas de diplomatie secrète, pas de secret dans le gouvernement. Ne riez pas M. D., ce sont là des questions très sérieuses.

Pour le dire autrement qu'on ne le dit aujourd'hui : la démocratie est le foyer de la vertu morale, c'est-à-dire qu'il est au moins bien plus facile d'agir moralement dans une démocratie que dans tout autre régime. Les membres du petit peuple sont plus honnêtes que les classes supérieures. Cette opinion a joué un grand rôle, spécialement dans la révolution Française. Un élément sous-entendu dans une telle affirmation est ce dont nous avons dit quelque chose plus haut, à savoir, une certaine compréhension de la vertu morale dans laquelle la vertu se réduit à ce qu'Aristote appelle la justice générale, au souci du bien commun. On passe facilement de ce souci à la vertu politique. Si l'on prend très au sérieux et au pied de la lettre l'affirmation de la liaison entre la vertu et la démocratie, on parvient à la conclusion que la vertu morale, dans la mesure où elle se distingue de la vertu politique, n'est que la vertu politique qui ne sait plus d'où elle vient : primitivement, elle serait la vertu sociale dans une société dans laquelle chacun compte autant que n'importe qui d'autre. Cela ne suffit pas, parce que lorsqu'on lit bien Montesquieu, on voit que la vertu morale est véritablement quelque chose de plus que la vertu politique. Je vous rappelle le passage où il dit que la vertu n'est pas dangereuse pour le despotisme. Si la vertu était identique à la vertu politique, à l'esprit civique, alors, elle serait dangereuse pour le despotisme. Cela ne saute-t-il pas aux yeux ? La vertu morale est donc plus que la vertu politique.

Pour trouver une réponse, il nous faut nous rappeler quelque chose qui appartient au passé, à l'époque et à la pensée qui sont antérieures à Montesquieu. Si l'on lit soigneusement Platon, et même Aristote, bien que ce soit plus compliqué chez ce dernier, on voit que pour eux, il y a deux sources de ce qu'on appelle la vertu morale. Entre parenthèses, il n'y a pas de « vertu morale » chez Platon, l'expression même a été forgée par Aristote, on ne doit jamais l'oublier. Ce qui est premier pour eux est bien entendu la *polis*, la société. Beaucoup d'actions que nous appelons vertueuses sont immédiatement intelligibles si nous les considérons comme nécessaires pour la préservation de la société. Mais cela ne suffit pas. La vertu est quelque chose de plus, elle va au-delà de ce qui est nécessaire pour la *polis*. Selon les classiques, ce quelque chose

de plus est intelligible si nous considérons la vertu morale comme nécessaire pour la philosophie ou pour une vie contemplative. Ainsi, la *polis* et la philosophie sont les deux sources de la morale qui exigent des individus presque les mêmes types d'actions, mais de deux points de vue *differents* ; et, de plus, comme je l'ai souligné et précisé, elles n'exigent pas la même action de la même manière. Il y a un large accord entre l'une et l'autre, mais pas plus.

Or la philosophie est-elle en quoi que ce soit une source de la morale chez Montesquieu ? Il y a un passage qui est pertinent sur ce point qui se trouve dans le chapitre 12 du livre V. Vous en voyez le titre étonnant : *Continuation du même sujet*. Il n'hésite pas à écrire des chapitres très longs, mais pourquoi faire un chapitre aussi court ? Parce que ce qu'il dit dans ces deux paragraphes a une importance spéciale. Lisez-le.

« Qu'on n'aille point chercher de la magnanimité dans les Etats despotiques ; le prince n'y donnerait point une grandeur qu'il n'a pas lui-même : chez lui, il n'y a pas de gloire.

« C'est dans les monarchies que l'on verra autour du prince les sujets recevoir ses rayons ; c'est là que chacun tenant, pour ainsi dire, un plus grand espace, peut exercer ces vertus qui donnent à l'âme, non pas de l'indépendance, mais de la grandeur. »

Il parle ici implicitement de la vraie vertu comme une indépendance de l'âme, ou du moins comme liée à cette indépendance. L'*indépendance de l'âme* en tant que distinete de la *grandeur*. C'est là une notion de la vertu qui n'est pas politique et qui n'a pas de rapport au politique et qui est cependant au cœur de la vertu. Cette indépendance de l'âme n'est pas en soi essentiellement liée à un régime particulier quelconque, mais seulement d'une manière secondaire. Pour mieux comprendre ce point, vous pourriez lire les *Discorsi* de Machiavel, III^e partie, chapitre 31, mais vous devrez le lire avec soin. Et là, vous trouverez une association entre cette indépendance de l'âme et la connaissance. C'est là, je pense, l'indication la plus claire de la racine de la vertu qui n'est pas politique. Voilà pour ce point.

Passons maintenant au début de notre programme d'aujourd'hui, le chapitre 9. Lisons d'abord le titre du chapitre et ceux des trois chapitres antérieurs.

Chapitre 9 : « *Comment les lois sont relatives à leur principe, dans la monarchie.* »

Chapitre 8 : « *Comment les lois doivent se rapporter au principe du gouvernement dans l'aristocratie.* »

Chapitre 7 : « *Autres moyens de favoriser le principe de la démocratie.* »

Chapitre 6 : « *Comment les lois doivent entretenir la frugalité dans la démocratie* ». »

Ce qui semble suggérer dans le contexte que la monarchie est, plus ou moins, ce qu'elle doit être. En d'autres termes, la monarchie française est un très bon modèle de la monarchie, il n'y a guère de changement à y apporter. Mais cela

n'est pas aussi vrai pour les républiques, où les différences sont plus grandes entre la réalité et ce qui devrait être. Nous ne pouvons pas tout examiner. Lorsqu'il parle des prérogatives des nobles dans ce chapitre 9, le septième paragraphe.

« Toutes ces prérogatives seront particulières à la noblesse, et ne passeront point au peuple, si l'on ne veut choquer le principe du gouvernement, si l'on ne veut diminuer la force de la noblesse, et celle du peuple. » (181)

Oui, comment le pouvoir du peuple est-il diminué par le privilège, par exemple, la primogéniture. Oui ?

Les nobles ne sont-ils pas censés faire obstacle à un pouvoir trop grand ?

En un sens, assurément. Cela implique que le pouvoir de la noblesse est également dans l'intérêt du peuple. Nous pourrions facilement donner à cette opinion une forme normative : le pouvoir de la noblesse *doit être* dans l'intérêt du peuple, sinon la noblesse n'aurait pas de *raison d'être*. C'est l'argument de Tocqueville dans son livre sur l'Ancien Régime : la noblesse française jouait un grand rôle au Moyen Age et au début des temps modernes, et en cessant de le jouer, elle est devenue simplement une classe de privilégiés oisifs, suscitant par conséquent une juste haine et opposition. Lisez le troisième paragraphe avant la fin de ce chapitre.

« Il faut que les lois favorisent tout le commerce que la constitution de ce gouvernement peut donner ; afin que les sujets puissent, sans périr, satisfaire aux besoins toujours renaissants du prince et de sa cour. » (181-82)

En d'autres termes, il est absolument nécessaire de maintenir le peuple vivant. Ce n'est pas là un « devoir être », conforme aux critères du relativisme d'aujourd'hui : comme vous le savez, on regarde le désir de ruiner, de détruire, de tuer les populations par des bombes nucléaires comme un but parfaitement légitime. Je l'ai lu de mes propres yeux : Bertrand Russel : la raison ne peut rien objecter à un homme qui dit : « Utilisons la bombe nucléaire et anéantissons le genre humain ». Bien entendu, Montesquieu n'évoque jamais ce genre de relativisme d'académie. Un relatif bien-être du peuple, cela va sans dire, est pour lui la norme permettant de juger n'importe quel genre de gouvernement.

Dans le chapitre suivant, qui est le chapitre central du livre V, il parle de la promptitude d'exécution dans la monarchie, par comparaison avec les républiques, et non avec le gouvernement despotique. Précisément parce qu'il est facile d'agir rapidement dans les monarchies, il y faut un remède. Et ce remède est apporté selon Montesquieu par les parlements français, par les corps judiciaires. Et ce privilège des parlements a une autre fonction que nous allons rendre plus claire, celle de poser les bases de la séparation du pouvoir judiciaire du pouvoir administratif, dont il ne parle pas encore ici.

Chapitre 11, M. G. a souligné qu'il s'agit d'un éloge appuyé de la monarchie. Le titre même le montre : « *De l'excellence du gouvernement monarchique* ». Mais c'est un éloge nuancé ; au tout début, il le dit. Voulez-vous ne lire que la première phrase ?

« Le gouvernement monarchique a un grand avantage sur le despotique. »

Oui, et sur les républiques ? Je ne pense pas que vous trouverez de passage affirmant que la monarchie a un grand avantage sur le gouvernement républicain.

Il y en a un.

Où cela ?

Dans le chapitre précédent.

Je vois, sur la promptitude. Oui, très juste. La première phrase est littéralement identique. Mais il est intéressant de comparer les titres des deux chapitres. Dans le même chapitre 11, il est clairement dit et M. G. l'avait évoqué, que le peuple est moins puissant dans une monarchie que dans le despotisme. Et c'est lié au fait, énoncé un petit peu plus tard dans ce chapitre, que « toutes nos histoires sont [...] pleines de guerres civiles sans révoltes ; celles des Etats despotiques sont pleines de révoltes sans guerres civiles. » Le mot « révolution » ne signifie bien sûr pas exactement ce qu'il signifie aujourd'hui.

C'est un coup d'Etat, une révolution de palais.

Oui, mais pourquoi ne pas parler tout simplement de l'assassinat des gouvernants et dire les choses très clairement ? Je ne connais pas assez bien l'histoire de France, mais le meurtre de rois fut extrêmement rare. Dans toute la longue l'histoire de l'Allemagne, il n'y eut qu'un seul empereur assassiné. Dans les régimes despotiques, l'assassinat est très fréquent jusqu'à aujourd'hui. Or quelle est la portée de tout cela ? Pourquoi est-il important qu'il y ait certes des guerres civiles dans une monarchie, une noblesse fomentant toutes sortes de troubles, mais par ailleurs un genre de douceur que vous ne pouvez pas espérer dans le despotisme, pourquoi est-ce important ? Parce que, dans la monarchie, il y a ce qu'il appelle des *freins* : les pouvoirs intermédiaires indépendants, la noblesse, le clergé, les parlements, et autres, qui n'existent pas dans le despotisme. M. B. ?

Ce point rend un peu ambigu le titre du chapitre parce que l'excellence du gouvernement monarchique semble avoir beaucoup à voir avec l'avantage d'avoir un gouvernant unique monarchique plutôt qu'un despote.

Il y aura une certaine instabilité s'il y a une noblesse belliqueuse, mais aussi la stabilité de la dynastie par exemple. J'ai évoqué les exemples de l'Allemagne et de la France, je n'ai pas parlé naturellement de l'exemple de l'Angleterre, où il y eut plus d'un roi à mourir de mort violente, comme vous le savez bien, et cela a conduit à des conséquences très intéressantes pour le futur. Je crois que Montesquieu ne discute jamais de l'importance du régicide, non seulement en 1648, mais aussi tout au long de la Guerre des Deux-Roses en Angleterre, ni que cela ne se retrouve pas dans l'histoire de France et l'histoire d'Allemagne.

Un peu plus loin, dans le dernier paragraphe de ce chapitre,

« Comme les peuples qui vivent sous une bonne police sont plus heureux que ceux qui, sans règle et sans chefs, errent dans les forêts... » (184)

Oui, c'est très important. Il veut parler des peuples civilisés, par opposition aux primitifs. Le bonheur du peuple est le critère général, c'est la seule chose que Montesquieu a à l'esprit lorsqu'il parle du régime despotique. Vous savez que, selon l'interprétation de M. G., ce régime a la même fin, en un sens, que le régime républicain, seulement, il s'y dirige d'une manière stupide. Et quelle est cette fin ? On pourrait dire : le bonheur du peuple. C'est assurément vrai. Cela aurait besoin d'une longue clarification pour être pratique et plein de sens, mais néanmoins cela va dans ce sens, c'est incontestable. On peut formuler cela autrement, on peut également désigner cette fin comme le bonheur public ou politique, et c'est ce que fait Locke. Et maintenant, du point de vue de l'individu, comment la désigner ? Le bonheur du peuple est une fin collective, mais qu'est-ce que c'est du point de vue de l'individu ?

N'est-ce pas en partie les libertés ?

Pas encore, cela viendra plus tard. La fin du régime est pour l'individu la *conservation de soi dans le confort* ; et la question surgit de savoir comment la conservation de soi dans le confort peut s'accorder avec le bonheur du peuple. Ce serait une chose merveilleuse qu'ils coïncidassent, cela simplifierait grandement tous les problèmes, mais il y a probablement des tensions, et par conséquent, la grande question.

Nous avons examiné auparavant le chapitre 12. Ce chapitre montre clairement la signification transpolitique de la vertu, mais en même temps il clôt l'examen des régimes non despotiques. Lisons donc maintenant le bref chapitre 13.

« Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir du fruit, ils coupent l'arbre au pied, et cueillent le fruit. Voilà le gouvernement despotique. » (185)

C'est ce que Burckhardt a appelé au 19^e siècle, dans une perspective un peu différente, « de terribles simplificateurs ». Il a vu venir les fureurs du 20^e siècle,

préfigurées dans une certaine mesure par Napoléon. Les terribles simplifications sont le propre des régimes despotiques. Oui.

Pourquoi les sauvages de Louisiane et pas d'ailleurs ?

Il a lu cela, vous savez, il dit en note les *Lettres édifiantes* [écrites depuis leurs missions étrangères par des missionnaires de la Compagnie de Jésus, 1713]. Il l'avait lu ! Il cite ses sources. Un voyageur avait observé ce que décrit Montesquieu. Cela est suivi d'une critique de la norme des gouvernements despotiques, qui semble parfois une pure satire, dans le troisième paragraphe, par exemple :

« Lorsque le prince est enfermé, il ne peut sortir du séjour de la volupté, sans désoler tous ceux qui l'y retiennent. Ils ne peuvent souffrir que sa personne et son pouvoir passent en d'autres mains. Il fait donc rarement la guerre en personne, et il n'ose guère la faire par ses lieutenants. »

Il y a eu d'autres fameux despotes : les sultans qui firent de la Turquie une si grande menace pour l'Occident au 16^e siècle. Nous avons rencontré d'autres remarques de Montesquieu sur le despotisme qui semblent exagérées. Et j'ai suggéré auparavant ce seul point. Mais la question est : est-ce une exagération consciente de la part de Montesquieu ? N'a-t-il pas sincèrement regardé le despotisme comme le grand ennemi du genre humain ?

Quels arguments ont été avancés après Montesquieu, y compris en notre temps, en faveur du despotisme ou au moins pour sa défense ? Montesquieu affirme lui-même une seule chose et nous aurons à l'examiner soigneusement. Bien qu'il condamne le despotisme comme le terrible ennemi du genre humain, il dit que sur la plus grande partie du globe, le despotisme est purement et simplement nécessaire et donc inévitable. Et nous sommes donc dans cette condition terrible d'avoir à accepter un fléau comme, d'une certaine manière, une planche de salut, c'est-à-dire un bien par rapport à l'absence totale de gouvernement ou à l'anarchie.

Sa motivation n'est-elle pas en partie qu'il prend ce qui est mauvais dans la monarchie, y compris dans la monarchie française, et qu'il le tourne en ridicule en l'appelant despotisme ? Le roi enfermé dans son sérail rappelle la maison de Bourbon qui se déplaça de Paris à Versailles sous le règne de Louis XIV.

C'est vrai. En d'autres termes, c'est en partie une satire de la monarchie française, et la monarchie française dans la mesure où elle est mauvaise est un despotisme. C'est très vrai. Mais y a-t-il jamais eu un homme, un homme politique, ou un théoricien, qui défende le despotisme ? Il y a un livre très célèbre. Oui ?

Le Léviathan ?

Non, Hobbes est un partisan de la monarchie absolue, et il dit que la monarchie est meilleure que le gouvernement républicain, c'est vrai ; et il nie que l'on puisse faire une distinction tenable entre la monarchie et la tyrannie, et en ce sens vous avez raison. Mais néanmoins, d'un autre côté, il y avait aussi un grand préjugé contre Hobbes. Le livre célèbre auquel je pense est un livre classique, c'est la *Cyropédie* de Xénophon. Et Cyrus n'est-il pas assurément le fondateur de l'empire perse, et, spécialement tel que le présente Xénophon, ce n'est pas un homme qui passait tous ses jours, sans parler de ses nuits, dans son harem, mais un extraordinaire gouvernant, le gouvernant parfait. Et la façon dont Machiavel présente certains sultans va dans le même sens. En d'autres termes, il n'y a aucune nécessité qu'un despote soit aussi abominable que Montesquieu le dit. Quelle est donc la réponse non-dite de Montesquieu ?

Est-ce que Xénophon ne dit pas lui-même clairement à la fin du livre sur Cyrus...

Vous voulez dire que ses successeurs immédiats furent des produits du séraïl et totalement méprisables. Certes. Mais, si l'on voulait penser à ce très beau livre sur le despotisme qu'il connaissait certainement, je pense, et que certains d'entre vous j'en suis sûr connaissent, je veux parler des *Milles et Une Nuits*, dans lesquelles tant d'humanité et de vertu s'exprime, et aussi tant de vice, je le reconnais ; quel est le problème des *Mille et une nuits* formulé simplement ? Je pense que l'ensemble de ce livre montre le caractère terrible du despotisme. Les histoires y sont racontées afin de sauver la vie d'un être humain innocent. Shéhérazade raconte les histoires pour tenir en éveil la curiosité du sultan et la seule manière de se sauver consiste pour elle à renvoyer la suite de l'histoire à la prochaine nuit. On ne saurait donc douter que Montesquieu a voulu parler sérieusement. Et de plus, nous avons connu depuis certaines expériences qui nous aident à comprendre Montesquieu. Regardons dans le chapitre 14. Il y eut un très grand despote à l'époque de Montesquieu, Pierre le Grand de Russie.

« Voyez, je vous prie, avec quelle industrie le gouvernement moscovite cherche à sortir du despotisme qui lui est plus pesant qu'aux peuples mêmes. On a cassé les grands corps de troupes, on a diminué les peines des crimes, on a établi des tribunaux, on a commencé à connaître les lois, on a instruit les peuples. Mais il y a des causes particulières, qui le ramèneront peut-être au malheur qu'il voulait fuir. » (p. 187)

Oui, cela aurait pu avoir été écrit au 20^e siècle. Le paragraphe suivant maintenant.

« Dans ces Etats... »

Il veut dire dans les Etats despotiques.

« ... la religion a plus d'influence que dans aucun autre ; elle est une crainte ajoutée à la crainte... »

C'est très important pour le caractère libéral de la pensée de Montesquieu et pour sa place dans la tradition libérale ; cette liaison faite entre l'absolutisme politique et l'absolutisme religieux — c'est un grand thème de l'ensemble de la tradition occidentale. Nous avons vu cela auparavant.

Il soulève également, à peu près une page plus loin, une question qui se pose encore dans la Russie d'aujourd'hui :

« Par les Constitutions de Moscovie, le czar peut choisir qui il veut pour son successeur, soit dans sa famille, soit hors de sa famille. Un tel établissement de succession cause mille révoltes, et rend le trône aussi chancelant que la succession est arbitraire. L'ordre de succession étant une des choses qu'il importe le plus au peuple de savoir, le meilleur est celui qui frappe le plus les yeux, comme la naissance, et un certain ordre de naissance. Une telle disposition arrête les brigues, étouffe l'ambition ; on ne captive plus l'esprit d'un prince faible, et l'on ne fait point parler les mourants. » (188)

Le problème de la succession est bien sûr un problème majeur dans la Russie soviétique d'aujourd'hui, spécialement dans le cas de Kroutchev, qui confirme ce que dit Montesquieu. Un ordre de succession indépendant de la volonté du gouvernant constitue une limite importante au pouvoir de ce gouvernant. Et par conséquent, si l'on a, par exemple, une succession monarchique par primogéniture masculine, c'est une limitation importante. Mais que dire du fait qu'en Angleterre, ce pays de la liberté, Henry VIII ait réussi à faire décider sa succession indépendamment de toutes ces notions féodales de primogéniture ? Pourquoi les choses sont-elles en Angleterre légèrement différentes de la situation en Russie lorsque Pierre le Grand fit assassiner son fils ou le fit exécuter et décida de celui qui lui succéderait ?

Il l'a fait par un acte du parlement.

Oui, quoi que cela ait pu signifier, ce n'est pas sans importance.

La discussion évoquant Pierre le Grand ne suggère-t-elle pas ce qui a été dit auparavant : qu'un citoyen vertueux dans un Etat despote provoquerait la ruine de l'Etat, soit en parvenant à le renverser par une révolution, soit en occupant lui-même le trône du despote ? Mais cela suggère-t-il que le gouvernant lui-même pourrait avoir une certaine vertu politique ?

C'est possible, mais la question est de savoir jusqu'où l'on peut se fier à de pures possibilités. Où trouver une garantie raisonnable ? C'est toujours une question. Par conséquent, les lois et les institutions sont nécessaires, qui donnent au moins quelque garantie.

Je pensais que la question concernait la possibilité que les actions de Pierre le Grand aient été néfastes à la Russie parce qu'il avait essayé de faire l'impossible, étant donné l'Etat despote : en essayant de le changer, il n'a fait qu'y introduire plus de confusion encore.

Eh bien, je ne crois pas que cela concernât le fait que cela fût impossible, mais néanmoins, il y a une nuance apportée par le « peut-être » à la fin. « Mais il y a des causes particulières, qui le ramèneront *peut-être* au malheur qu'il voulait fuir. » (187)

Maintenant, le dernier paragraphe de ce chapitre 14.

« Après tout ce que nous venons de dire, il semblerait que la nature humaine se soulèverait sans cesse contre le gouvernement despote. Mais, malgré l'amour des hommes pour la liberté, malgré leur haine contre la violence, la plupart des peuples y sont soumis. Cela est aisément à comprendre. Pour former un gouvernement modéré, il faut combiner les puissances, les régler, les tempérer, les faire agir ; donner, pour ainsi dire, un lest à l'une, pour la mettre en état de résister à une autre ; c'est un chef-d'œuvre de législation, que le hasard fait rarement, et que rarement on laisse faire à la prudence. Un gouvernement despote, au contraire, saute, pour ainsi dire, aux yeux ; il est uniforme partout : comme il ne faut que des passions pour l'établir, tout le monde est bon pour cela. » (189-90)

Cela a été bien compris par M. G. : en un sens, les despotes sont le régime le plus naturel ; la pente la plus forte va dans ce sens. Entre parenthèses, peu auparavant, dans ce même chapitre :

« Les princes des Etats despotes ont toujours abusé du mariage. Ils prennent ordinairement plusieurs femmes, surtout dans la partie du monde où le despote est, pour ainsi dire, naturalisé, qui est l'Asie. » (189)

Ce fait est à l'origine de l'expression de despote oriental. Et cela a joué un certain rôle dans les débats d'aujourd'hui sur la raison pour laquelle le communisme est tellement puissant en Russie et en Chine, c'est-à-dire dans les parties du monde où le despote a toujours été endémique. C'est bien sûr là quelque chose qu'un marxiste ne saurait admettre.

Au commencement du chapitre suivant, il écrit : « Dans les climats chauds, où règne ordinairement le despote... » C'est là une première indication, que nous développerons plus longuement plus tard, du lien entre les régimes et le climat. Et cela signifie que les hommes ne sont pas purement et simplement libres de choisir le régime qu'ils veulent et qu'ils sont sévèrement limités, et contraints d'accepter un régime qui peut très bien être inférieur. Nous avons vu cette référence à la liberté. M. G. a dit quelque chose sur le fait que le mot « liberté » apparaît pour la première fois dans ce contexte. Mais il n'est pas tout à fait exact de dire qu'il apparaît pour la première fois dans la partie que vous aviez à travailler, parce qu'il est apparu déjà au moins dans les passages qu'a traité M. S. Nous avions déjà un passage où le mot liberté est apparu. La liberté devient peu à peu le thème central ; Montesquieu prend son temps. Maintenant, le deuxième et le troisième paragraphes du chapitre 15.

« La cession de biens n'y peut avoir lieu ; dans un gouvernement où personne n'a de fortune assurée, on prête plus à la personne qu'aux biens.

« Elle entre naturellement dans les gouvernements modérés, et surtout dans les républiques ; à cause de la plus grande confiance que l'on doit avoir dans la probité des citoyens, et de la douceur que doit inspirer une forme de gouvernement que chacun semble s'être donnée lui-même. » (190)

« Les gouvernements modérés ». Cette expression désigne la monarchie et la république, c'est-à-dire des gouvernements non despotes. Mais il y a une liaison spéciale ici entre la liberté et ces régimes : ces régimes, et spécialement les républiques, sont des régimes que les citoyens s'imposent à eux-mêmes et qui sont donc librement choisis. Il y a l'amour des hommes pour la liberté, dont il a parlé à la fin du chapitre 14 ; bien qu'il n'ait pas parlé du caractère naturel de cet amour, il y a quelque chose comme cela qui est sous-entendu. Je vous rappelle à nouveau l'argument lockien et dans une certaine mesure hobbien : la conservation de soi implique le droit de juger des moyens de sa propre conservation, c'est-à-dire que l'on ne peut se conserver si l'on n'a pas le droit de juger des moyens de sa conservation et d'agir en se fondant sur ce jugement. C'est là un aspect essentiel de la liberté ; dans cette mesure, la liberté est essentielle à l'ensemble de la notion du droit naturel, et même Hobbes le reconnaît, il est vrai d'une manière très précaire. Un peu plus loin dans le chapitre 15, Montesquieu appelle les pays gouvernés despotalement « ces pays malheureux » (191). Cela ne fait que confirmer ce que nous venons de dire : le critère est le bonheur du peuple. Vers la fin de ce chapitre.

« Ce crime [le péculat*] y étant le crime ordinaire, les confiscations sont utiles. Par là on console le peuple, l'argent qu'on en tire est un tribut considérable, que le prince lèverait difficilement sur des sujets abîmés : il n'y a même, dans ce pays, aucune famille qu'on veuille conserver. » (191)

Oui, poursuivez.

« Dans les Etats modérés, c'est tout autre chose. Les confiscations rendraient la propriété des biens incertaine ; elles dépoilleraient des enfants innocents ; elles détruirent une famille, lorsqu'il ne s'agirait que de punir un coupable. Dans les républiques, elles feraient le mal d'ôter l'égalité qui en fait l'âme, en privant un citoyen de son nécessaire physique. »

Dans le despotisme, on peut employer des gangsters comme moyens pour récupérer les espèces que certains ont obtenues de manière illicite. Mais plus littéralement, dans le despotisme, certaines formes d'injustice sont utiles, peut-être même nécessaires. C'est là une indication de la complexité du problème de la justice. Dans ce genre de régime, il peut très bien être sage de punir un innocent par la confiscation de la fortune familiale. Il y a ici une note qui est, je crois, la première critique qui soit faite d'Athènes :

* Profit personnel fait sur des deniers publics par un homme auquel l'administration ou le dépôt en est confié. (Littré)

« e. Il me semble qu'on aimait trop les confiscations dans la république d'Athènes. »

C'est, je crois, la première critique. Oui, nous pouvons en rester là. Maintenant le chapitre sur les présents, le chapitre 17. Lisons le troisième paragraphe.

« Dans une république, les présents sont une chose odieuse, parce que la vertu n'en a pas besoin ? Dans une monarchie, l'honneur est un motif plus fort que les présents. Mais dans l'Etat despotique, où il n'y a ni honneur ni vertu, on ne peut être déterminé à agir que par l'espérance des commodités de la vie. » (193)

Oui, le commentateur dit ici : « l'espoir des commodités de la vie serait donc un autre ressort du gouvernement despotique et un complément de la crainte. » Que dites-vous de cette proposition ? Jusqu'ici, vous vous souvenez, seule la crainte a été évoquée comme le principe du despotisme, et nous avons maintenant l'espoir, qui est le contraire de la crainte, comme un autre principe. N'est-ce pas très étrange ? Il y a une autre référence à la même chose au début du chapitre suivant, si vous voulez bien le lire

« Dans les gouvernements despotiques, où, comme nous avons dit, on n'est déterminé à agir que par l'espérance des commodités de la vie, ... » (194)

Oui, cela suffit. Ainsi, il répète ici sa formule. Quel rapport y a-t-il entre la crainte et les commodités de la vie, pour modifier un peu la formule ? Oui ?

On ne craint de perdre quelque chose que si on la désire.

Oui. Simplement, il faut opposer cela aux principes des deux autres régimes, la monarchie et la république.

Eh bien, si le principe du despotisme semble être la conservation de soi et la conservation de soi dans le confort, l'honneur met en péril la conservation de soi et la vertu met en péril son propre confort.

Oui, en réalité le souci des choses agréables de la vie n'est que l'autre face de la crainte. Parce que la crainte signifie le souci de la conservation de la vie ; et la conservation de soi a naturellement tendance à s'étendre au désir de se conserver dans le confort. On peut se satisfaire de très peu, du simple minimum vital, pour se conserver, mais il est très facile de vouloir davantage. Une manière de le faire est de faire en sorte que l'on se familiarise avec une forme de conservation de soi plus confortable par de la publicité et d'autres choses du même genre, et après un certain temps, cela deviendra aussi nécessaire que la simple conservation. Dans le chapitre 18 :

« Mais, dans une république, où la vertu règne, motif qui se suffit à lui-même, et qui exclut tous les autres, l'Etat ne récompense que par des témoignages de cette vertu. » (194)

Que veut-il dire par là ?

Par des témoignages publics de cette vertu.

Il s'agit de la conception stricte et extrême de la vertu que nous avons déjà rencontrée. Il est également de quelque intérêt de voir que dans le chapitre 18, lorsqu'il parle de l'Empire romain, il dit que le gouvernement d'un bon empereur était une monarchie tandis que le gouvernement d'un mauvais était un despotisme. Vous avez ici un ordre politique qui oscille entre la monarchie et le despotisme, et c'est également dans une certaine mesure le cas pour la monarchie française, mais pas de façon aussi patente que dans le cas de la monarchie romaine. Cette opinion sévère de la vertu est répétée dans le dernier chapitre de ce Livre. Elle se trouve dans le deuxième paragraphe lorsqu'il parle de la première question.

« Première question. Les lois doivent-elles forcer un citoyen à accepter les emplois publics ? Je dis qu'elles le doivent dans le gouvernement républicain, et non pas dans le monarchique. Dans le premier, les magistratures sont des témoignages de vertu, des dépôts que la patrie confie à un citoyen, qui ne doit vivre, agir et penser que pour elle : il ne peut donc pas les refuser. Dans le second... » (195)

Oui, vous avez ici la déclaration extrême : la vertu est un dévouement total à la patrie, sans aucun souci personnel. Et également plus tard lorsqu'il évoque la deuxième question :

« ..., dans les républiques, la vertu demande qu'on fasse à l'Etat un sacrifice continual de soi-même et de ses répugnances. »

C'est dans le même esprit. Et un peu plus loin dans la troisième question le neuvième paragraphe : « Voyez, dans une nation où la république se cache sous la forme de la monarchie... » (196) De quelle nation s'agit-il ?

L'Angleterre.

L'Angleterre, bien sûr. Vous savez l'Angleterre n'est pas encore un thème explicite ; elle le deviendra dans le Livre XI. Mais il prépare soigneusement et avec prudence cette grande étape.

Dans ce qui suit, en examinant la quatrième question, Montesquieu fait très clairement entendre qu'il est favorable à la vénalité des offices dans les monarchies parce que cela constitue un pouvoir relativement indépendant du roi. Le gouvernement ne peut pas, tant qu'il prétend à une relative honnêteté, reprendre les offices qu'il a vendus. Il y a donc une certaine indépendance de

ce que nous pourrions appeler la fonction publique par rapport à la volonté arbitraire du roi. Vous voyez, c'est un homme très sage qui ne s'attend pas à voir la perfection partout.

Le Livre VI

Le Livre VI traite de la simplicité ou de la complexité des lois. En général, Montesquieu exagère la thèse selon laquelle les lois peuvent être extrêmement simples sous le despotisme et selon laquelle il faut qu'elles soient compliquées, complexes, dans les monarchies et tout spécialement dans les républiques. Et le point-clé est la difficulté vers laquelle il s'achemine : l'indépendance des juges. On peut avoir un système très séduisant, un juge sage nommé par le gouvernant ; et les gens passent devant lui, et il tranche sans se soucier aucunement de la loi, en ne s'attachant qu'à ce qui est juste et équitable. Cela semble bien préférable au fait de dépendre de lois compliquées et par conséquent de juristes, avec une procédure qui coûte très cher, mais Montesquieu prend position ici très fermement contre cette chimère. Voyons seulement le début du chapitre 2.

« On entend dire sans cesse qu'il faudrait que la justice fût rendue partout comme en Turquie. » (201)

Oui, il veut parler du jugement équitable rendu sans aucune contrainte procédurale par un sage qu'aucune loi ne limite. Qu'est-ce que veut dire Montesquieu ? Voyons ce qui dit le paragraphe suivant sur ce point.

« Si vous examinez les formalités de la justice, par rapport à la peine qu'a un citoyen à se faire rendre son bien, ou à obtenir satisfaction de quelque outrage, vous en trouverez sans doute trop : Si vous les regardez dans le rapport qu'elles ont avec la liberté et la sûreté des citoyens, vous en trouverez souvent trop peu ; et vous verrez que les peines, les dépenses, les longueurs, les dangers même de la justice, sont le prix que chaque citoyen donne pour sa liberté. » (201-202)

La liberté exige beaucoup de formalités juridiques irrationnelles, comme nous le savons tous trop bien aujourd'hui lorsque nous apprenons les protections juridiques dont profitent les gangsters. C'est là, au moins en partie, le prix de la liberté, dont il est difficile de se passer. Il y a une ligne ténue. Il vient un moment où ces gangsters font pratiquement la loi dans une ville et alors la liberté et la sécurité ne sont plus garanties. Et ensuite, le problème apparaît sous une forme nouvelle. Ce qu'il veut dire ici, c'est que dans les Etats modérés, spécialement dans les républiques, il y a un respect de la vie, de l'honneur et des biens de chaque citoyen. Nous voyons ici la conservation de soi dans le confort un peu plus nettement définie par l'ajout de l'honneur. Je me demande si, dans le *Traité du Gouvernement Civil* de Locke, il y a une référence quelconque à l'honneur du citoyen individuel. La vie, la liberté et la propriété sont constamment évoquées, mais je ne le connais pas par cœur et il

serait intéressant de voir si l'honneur y est jamais mentionné ; cela jettterait quelque lueur sur la différence entre Locke et Montesquieu.

L'examen du système anglais des jurys qui suit dans le chapitre 3 est le thème d'une correspondance entre Montesquieu et Hume et Montesquieu a modifié certains passages en tenant compte des remarques que Hume lui a faites. Mais le point-clé, que Montesquieu n'avait tout d'abord pas suffisamment éclairci, concerne le jugement que doivent rendre les jurys. Doivent-ils décider que les faits sont avérés ? Ou de la culpabilité ou de l'innocence ? Et bien sûr, il y a là toute la différence du monde. On peut prouver que cet homme a écrit cet article, mais cela ne prouve pas que cet article fût diffamatoire, et, par conséquent, la seule garantie serait que le jury décide, comme il le fait effectivement, de la culpabilité ou de l'innocence, et non pas seulement des faits.

Un très grave problème est posé dans le chapitre 4, voulez-vous lire le premier paragraphe.

« De là suivent les différentes manières de former les jugements. Dans les monarchies, les juges prennent la manière des arbitres ; ils délibèrent ensemble, ils se communiquent leurs pensées, ils se concilient ; on modifie son avis, pour le rendre conforme à celui d'un autre ; les avis les moins nombreux sont rappelés aux deux plus grands. Cela n'est point de la nature de la république. » (203-204)

En d'autres termes, dans les monarchies, il y a un accord des juges, un jugement uniforme et collectif.

« A Rome, et dans les villes grecques, les juges ne se communiquaient point : chacun donnait son avis d'une de ces trois manières ; *“j'absous, je condamne, il ne me paraît pas”* : c'est que le peuple jugeait, ou était censé juger. Mais le peuple n'est pas jurisconsulte ; toutes ces modifications et tempéraments des arbitres ne sont pas pour lui ; il faut lui présenter un seul objet, un fait, et un seul fait ; et qu'il n'ait qu'à voir s'il doit condamner, absoudre, ou remettre le jugement. »

Or cela soulève une question que nous connaissons très bien par des faits extra judiciaires. Mais ici il s'agit de la tension entre, d'un côté, le peuple et son agitation et, de l'autre, la précision et la subtilité juridiques. Cela vaut pour tous les genres d'expertises ; il n'y a pas de gouvernement sans expertise et les membres du peuple ne sont jamais des experts : comment concilier ces deux aspects ? C'est l'une des grandes questions de la politique à notre époque.

Le chapitre suivant, qui est le dernier que nous nous étions assignés aujourd'hui, commence par le nom de Machiavel et Montesquieu l'appelle ici « ce grand homme » (205). Je crois que c'est la première fois que Montesquieu appelle quelqu'un un grand homme. Me trompé-je ? Il a parlé des grands hommes de la France, de l'Allemagne et d'Angleterre dans la préface, mais sans mentionner aucun nom. Si vous gardez cette question à l'esprit, nous finirons par avoir une liste complète de tous ceux que Montesquieu a appelé « grands hommes ». Machiavel est certainement l'un d'entre eux. Montesquieu

critique Machiavel au sujet de la justice politique, je veux dire la justice dans les crimes politiques, au nom de la sécurité de l'homme privé. Pour Machiavel, cette considération n'était pas primordiale. Je laisse entièrement ouverte la question de savoir si cette critique est juste. Il fait clairement entendre plus loin que dans une monarchie, il faut que le prince ne juge jamais, que le roi ne juge jamais, c'est-à-dire qu'il faut qu'il y ait un corps judiciaire indépendant. Dans les Etats despotiques, le prince peut juger lui-même naturellement, parce qu'il est tout-puissant et qu'il décide en toutes matières. Mais si nous posons la question : Et dans les républiques où le souverain est le peuple ? Nous n'obtenons pas de Montesquieu une réponse simple. Il l'examinera plus tard lorsqu'il en viendra à la séparation des pouvoirs à Rome, dans le Livre XI et dans une certaine mesure dans le Livre XII, comme nous le verrons. Arrêtons-nous donc ici et ce sera M. S. qui fera son exposé la prochaine fois.

Sixième leçon, le 20 janvier 1966

Sur l'exposé

La réflexion par laquelle vous avez conclu votre exposé est très juste, mais regardons-y d'un peu plus près. Dit-il jamais que les Etats modernes, par exemple, la France ou l'Angleterre, sont plus riches que la Rome impériale, par exemple ? Mais vous avez manifestement cette impression.

Lorsqu'il examine la Rome impériale, il la compare toujours à la république ancienne.

Oui, mais cela n'a rien à voir avec notre question aujourd'hui.

Non.

Au début, vous avez parlé de trois normes : la vertu, la conservation de soi dans le confort et la troisième, je l'ai oubliée...

La liberté.

Oh, la liberté ! Oui, en général, on peut dire que ce sont là les « lois » qui sont apparues jusqu'ici. Mais comment avez-vous formulé le problème qui surgit à partir de là ? Le problème est que les conditions de l'une de ces normes ne sont pas nécessairement compatibles avec celles des autres. Et par conséquent, la question est de savoir celle qu'il préférerait. C'est ainsi que vous avez posé le problème et je pense que c'est vrai.

Vous avez souligné tôt dans votre exposé et à nouveau à la fin que les considérations politiques en tant que telles, c'est-à-dire celles qui traitent de la différences des régimes, ne sont pas les seules à devoir être prises en compte. Et que la différence entre les Anciens et les Modernes est en particulier d'une importance cruciale. C'est vrai, incontestablement. La question est donc : quelle est la différence entre les Anciens et les Modernes ? N'avez-vous pas dit à un certain moment que le sens de la honte semblait un phénomène particulièrement moderne ?

Non, j'ai dit qu'il était lié aux monarchies.

Oh, je vois ; en relation à l'honneur. Oui, je vois. C'est vrai. Vous avez également dit que les républiques, et l'exemple en est bien sûr ici Rome, ne sont pas faites pour l'empire. Et le fait qu'il y a eu un empire romain le confirme parce que dès que les Romains eurent un empire, ils devaient devenir une monarchie et ne plus être une république.

C'était mon impression à la lecture qu'il ne pouvait pas exister d'empire frugal.

Oui, c'est le contexte immédiat. Les Romains n'étaient plus capables de vivre frugalement. Tirons maintenant de cela une autre conclusion. La république n'est pas faite pour l'empire ; les républiques ne sont possibles que dans des sociétés relativement petites, dans des cités-Etats. Mais cela fait surgir une difficulté. D'accord, il y a la vertu et l'on méprise la pompe des empires. Mais qu'est-ce qui constitue une difficulté sérieuse pour une république, ou une petite république, ou une démocratie ? Où surgit la difficulté ?

Dans la défense contre une autre...

Oui, dans la défense. Et comment surmonter cette difficulté ?

Par l'instauration d'une fédération.

La fédération, oui. C'est la transition qui se fait dans les livres IX et X. On peut voir comment cela se fait dans la structure du livre de la manière suivante : quelles sont les républiques modernes connues de Montesquieu ?

La Hollande, la Suisse, Venise.

Venise, Bien.

Il nuance son éloge des cités-Etats italiennes.

Oui, mais il avait évoqué Venise et je pense... a-t-il mentionné auparavant la Hollande et la Suisse ?

Il a mentionné la Hollande.

Il a mentionné la Hollande ?

Au chapitre 18 du livre VIII, je crois.

Oui, au livre VIII, mais jusque-là, il n'avait évoqué ni la Hollande, ni la Suisse. Or, qu'est-ce qui est commun à ces deux républiques ?

Ce sont des fédérations.

Vous voyez comment il prépare le terrain. Il garde le silence sur la Hollande et la Suisse parce qu'il ne veut pas dévoiler ses cartes avant d'être prêt. Il procède ainsi même si le sujet n'est pas directement un sujet dangereux... oui ?

Il a fait une fois référence aux républiques qui se font passer pour des monarchies et je pense qu'il y a déjà également eu une référence à un système qui est un despotisme par rapport au corps gouverné, mais où le corps qui gouverne est une république. Et je pense que c'est de

Venise qu'il parlait. Aurait-il dit la même chose de l'Angleterre en tant que république de la « gentry » ?

Pas tout à fait. Mais assurément, il n'aurait pas dit que l'Angleterre était une démocratie : il y avait la Chambre des Lords, sans parler de la manière dont les membres de la Chambre des Communes étaient alors élus. Mais il ne faut pas parler au pluriel de « républiques » qui se font passer pour des monarchies parce qu'il n'a parlé qu'au singulier. Mais cette préparation de la question du fédéralisme, qui apparaît alors dans les Livres IX et X, cette préparation silencieuse, subreptice, est une des nombreuses particularités de l'écriture de Montesquieu.

Il y a un autre point que j'aimerais évoquer un instant concernant la question des Anciens et des Modernes. Pouvez-vous nous redire les différences les plus frappantes telles qu'elles sont apparues jusqu'ici ?

La vertu des républiques antiques et l'absence de vertu dans les Etats modernes.

Oui, c'est le point-clé pour Montesquieu. Et il fait d'une pierre deux coups en montrant l'alternative à la république ancienne, à savoir l'Angleterre, une république moderne. Il montre en même temps que l'on peut se passer de la vertu au sens strict. Est-ce clair ? En d'autres termes, cela lui permet de faire une critique tacite des exigences sévères de la morale traditionnelle, tant philosophique que biblique. Or, sur cette opinion que les Anciens ont une morale bien plus élevée que les Modernes, immédiatement après Montesquieu, Rousseau fait la distinction entre les Anciens en tant que citoyens et les Modernes en tant que... quel mot Montesquieu emploie-t-il pour montrer que les modernes ne sont pas des citoyens ?

Bourgeois.

Bourgeois, c'est là l'origine de l'emploi marxiste. Parce que bourgeois, en soi, est un mot neutre, signifiant simplement l'habitant d'un bourg. Mais le mot a pris ensuite ce sens-là. Et Hegel, dans son analyse du bourgeois, affirme que le bourgeois n'est pas un citoyen, pourquoi ? Parce qu'il n'a pas l'esprit civique, bien sûr, mais comment cela se voit-il ? Il ne défend pas son pays. Qui défendait le pays à cette époque ?

Des mercenaires.

Des mercenaires, oui, la lie de la population, conduits par les nobles. Le bourgeois, lui, ne se bat pas. Et Hegel a exprimé cela avec une rudesse philosophique : le principe du bourgeois est la crainte de la mort violente, cette crainte poussée jusqu'au bout : ne jamais exposer sa précieuse vie à un danger quelconque. Et plus tard, Marx a introduit cela dans son interprétation économique. Mais la distinction fondamentale remonte à Rousseau, et elle est

en un sens implicite déjà chez Montesquieu dans ce qu'il dit sur les Anciens et les Modernes : les Anciens ne cessent de parler de vertu et les Modernes ne parlent que d'argent. Et vous voyez la position compliquée de Marx : il lui fallut parler tellement de l'argent et des choses du même genre afin de faire de chaque être humain, ce qui était jusque-là impensable, un citoyen au plein sens du terme, c'est-à-dire un être entièrement dévoué au bien commun. C'est cela que veut dire Marx et c'est ce dévouement qui impressionna tant Eisenhower dans sa célèbre conversation avec le Général Joukov. L'occasion immédiate en était, je crois, la question de savoir comment se débarrasser des champs de mines, il y avait la manière américaine de voir les choses et la manière russe, et cela impressionna beaucoup Eisenhower. M. M. vous semblez vouloir dire quelque chose.

Je ne suis pas sûr de voir ce que vous voulez dire et le lien avec le texte. Lorsqu'il parle du luxe dans les monarchies modernes et dans les villes, l'homme, citoyen ou bourgeois, est moins visible, il n'est pas remarqué... cela semble élargir la question de la vertu du citoyen. C'est lié à la société de masse.

Oui, assurément, pour autant que l'on pouvait envisager le problème de la société de masse en 1748 ou avant, à Paris ou Londres. Je ne me souviens pas de la population de cette époque.

Il y eut trois jours d'embouteillages à Paris sous la régence en France, Montesquieu a dû le savoir.

Non, un chiffre simple, trois cent mille habitants dans Paris ?

Pas plus de cinq cent mille.

Je ne sais pas, mon opinion n'est donc qu'une conjecture.

L'accusateur public, les sycophantes

Passons au chapitre 6 du Livre VI, et le sujet qu'il y traite se trouve dans une monarchie : il faut qu'il y ait une distinction claire entre l'administration, le gouvernement et le pouvoir judiciaire, ce qui anticipe l'ensemble du problème de la séparation des pouvoirs. Dans une note de notre édition, qui est encore une fois la meilleure disponible actuellement, l'éditeur dit, en considération de toute cette discussion : « Montesquieu n'a pas exprimé sa pensée sous une forme très claire car il a le souci de ménager ses critiques à l'égard du gouvernement établi. » [t. 1, p. 293, note 28] Vous devez avoir remarqué maintes fois une espèce de vague délibéré et, avec un peu de réflexion, vous pourrez transformer ce vague en quelque chose de précis : ici, il voulait ménager le gouvernement établi.

Passons maintenant au chapitre 8, deuxième paragraphe. Ce chapitre traite des accusations dans les différents gouvernements.

« Nous avons aujourd’hui une loi admirable ; c’est celle qui veut que le prince, établi pour faire exécuter les lois, prépose un officier dans chaque tribunal, pour poursuivre en son nom tous les crimes : de sorte que la fonction des délateurs est inconnue parmi nous. Et, si ce vengeur public était soupçonné d’abuser de son ministère, on l’obligerait de nommer son dénonciateur. » (209)

On ne trouve pas d’elogie comparable à celui que nous avons ici « nous avons ici une loi admirable » pour les institutions républicaines correspondantes. Quelle était l’institution républicaine correspondante décrite par Montesquieu ? Qui joue le rôle de l’accusateur public ?

L’informateur. Le sycophante.

Oui, selon la formule légale d’Athènes, « tous ceux qui le veulent ». Et cela a conduit en pratique à l’existence des sycophantes, des délateurs. Dans une scène de comédie, le sycophante se présente lui-même en disant : « je suis l’homme qui assigne à comparaître, je suis le sycophante. » (Oiseaux, 1422) Et cela a eu bien sûr de très grandes conséquences, et c’est, je crois, la situation générale aujourd’hui.

Passons maintenant au chapitre suivant et à ses deux premiers paragraphes.

« La sévérité des peines convient mieux au gouvernement despotique, dont le principe est la terreur, qu’à la monarchie et à la république, qui ont pour ressort l’honneur et la vertu.

« Dans les Etats modérés, l’amour de la patrie, la honte et la crainte du blâme, sont des motifs réprimants, qui peuvent arrêter bien des crimes. La plus grande peine d’une mauvaise action sera d’en être convaincu. Les lois civiles y corrigeront donc plus aisément, et n’auront pas besoin de tant de force. »

Sautez les deux paragraphes suivants.

« Il serait aisément de prouver que, dans tous ou presque tous les Etats d’Europe, les peines ont diminué ou augmenté, à mesure qu’on s’est plus approché ou plus éloigné de la liberté. (210)

Comment pouvait-il affirmer cela aussi simplement ? Eh bien : « plus il y a de liberté, plus il y a de douceur », et je pense que telle est encore l’opinion qui prévaut encore généralement. Et il y a assurément là quelque chose de vrai. Dans le paragraphe suivant, il essaie de donner une raison.

« Dans les pays despotiques, on est si malheureux, que l’on y craint plus la mort, qu’on ne regrette la vie ; les supplices y doivent donc être plus rigoureux.

Dans les Etats modérés, on craint plus de perdre la vie, qu'on ne redoute la mort en elle-même ; les supplices qui ôtent simplement la vie y sont donc suffisants. »

Il nous demande donc ici de faire une distinction entre la crainte de la mort et le fait d'aimer la vie. Il y a bon nombre de gens qui n'aiment pas la vie, et qui cependant reculent devant la mort. Cette distinction est sensée. Or, sous les gouvernements despotiques, la crainte de la mort est plus puissante que la vie elle-même n'est attrayante et douce, parce que la vie sous le despotisme est très misérable, mais néanmoins la mort suscite encore une répugnance naturelle. Mais cependant, pourquoi devrait-il s'ensuivre qu'il y ait nécessairement des châtiments plus sévères sous le despotisme, puisqu'il y a la crainte de la mort ? On peut présumer que c'est afin de maintenir cette peur de la mort et de la dramatiser. Si l'on allait dans l'autre sens et qu'on essayait simplement d'appliquer la peine de mort de la manière la plus humaine, le châtiment serait affaibli au point presque de s'évanouir. Si l'on prend garde à ne pas rendre la mort trop pénible, on enlève la seule chose que l'on craigne ; ainsi, l'on rend la mort très pénible afin de maintenir cette crainte vivante. Vous avez des doutes ?

Oui, il me semble que si Montesquieu veut distinguer entre l'amour de la douceur de la vie et la terreur de la mort, la distinction entre les châtiments ne devrait pas être celle qu'il fait, mais celle entre la mort et l'emprisonnement à vie. Parce que l'emprisonnement à vie prive de la douceur de la vie généralement entendue. La liberté de faire les choses qui rendent la vie douce ne serait plus là.

Montesquieu a tenu tout simplement pour acquis que « le » châtiment, le châtiment le plus sévère, est la peine capitale. Et ici, la question est : cette peine capitale doit-elle être une simple peine capitale, ou faut-il y ajouter des raffinements ? On a trouvé divers moyens de torture dont certains ont été rétablis dans notre siècle bénis en plusieurs pays du globe, comme vous le savez. Peut-être le prochain paragraphe nous aidera-t-il à comprendre.

« Les hommes extrêmement heureux, et les hommes extrêmement malheureux, sont également portés à la dureté ; témoins les moines et les conquérants. »

Qu'est-ce que cela veut dire ? Lesquels sont extrêmement heureux et lesquels extrêmement malheureux ? On s'attendrait à ce que les moines soient extrêmement heureux, parce qu'ils sont mentionnés en premier, et que les conquérants soient extrêmement malheureux. Or, c'est là manifestement un passage très ironique dans lequel Montesquieu reprend, au moins en partie, les notions communes, les notions vulgaires. Et le conquérant sera manifestement le plus heureux et il s'ensuit que les plus malheureux sont les moines. Cela s'accorde-t-il à quoi que ce soit que nous avons déjà lu ? Que les moines sont malheureux ?

Il est refusé aux moines de satisfaire leurs passions particulières (Livre V, chapitre 2).

Et de là leur amour de leur règle, qui le leur interdit. Oui, c'est vrai. Et les uns et les autres, pour en revenir au contexte, ceux qui sont malheureux et ceux qui sont heureux sont durs ; les uns parce qu'ils ne s'attendent pas à tomber dans ce genre de troubles et les autres parce qu'ils sont déjà tellement dedans qu'ils ne craignent plus rien. Cette réflexion, entre parenthèses, se trouve également dans la *Rhétorique* d'Aristote, lorsqu'il parle de ceux qui sont craintifs et compatissants et de ceux qui ne le sont pas. Oui.

Dans le passage antérieur, il a dit que les moines étaient heureux de leur règle parce que c'était tout ce qui leur restait et cela ne semble pas compatible avec ce qui est dit ici.

Mais ne pourrait-il y avoir deux opinions sur le bonheur ? En premier lieu, si l'on dit qu'on l'est, ou même si l'on croit l'être ; et en deuxième lieu si l'on est « objectivement » heureux, ou malheureux. Les moines pourraient fort bien être heureux subjectivement de leur règle, et néanmoins être objectivement malheureux. Il faudrait appliquer cette distinction. Le paragraphe suivant.

« Ce que l'on voit dans les hommes en particulier, se trouve dans les diverses nations. Chez les peuples sauvages, qui mènent une vie très dure, et chez les peuples des gouvernements despotes, où il n'y a qu'un homme exorbitamment favorisé de la fortune tandis que tout le reste en est outragé, on est également cruel. La douceur règne dans les gouvernements modérés. » (210)

Cet exemple des peuples sauvages signifie implicitement que ceux qui ne sont pas gouvernés de manière despote sont dans le même bateau que ceux qui le sont : la différence des régimes n'explique pas tous les phénomènes, nous le savions déjà par ce qui a été dit auparavant. Dans le cas de la conduite des hommes sauvages, elle ne doit pas être comprise à partir du régime dans lequel ils vivent, mais à partir de leurs conditions de vie, qu'ils doivent mener une vie dure par exemple. Le point suivant.

« Lorsque nous lisons, dans les histoires, les exemples de la justice atroce des sultans, nous sentons, avec une espèce de douleur, les maux de la nature humaine. »

C'est là une phrase pleine de retenue. Qu'est-ce qu'il veut dire par là ? « Lorsque nous lisons, dans les histoires, la justice atroce des sultans, nous ressentons avec une espèce de douleur, les maux de la nature humaine. » Quelle serait l'autre situation dans laquelle on serait confronté à des cas de justice atroce ?

Simplement être choqué devant les maux dont souffrent certaines sortes de gens.

Non, avant tout, quelle est la passion qui est éveillée lorsque nous entendons de telles horribles histoires ?

La colère.

La compassion.

L'indignation.

L'indignation ! Montesquieu ne réagit pas ici avec indignation ; il ressent de la douleur. Pourquoi ?

Eh bien ne ressent-il pas de la douleur à la pensée que l'homme, le genre humain dont il fait partie, est capable d'un tel mal ?

Oui, c'est vrai, mais cependant, il ne penche pas vers l'indignation. Ce n'est pas sans intérêt. Pourquoi cela ?

Je pense que cela vient d'une opinion sur la nature humaine qui regarde ces maux davantage comme un aspect de la nature humaine que comme contre nature. Par conséquent, on est enclin à avoir de la pitié pour des gens qui se trouvent être nés avec cette nature.

Oui, je pense que cela va dans la bonne direction. Peut-être peut-on le dire un peu plus précisément : en un sens, c'est une nécessité, et l'on ne s'indigne pas devant ce qui est nécessaire. Etant données ces conditions, le gouvernement despotique est inévitable, et le gouvernement despotique, naturellement et nécessairement, se manifeste par cette sorte d'actions. Lisons le paragraphe suivant.

« Dans les gouvernements modérés, tout, pour un bon législateur, peut servir à former des peines. »

En d'autres termes, le gouvernement n'a pas besoin d'utiliser des moyens extrêmes comme la torture...

« N'est-il pas bien extraordinaire qu'à Sparte, une des principales punitions fût de ne pouvoir prêter sa femme à un autre, ni recevoir celle d'un autre, de n'être jamais dans sa maison qu'avec des vierges ? »

Il veut dire avec des vieilles filles. Vous pouvez lire cela dans la *Constitution des Lacédémoniens* de Xénophon, au chapitre 9, section 5. En passant des vieilles filles aux vierges, il rend cela encore pire, quel châtiment que d'être entouré de vierges ! Terminez la lecture de ce paragraphe.

« En un mot, tout ce que la loi appelle une peine est effectivement une peine. »

On pourrait lire ce passage autrement : « tout ce que les lois *appellent* châtiment, l'est *en fait*. » Cela implique une distinction que certains d'entre vous ont étudiée dans les livres anciens et qu'ils connaissent très bien : la distinction entre la nature et la convention. La loi, la convention *appelle* quelque chose un châtiment — sous-entendu : ce n'est pas à tous égards un châtiment —, mais cela devient *en fait* un châtiment du fait qu'on l'appelle ainsi, que la loi l'appelle ainsi. Ainsi, nous pouvons donc dire que, dans les gouvernements modérés, le *nomos* a une plus grande importance que la nature. C'est là une suggestion provisoire et hypothétique, et il nous faut voir si cela a du sens. Le *nomos* est quelque chose de civilisateur, comparé à la nature. Ce qui suit confirmera ou non s'il veut effectivement dire cela. Lisons maintenant le chapitre suivant. Mais auparavant, vous voulez dire quelque chose ?

Il me semble que ce châtiment empêcherait d'avoir des enfants, est-il possible qu'il veuille dire cela ?

Non ! Non, ce n'est pas la question. Vous pensez que c'est ce que cela veut dire ?

Eh bien...

Non, sinon, ce serait un authentique châtiment. L'autre n'est un châtiment que parce que la communauté le tient pour tel. Lisons maintenant le chapitre suivant.

« C'est bien dans les anciennes lois françaises que l'on trouve l'esprit de la monarchie. Dans les cas où il s'agit de peines pécuniaires, les non-nobles sont moins punis que les nobles. C'est tout le contraire dans les crimes : le noble perd l'honneur et réponde en cour ; pendant que le vilain, qui n'a point d'honneur, est puni en son corps. » (211)

Cela ne signifie-t-il pas que le châtiment corporel est un plus grand mal que la perte de l'honneur ?

Non, non. Pour ceux qui donnent de la valeur à l'honneur, la perte de l'honneur est une plus grande perte.

Il dit que le châtiment corporel est plus grand.

Objectivement, mais non pas relativement.

Comment expliquez-vous cela ?

Dans le cas de punitions financières, les non-nobles sont moins punis que les nobles et c'est le contraire dans le cas de crimes. De sorte que, en ce qui

concerne les crimes, les non-nobles sont davantage punis. Cela ne résout pas la question, pensez-y encore. Quelqu'un d'autre a-t-il une opinion sur ce point ? Oui.

Le fait qu'il dise que dans les cas de crime, c'est l'inverse semble bien sous-entendre que dans ce cas le paysan est puni plus durement.

C'est vrai. Maintenant, le châtiment corporel est plus grand que la perte de l'honneur. Cela se tient, spécialement si l'on entend l'honneur au sens du « point d'honneur », vous savez, le point d'honneur avec ses caprices. Le chapitre 27 du *Léviathan* de Hobbes fait une distinction entre blessure du corps et blessure imaginaire. La blessure imaginaire est précisément ce dont parle Montesquieu ici. Hobbes, bien sûr, emploie cette expression en un sens large : si quelqu'un vous injurie, si vous êtes raisonnable, cela ne vous blesse pas : c'est une blessure imaginaire. Mais si quelqu'un vous frappe, vous tape dessus ou vous tue, c'est là une blessure véritable — une blessure corporelle. Cela a une certaine importance pour la question de la naturalité. Oui.

Ce n'est pas une pensée typiquement moderne parce que cela vient également de l'Ethique d'Aristote.

Qui a dit que cela était typiquement moderne ?

Ce que je voulais dire, c'était que Montesquieu et Hobbes ne sont pas les deux seuls représentants de cette opinion.

Assurément, quand Hobbes a dit que les douleurs ou les plaisirs fondés sur une simple opinion ne sont pas comparables aux douleurs d'un mal de dents, cela n'exige aucune complication moderne. Cela va sans dire. Mais il y a un certain « X » qui distingue Hobbes de ce que l'on trouve chez n'importe quel auteur ancien. Il y a une différence, mais pas sur ce point. Au chapitre 11, lisons le début.

« Le peuple romain avait de la probité. Cette probité eut tant de force, que souvent le législateur n'eut besoin que de lui montrer le bien, pour le lui faire suivre. Il semblait, qu'au lieu d'ordonnances, il suffisait de lui donner des conseils.

« Les peines des lois royales, et celles des lois des douze tables, furent presque toutes ôtées dans la république, soit par une suite de la loi Valérienne, soit par une conséquence de la loi Porcie. On ne remarqua pas que la république en fut plus mal réglée, et il n'en résultat aucune lésion de police.

« Cette loi Valérienne, qui défendait aux magistrats toute voie de fait contre un citoyen qui avait appelé au peuple, n'infligeait à celui qui y contreviendrait que la peine d'être réputé méchant. » (211-12)

Ainsi, ce sont seulement des lois de l'honneur, des lois de réputation, et rien d'autre. Si nous exagérons un peu, nous pouvons dire : là où il y a la vertu, au

début, il n'y a que peu de châtiments qui soient nécessaires. Lorsqu'il y a une abnégation totale, aucun châtiment digne de ce nom n'est nécessaire. L'abnégation signifie, bien sûr, une domination de la nature en soi. Formulons-le de la manière suivante : une libération totale de la nature, une domination totale de la nature, est en fait une dénaturation. C'est là un point que nous avons évoqué la dernière fois et j'ai alors parlé de Rousseau. J'ai repris entre-temps le *Contrat Social* et dans le livre II, au chapitre 7, se trouve le passage auquel je pensais. C'est celui qui porte sur le législateur :

« Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. Plus ces forces naturelles sont mortes et anéanties, plus les acquises sont grandes et durables, plus aussi l'institution est solide et parfaite. »

C'est là un changement total de l'homme naturel à l'homme social, la transformation d'un être qui se soucie principalement de son propre bien-être en un être qui se soucie principalement du bien public. C'est le point important. Et l'on peut déjà remarquer quelque chose de ce genre chez Montesquieu, bien qu'il eût abhorré ces formulations extrêmes et horribles. Le critique le plus sévère de cette opinion est Burke dans ce qu'il a dit contre la Révolution Française, contre les actions des révolutionnaires, leurs expériences sur les hommes, leur volonté de transformation radicale. Tout cela est bien sûr d'une très grande importance pour les choses qui nous occupent aujourd'hui : transformer totalement l'homme depuis un être non collectiviste en un être collectiviste, c'est le problème ici.

Je me demandais, M. Strauss, s'il y a un parallèle entre Montesquieu et la tentative de Rousseau de créer un tout artificiel. Rousseau veut créer un tout artificiel et en quelque sorte il imite la manière de la nature. S'il y avait un parallèle chez Montesquieu, je ne l'ai pas vu..., entre le principe du droit naturel et l'abnégation.

Nous avons lu le chapitre sur les droits naturels et nous avons vu qu'ils n'étaient que les besoins fondamentaux, partagés également par tous les hommes. Et cela ne fait pas un homme complet. Ensuite, il fait un saut afin de poser le problème, et il a parlé des républiques, spécialement des démocraties. Et le principe de la démocratie, nous le savons, est la vertu. La liaison entre la vertu et ces besoins élémentaires a été totalement brouillée. C'est à nous de la reconstituer. Le fait même de ce saut est une preuve très importante de ce que j'ai dit, quel que soit le passage individuel que je pourrais citer dans la mesure où c'est la nature humaine, entendue strictement, qui signifie que tous ces

besoins sont égoïstes. Et ici dans la démocratie, les hommes sont censés être complètement non-égoïstes — souvenez-vous de ses puissantes formules lorsqu'il a évoqué la vertu. Il faut que l'homme subisse un changement total dans sa nature — précisément le changement dont parle Rousseau dans le chapitre que je viens de citer. Oui.

J'ai eu un rappel récent de ce problème : lorsque les despotismes des sauvages qui n'ont pas de gouvernement ; et c'est un rappel que ces pressions naturelles et la crainte de ne pas les satisfaire, le despotisme est...

Oui, nous avons examiné cela la dernière fois. N'était-ce pas M. G. qui avait suggéré que le despotisme est le régime le plus naturel, le plus proche de la nature, à savoir de la nature non cultivée et non transformée ? Oui. Que diraient Aristote et des gens comme lui à Montesquieu ou à nous si nous affirmions cela ?

Je peux répondre à la question d'une manière circulaire. Dans la description des lois de la nature, dans le chapitre 2, la quatrième loi concerne l'entrée en société. Pour Montesquieu, le passage à l'état civil n'implique pas une transformation aussi radicale que pour Rousseau, et, en un sens, ce serait la position d'Aristote.

Oui, mais c'est un petit peu trop subtil pour ce qui nous occupe présentement. Il faut que cela soit clair comme du cristal.

La nature de l'homme ne consiste pas à manger et à faire d'autres choses de ce genre, mais à penser.

Pourquoi ne pas le dire en ses termes ?

L'homme est un être social.

Pourquoi ne reprenez-vous pas les termes mêmes de Montesquieu ? La vertu appartient plus profondément à la nature de l'homme que le désir de nourriture, parce que c'est seulement en étant vertueux que l'homme devient véritablement un homme. Par conséquent, pour Aristote ou des hommes de même esprit, la culture de l'homme, qui fait d'un sauvage un être hautement civilisé n'est pas une transformation de sa nature, mais l'épanouissement de sa nature — non pas sa transformation, mais l'accomplissement, la maturation de sa nature. Mais si l'on rejette cette notion aristotélicienne, comme la plupart des spécialistes de science sociale le font comme bien d'autres aujourd'hui, alors on est acculé d'une certaine manière à la difficulté que le passage cité de Rousseau exprime peut-être avec le plus de force. Oui.

La différence entre ce vers quoi Aristote voit l'homme cultivé naturellement se diriger et ce vers quoi Rousseau et Montesquieu voient l'homme cultivé artificiellement se diriger est cruciale, si je pense justement. En d'autres termes, ils veulent...

Le fait est qu'il n'y a pas une si grande différence. La vertu en n'importe quel sens un peu sévère est très rare parmi les êtres humains. Tous les observateurs raisonnables en ont toujours convenu, tout comme le vice extrême est très rare. Et le fait qu'il y a des institutions qui favorisent la vertu et des institutions qui favorisent le vice est également une donnée qui n'est contestée par personne de sensé. La question concerne donc simplement le *statut* de la vertu. La vertu est-elle quelque chose à greffer, pour ainsi dire, sur une nature totalement autre, ou est-elle le fruit de la nature ? On a toujours bien vu et compris que la vertu ne vient pas à un homme de la même manière qu'une fleur ou un fruit pousse sur un arbre. La vertu a besoin de l'activité consciente de l'homme, de l'éducation, comme on dit.

La raison pour laquelle j'ai dit cela, c'est qu'il y a une tendance chez Montesquieu à dire que l'homme est plus égoïste dans les temps modernes.

Mais c'est une autre question, c'est une question très différente. Il est vrai que c'est assurément une question importante, que celle de savoir si les hommes sont plus ou moins vertueux dans les temps modernes par rapport à l'Antiquité, mais elle est en soi indépendante de la question théorique que nous examinons maintenant.

Supposons qu'il y a une liaison entre la conduite des hommes et les théories qu'ils soutiennent. On dirait alors : il n'est pas étonnant que les Anciens fussent plus honnêtes parce qu'ils croyaient au caractère naturel de la vertu ; ce n'est pas étonnant que les Modernes soient dépravés, puisqu'ils ne considèrent pas la vertu comme la perfection naturelle de l'homme. Mais quelle serait l'objection qui viendrait immédiatement sur la base de ce que nous avons lu de Montesquieu ? Montesquieu croit-il au caractère naturel de la vertu ?

Non.

En d'autres termes, il accepte la dépravation des Modernes, comme on le verra plus clairement plus tard, mais pas de la manière grossière que j'ai dite. Il accepte dans une certaine mesure le principe vice privé/utilité publique, nous le verrons.

Le chapitre suivant traite du pouvoir, de l'efficacité des peines. Le point-clé du chapitre 12 se trouve dans le quatrième paragraphe.

« Il ne faut point mener les hommes par les voies extrêmes ; on doit être ménager des moyens que la nature nous donne pour les conduire. Qu'on examine la cause de tous les relâchements ; on verra qu'elle vient de l'impunité des crimes, et non pas de la modération des peines. » (212)

La pensée est claire. L'impunité des crimes fait que les crimes se multiplient ; elle ne vient pas de la modération des peines. Poursuivez.

« Suivons la nature, qui a donné aux hommes la honte comme leur fléau ; et que la plus grande partie de la peine soit l'infamie de la souffrir.

« Que s'il se trouve des pays où la honte ne soit pas une suite du supplice, cela vient de la tyrannie, qui a infligé les mêmes peines aux scélérats et aux gens de biens. » (213)

Oui, c'est là un point très intéressant. La honte est par nature un châtiment, plus que tout autre chose. C'est très remarquable. En quoi la honte peut-elle être un châtiment naturel ?

L'homme ne doit-il pas être naturellement influencé par les opinions de ses semblables ?

Oui. Vouliez-vous dire quelque chose ?

Je pensais que c'est là chez Montesquieu l'opinion ancienne sur la nature : il est vertueux de ressentir de la honte.

Oui, en un sens, c'est juste. Il y a quelque chose de cela et j'essaierai de le montrer. On pourrait peut-être également dire qu'il y a des choses qui sont respectables par nature et d'autres qui sont par nature peu honorables. Aristote développe assez longuement cela dans sa *Rhétorique*, et c'est encore intelligible. Lisons maintenant le paragraphe après le suivant.

« Souvent un législateur qui veut corriger un mal, ne songe qu'à cette correction ; ses yeux sont ouverts sur cet objet, et fermés sur les inconvénients. Lorsque le mal est une fois corrigé, on ne voit plus que la dureté du législateur ; mais il reste un vice dans l'Etat, que cette dureté a produit : les esprits sont corrompus, ils se sont accoutumés au despotisme. » (213)

Ainsi le despotisme, d'une manière naturelle, corrompt ces choses. Nous avons vu la dernière fois que cela se voyait à cause d'une mauvaise traduction, qui n'était pas pour autant trompeuse — lorsque le traducteur a parlé du désir naturel de l'homme pour la liberté là où Montesquieu n'avait parlé que de l'amour de l'homme pour la liberté. Le sens de mon observation est le suivant : il y a une certaine conception normative de la nature qui est aussi la XX??vertu ici. Nous ne sommes pas encore en mesure de voir comment ces deux conceptions différentes de la nature sont conciliées. La tendance de Montesquieu est très claire : c'est la liberté et la douceur. Son cœur comme son esprit sont très loin d'être tièdes, mais il est incontestable qu'il vise à la liberté et à la douceur.

Passons maintenant au chapitre suivant : l'impuissance des lois japonaises.

« Les peines outrées peuvent corrompre le despotisme même. »

C'est là une justification de l'affirmation de M. G. la dernière fois, selon laquelle il peut y avoir une perfection de chaque régime ; parce que, s'il peut y avoir une perfection de la corruption, il peut y avoir une perfection du despotisme. La question de savoir dans quelle mesure c'est utile est bien sûr différente. Le paragraphe suivant maintenant.

« On y punit de mort presque tous les crimes, parce que la désobéissance à un si grand empereur que celui du Japon est un crime énorme. Il n'est pas question de corriger le coupable, mais de venger le prince. Ces idées sont tirées de la servitude... » (214)

Oui, « de venger le prince ».

« Ces idées sont tirées de la servitude ; et viennent surtout de ce que l'empereur, étant propriétaire de tous les biens, presque tous les crimes se font directement contre ses intérêts. »

Arrêtons-nous ici. Au Japon, tous les crimes sont punis de mort et la raison en est que l'on ne punit pas les crimes en tant que tels, mais en tant que désobéissance. Lorsque j'ai lu cela, j'ai pensé qu'il ne pensait pas seulement au Japon. Et en fait, j'ai trouvé une note dans un manuscrit de Montesquieu à ce sujet. Les Japonais font par rapport à l'empereur le même raisonnement que nous faisons par rapport à Dieu. La faute, le péché, le crime est infini lorsqu'il offense un être infini. En général, la critique du despotisme par Montesquieu va au-delà du despotisme strictement compris, le genre de gouvernement qu'il a observé en Russie, en Chine, dans l'ancienne Perse..., il pense également aux notions théologiques de la Bible. Et une indication nous en a été donnée, lorsqu'il a parlé du gouvernement du pape comme d'un gouvernement despotique (II, 5), c'est un des passages où cela vient à la surface. Lisons le paragraphe suivant.

« On punit de mort les mensonges qui se font devant les magistrats ; chose contraire à la défense naturelle. »

C'est très important parce qu'il aurait également pu dire : « c'est là une chose contraire au droit naturel ». La défense naturelle désigne quelque chose que la nature nous permet. Ce n'est pas une référence explicite, mais presque explicite, au droit naturel ; une référence parmi d'autres, très rares. En d'autres termes, chaque homme a le droit de se défendre. Et une loi qui l'interdirait serait absurde. Et par conséquent, il s'ensuit également que si quelqu'un disait quelque chose qui le conduirait à l'échafaud, on ne saurait raisonnablement s'attendre à ce qu'il le dise ; par suite, on ne saurait témoigner contre soi.

Allons maintenant un peu plus loin dans le chapitre lorsqu'il parle d'« un législateur sage ».

« Un législateur sage aurait cherché à ramener les esprits par un juste tempérament des peines et des récompenses ; par des maximes de philosophie, de morale et de religion, assorties à ces caractères ; par la juste application des règles de l'honneur, par le supplice de la honte ; par la jouissance d'un bonheur constant, et d'une douce tranquillité. Et, s'il avait craint que les esprits, accoutumés à n'être arrêtés que par une peine cruelle, ne pussent plus l'être par une plus douce, il aurait agi d'une manière sourde et insensible ; il aurait, dans les cas particuliers les plus gracieables, modéré la peine du crime, jusqu'à ce qu'il eût pu parvenir à la modifier dans tous les cas. » (214)

Cette manière d'agir, dit-il, serait imperceptible, elle ne se ferait pas sentir. Ainsi, la procédure sage concernant le châtiment est claire : ne pas punir plus durement que nécessaire. Et il y a également une procédure sage pour passer de l'absence de sagesse à la sagesse : il faut que ce changement soit prudent, graduel — punir de manière douce dans les cas où la douceur est particulièrement requise et où les autres pourront la comprendre, et, dans les autres cas, suivre la dure loi ancienne, mais seulement jusqu'à ce que l'on soit accoutumé à un traitement plus doux des criminels. Ce qu'il dit dans ce qui suit sur une petite partie de l'histoire japonaise, à la fin de ce chapitre...

« Je passerai vite sur un autre trait. L'empereur, adonné à des plaisirs infâmes, ne se mariait point : il courait risque de mourir sans successeur. Le Deyro lui envoya deux filles très belles : il en épousa une par respect, mais il n'eut aucun commerce avec elle. Sa nourrice fit chercher les plus belles femmes de l'empire. Tout était inutile. La fille d'un armurier étonna son goût ; il se détermina, il en eut un fils. Les dames de la cour, indignées de ce qu'il leur avait préféré une personne d'une si basse naissance, étouffèrent l'enfant. Ce crime fut caché à l'empereur ; il aurait versé un torrent de sang. L'atrocité des lois en empêche donc l'exécution. Lorsque la peine est sans mesure, on est souvent obligé de lui préférer l'impunité. » (215)

Oui, il a quelque chose dans la tête qui est lié à la pensée qu'il a exprimée auparavant. Il y a quelque chose de non naturel dans cette cruauté et cela se voit par le fait que la nature elle-même prend sa revanche. Ces châtiments ne peuvent plus alors être exécutés, même dans un régime extrêmement despotique comme le Japon. C'est ce qu'il veut dire. Bien sûr, le fait que le despotisme soit tellement cruel ne fait pas tomber le despotisme, il y a bien trop de raisons puissantes qui le soutiennent dans ces climats, mais il détruit seulement la corruption extrême du despotisme. Et c'est de cette corruption qu'il parle ici. Au commencement du chapitre 15, il parle des Romains, ce grand peuple, *le grand peuple*. Il avait parlé de Machiavel comme d'un grand homme, comme nous l'avons vu la fois dernière. Je me demande s'il qualifie jamais un autre peuple de grand ; observons ces petites choses, parce que si nous connaissons les préférences d'un homme, nous le connaîtrons mieux que si nous connaissons son lieu de naissance, la dot de sa grand'mère et des chose

du même genre. Passons maintenant au chapitre 15, au troisième paragraphe, lorsqu'il parle des Décemvirs...

« Celles [les dispositions légales] qui découvrent le mieux le dessein des décemvirs est la peine capitale prononcée contre les auteurs des libelles et les poètes. » (217)

Les Décemvirs étaient nommés par la république pour établir les lois et ils ont utilisé leur pouvoir pour établir une sorte de tyrannie. Et ce qui montre qu'ils se dirigeaient vers le despotisme, c'est qu'ils aient puni de la peine capitale les auteurs de libelles et les poètes. Continuez.

« Cela n'est guère du génie de la république, où le peuple aime à voir les grands humiliés. Mais des gens qui voulaient renverser la liberté craignaient des écrits qui pouvaient rappeler l'esprit de la liberté. »

La liberté de parole appartient aux républiques, c'est clair. Mais cela a-t-il quoi que ce soit à faire avec le droit naturel ? C'est là une question que nous ne pouvons pas encore trancher. Nous ne connaissons qu'un petit nombre de choses sur la loi pénale et sur les points où la loi naturelle apparaît. Par exemple, personne ne peut être contraint à témoigner contre soi-même. Mais il n'est pas du tout certain que la liberté de parole dans des questions qui n'ont rien à voir avec les crimes commis par un homme, soit liée au droit naturel. Il donne une raison très étrange de l'accord de la liberté de parole ainsi définie avec le génie de la république. Que dit-il ? « le peuple aime à voir les grands humiliés ». Est-ce là une motivation vertueuse ? Il nous faut poser cette question. Lisons un peu plus loin...

« Que si l'on ajoute à la douceur des peines le droit qu'avait un accusé de se retirer avant le jugement, on verra bien que les Romains avaient suivi cet esprit que j'ai dit être naturel à la république. »

« naturel à la république », comme vous le voyez, il ne parle pas ici du droit naturel. Le chapitre suivant a pour titre *De la juste proportion des peines avec le crime*. « Juste proportion », cela signifie, non pas une proportion établie par telle ou telle loi dans tel ou tel pays, mais au contraire, Montesquieu veut dire aux législateurs quels genres de lois pénales ils doivent établir. Quel est son critère ? Lisons le premier paragraphe.

« Il est essentiel que les peines aient de l'harmonie entre elles ; parce qu'il est essentiel que l'on évite plutôt un grand crime qu'un moindre ; ce qui attaque plus la société, que ce qui la choque moins. » (218)

En d'autres termes, la considération principale semble être l'intérêt de la société, et par conséquent aussi le dommage infligé aux membres de la société. Tuer un homme est un plus grand dommage pour lui que lui voler quelque

chose ou lui faire subir un dommage comparable. C'est donc tout ce dont le législateur aurait besoin pour établir le genre convenable de châtiment ; aucune loi naturelle d'un autre genre ne serait nécessaire. Mais il y a des crimes qui peuvent encore être punis, et qui l'étaient assurément dans les époques antérieures, auxquels cela ne s'appliquerait pas. Pensez à certains désordres sexuels, par exemple, dont on pourrait manifestement dire qu'ils n'affectent pas la société dans son ensemble, mais seulement des individus. Il nous faut voir si c'est bien ce que veut dire Montesquieu. Un peu plus loin, le cinquième paragraphe de ce chapitre, « c'est un grand mal parmi nous... »

« C'est un grand mal parmi nous, de faire subir la même peine à celui qui vole sur un grand chemin, et à celui qui vole et assassine. Il est visible que, pour la sûreté publique, il faudrait mettre quelque différence dans la peine. » (219)

La sûreté publique est le critère clairement formulé. Or cette sûreté publique signifie la sécurité du public, c'est-à-dire la sécurité de tous les individus sans discrimination. Elle devrait aller jusque-là. Nous ne pouvons encore dire si cette identité du public avec tous les individus s'applique dans tous les cas. C'est le dernier point. Passons au chapitre suivant et lisons le premier paragraphe.

« Parce que les hommes sont méchants, la loi est obligée de les supposer meilleurs qu'ils ne sont... » (220)

« Parce que les hommes sont méchants » est la prémissse. Cette phrase signifie qu'il écarte l'arme principale des anti-libéraux selon laquelle les hommes sont méchants et doivent en conséquence être punis avec sévérité : « parce qu'ils sont méchants, il faut les punir avec douceur. » — sinon, ils deviendraient plus méchants encore. Le châtiment serait ainsi une éducation.

« Ainsi la déposition de deux témoins suffit dans la punition de tous les crimes. »

En quoi est-ce là une supposition qu'ils sont bons ?

Se fier à deux hommes est plus sûr que se fier à un seul.

Mais ils peuvent bien mentir tous les deux.

Parce que l'on peut supposer que ces deux témoins vont collaborer ?

Oui. Bien.

« La loi les croit, comme s'ils parlaient par la bouche de la vérité. L'on juge aussi que tout enfant conçu pendant le mariage est légitime : la loi a confiance en la mère, comme si elle était la pudicité même. Mais la *question* contre les criminels n'est pas dans un cas forcé comme ceux-ci.. Nous voyons aujourd'hui une nation très bien policée...

« Très bien policée », c'est-à-dire hautement civilisée.

« la rejeter sans inconvenient. Elle n'est donc pas nécessaire par sa nature. »

« Elle n'est donc pas nécessaire par sa nature » oui. Ici, vous voyez de nouveau apparaître la nature comme critère. Mais nous voyons aussi ici d'autres points, si nous considérons les deux exemples, spécialement le deuxième. Nous voyons l'importance cruciale des fictions juridiques pour toute loi. Il nous faut tracer une ligne de démarcation quelque part et faire des suppositions, qui ne sont en aucune manière nécessaires en elles-mêmes, mais sans lesquelles le désordre serait total. Il nous faut donc fabriquer des fictions juridiques afin de rendre les hommes meilleurs. Mais ces fictions juridiques sont une part essentielle de la loi et, en tant que fictions, elles ne peuvent être naturelles, en dépit de leur nécessité. C'est là un problème pour la loi naturelle. Ainsi, à la fin de ce paragraphe, il a dit ce qu'il voulait dire, que la torture n'est pas exigée par la nature. Lisons le paragraphe suivant.

« Tant d'habiles gens et tant de beaux génies ont écrit contre cette pratique, que je n'ose parler après eux. J'allais dire qu'elle pourrait convenir dans les gouvernements despotiques, où tout ce qui inspire la crainte entre plus dans les ressorts du gouvernement : j'allais dire que les esclaves, chez les Grecs et chez les Romains... mais j'entends la voix de la nature qui crie contre moi. »

Quelle est l'opinion de Montesquieu ? Il ne finit pas cette phrase. La torture est-elle contraire à la nature ?

Non.

Oui.

Difficile à dire. « La voix de la nature crie contre moi », ce qui veut dire qu'elle crie contre la torture, qu'il essaie de défendre. Mais ce n'est pas très fermement affirmé et l'éditeur fait la remarque suivante : « La diatribe de Montesquieu est un peu courte et elle a dû paraître faible comparée à ce qu'ont écrit un peu plus tard Beccaria et Voltaire. » [t. 1, p. 301] Remarquez, à nouveau, l'absence d'indignation, bien que cela se rapproche un peu plus de l'indignation que l'affirmation précédente. M. R. ?

[début inaudible] et la science politique neutre et j'allais dire que si l'on est un despote on peut punir par la torture. Mais peut-être est-ce aller trop loin ?

Mais d'un autre côté, il suggère effectivement que dans le despotisme, Dieu sait ce qu'il pourrait être nécessaire de faire...

Mais le fait était bien connu, après tout. Tout le monde savait que les despotes pratiquaient la torture.

Seulement les despotes ? Les Français, je crois, à cette époque...

Oui.

La Prusse a aboli la torture en 1740 et l'Angleterre encore avant, à la fin du 17^e siècle.

Mais il a évoqué auparavant plusieurs des principes de Beccaria.

Oui, mais il ne va pas jusqu'au bout. Beccaria a nié en tant que tel le principe de la peine capitale. Montesquieu ne va jamais jusque-là, et il s'appuie sur Hobbes, dont les fondements sont très différents de ceux de Beccaria. Je ne me souviens pas s'il cite Hobbes, mais je me souviens de l'argument. : puisque nous sommes tous entrés en société pour échapper à la crainte de la mort violente, la société ne peut aucunement infliger la mort. C'est son argument. Il y a d'autres considérations plus pratiques, mais c'est là le point fondamental. Il y avait une autre question ? Oui.

Il dit : « J'allais dire qu'elle pourrait convenir dans les gouvernements despotiques, où tout ce qui inspire la crainte entre plus dans les ressorts du gouvernement. » c'est là son principe. Et il ne suit pas son principe.

D'accord. Le résultat principal dans les situations de ce genre est correct, mais le résultat net serait que Montesquieu hésite à parler avec clarté et à dire « la torture est contre le droit naturel », tandis qu'il dit qu'il est contraire au droit naturel de contraindre un homme à témoigner contre lui-même. Parce qu'il peut y avoir, après tout, la vieille considération, un criminel très brutal et si dur que rien ne pourrait le pousser à trahir son acolyte, à part la torture.

Mais Montesquieu a dit que la crainte est le principe du despotisme, par conséquent, un despote...

Oui, il suggère cela en un sens, mais il met aussi un grand point d'interrogation. En d'autres termes, on peut l'interpréter de la manière suivante : étant accordé que l'on ne peut éléver d'objection particulière à ce que le gouvernement despotique utilise la torture, je n'aime pas être celui qui l'affirme. Un tel aveu ne serait pas totalement sans intérêt. Oui.

Mais si nous avons déjà vu dans l'expression de « défense naturelle » quelque chose comme le droit de s'accuser soi-même, il semble possible que Montesquieu ait pu se sentir très près de dire que nous avons un droit naturel qui nous interdit de nous accuser nous-même.

C'est vrai. Mais la question serait de savoir si l'accusation de soi est contraire au droit naturel. Cela peut bien être le cas, comme le cas de M. Giancana, que vous connaissez sans doute, l'a montré de belle manière aux citoyens de Chicago : quel droit avait-il de ne pas livrer de preuve contre les autres criminels ? Vous voyez, c'est une autre question. Et vous pourriez dire : les hommes peuvent être contraints à donner des informations contre d'autres criminels, et l'on peut également utiliser la torture dans certains cas particulièrement graves afin de les faire parler ? C'est la question.

Septième leçon, le 25 janvier 1966

Exposé sur le Livre VII ; suite de la lecture jusqu'au chapitre 15 du Livre VIII

I. Sur l'exposé

C'est un bon exposé et ce que vous avez dit à la fin, que la crainte, au moins la crainte religieuse, est, peut être ou doit être très puissante dans les républiques, est très bien vu. L'autre question qui fut un thème principal de votre discussion du Livre VII est de savoir si la situation des femmes, le mariage, la monogamie sont des institutions de la loi naturelle. Et vous vous êtes tourné avec raison vers les *Lettres Persanes*, parce qu'il ne dit pas grand' chose ici à ce sujet. Nous y reviendrons plus tard quand nous en arriverons aux Livres consacrés à la population et au mariage ; nous devrons y revenir. Quelle est la liaison entre le luxe et les femmes, deux thèmes traités dans le même Livre ?

Les femmes semblent plus aimer le luxe que les hommes. Elles utilisent apparemment leurs fortunes privées, si elles en ont — dans les républiques, ces fortunes devront nécessairement être réglementées ou leurs dits devront être modérées — à des fins luxueuses. Comme il le dit, l'incontinence suit toujours le luxe et le luxe l'incontinence.

Oui, mais encore, quelle est la relation entre les femmes et le luxe ?

D'une certaine manière, en dépit de leurs sentiments plus élevés, les femmes sont plus frivoles, plus préoccupées de choses triviales ; au moins dans certains Etats — dans les monarchies et les despots. Et tout cela signifie luxe, vanité, bagatelles.

Sans porter aucun jugement de valeur, les femmes s'intéressent davantage à la parure que les hommes. Je crois que l'on peut dire cela sans esprit de discrimination. Oui ?

Je me demande si c'est exact. « Comme leur faiblesse ne leur permet pas l'orgueil, mais la vanité, le luxe y règne toujours avec elles. » cela se trouve dans le chapitre 9 du livre VII (p. 234). En d'autres termes, le luxe est ce qui leur reste du fait de manquer d'orgueil. Les femmes n'ont pas d'orgueil.

Il faut rapporter cela au passage affirmant que la vertu en tant que vertu est indépendance de l'âme. Et il se peut qu'il ne partage pas cette affirmation sur les femmes, sans que cela ait quoi que ce soit à voir avec le fait qu'il y a eu des femmes qui ont été de très grands gouvernants.

Mais pourquoi les femmes ne seraient-elles pas capables d'orgueil ? Il ne le dit pas.

Si l'on entend l'orgueil, ou la fierté au sens très précis d'indépendance de l'âme... Permettez-moi d'expliquer quel est l'arrière-plan de cela. La déclaration la plus forte en faveur des femmes dans les temps anciens, et en faveur de leur égalité avec les hommes, se trouve évidemment dans la *République* de Platon. N'importe quelle position, n'importe quel métier, y est et doit y être accessible aux femmes aussi bien qu'aux hommes. Et, dans le même livre, il faut que les philosophes soient rois, ou les rois philosophes. Or, si nous observons l'histoire du monde de ce point de vue, nous trouvons un certain nombre de reines remarquables — Elisabeth I, l'impératrice de Russie, et l'on trouve également, de temps en temps, des femmes remarquables dans les affaires, dans la politique, comme maintenant Indira Gandhi, sinon comme reines. Mais si l'on se tourne vers la philosophie, où voit-on des femmes ?

Jane Austen ?

C'est un merveilleux écrivain, mais pas un philosophe. Non, je pense que l'on peut dire en toute sécurité qu'il n'y en a pas. Lorsque j'ai affirmé cela il y a bien longtemps dans une petite et charmante université, j'ai été repris par l'homme qui m'avait invité à parler dans sa classe, et il a dit : « Et Susan S. ? » Et la seule chose que j'ai pu dire, c'est que je l'avais totalement oubliée. Mais on ne peut dire sérieusement qu'elle puisse être placée à côté des trente grands hommes que nous appelons des philosophes. Il semble en être ainsi. Je pourrais peut-être dire que, s'il y a une liaison entre ce que Montesquieu appelle l'indépendance de l'âme et la philosophie, et en outre, s'il y a une liaison entre l'indépendance de l'âme et l'orgueil ou la fierté, au sens le plus austère, alors les femmes sont peut-être moins portées à la philosophie. Que l'on puisse attribuer cette pensée à Montesquieu est une autre question. Cela exigerait une réflexion plus approfondie. Si nous voulions ouvrir la question des deux sexes, cela nous emmènerait très loin. Et il serait bon de commencer par les *Lettres Persanes* où le sujet de l'administration des femmes est un thème majeur ; parce que l'un des principaux sujets de cette échange de lettres est la manière d'administrer sa richesse, son harem.

Je pense que nous devrions nous occuper des passages que nous avons choisi d'étudier, en commençant au chapitre 7 du livre VII : la vertu, l'attention et la vigilance sont nécessaires pour la Chine. C'est très étrange : la Chine est un Etat despotique et il est difficile d'admettre qu'un Etat despotique ait besoin de la vertu, qui est le principe de la république et en particulier des démocraties. La solution la plus simple consisterait ici à dire qu'il entend ici par vertu la vertu morale par opposition à la vertu politique ; nous serions débarrassés de la difficulté. Mais ce n'est pas tout à fait vrai. Nous voyons dans le précédent chapitre, qui est déjà consacré à la Chine, que la vertu a également une signification politique. Lisons, peut-être, dans le chapitre 6, le deuxième paragraphe.

« A la Chine, au contraire, les femmes sont si fécondes, et l'espèce humaine s'y multiplie à un tel point, que les terres, quelque cultivées qu'elles soient, suffisent à peine pour la nourriture des habitants.. Le luxe y est donc pernicieux, et l'esprit de travail et d'économie y est aussi requis que dans quelques républiques que ce soit. Il faut qu'on s'attache aux arts nécessaires, et qu'on fuie ceux de la volupté. » (231)

La liaison à la politique est ici tout à fait claire. Lisons le paragraphe suivant.

« Voilà l'esprit des belles ordonnances des empereurs chinois. "Nos anciens, dit un empereur de la famille des Tang, tenaient pour maxime que, s'il y avait un homme qui ne labourât point, une femme qui ne s'occupât point à filer, quelqu'un souffrira le froid ou la faim dans l'empire..." Et, sur ce principe, il fit détruire une infinité de monastères de bonzes. » (232)

La tendance est, je pense, parfaitement claire. Nous pouvons expliquer cette déclaration sur la vertu et la Chine. La vertu est le principe des républiques, et où trouvons-nous les républiques, selon ce que nous avons appris jusqu'ici ?

Dans l'Antiquité païenne.

Dans l'Antiquité païenne. Et maintenant, nous trouvons également la vertu en Chine ; la Chine est un despotisme, mais d'un point de vue religieux, qu'est-elle ? Païenne. C'est cela le lien. La Chine était regardée comme un Etat modèle par bien des gens au 18^e siècle : un modèle de despotisme éclairé, où un jour par an, l'empereur labourait un champ, pour montrer combien l'agriculture était nécessaire et importante à ses yeux et pour toute la tradition confucéenne. On admirait beaucoup la Chine au 18^e siècle, et Montesquieu s'y est opposé parce qu'il était opposé au despotisme, même éclairé. Mais le despotisme éclairé se distinguait des opinions traditionnelles. Le despotisme éclairé était à cette époque l'opinion établie, qui remontait en dernière instance à Hobbes, qui est le père ou le grand-père du despotisme éclairé du 18^e siècle. Mais précisément, Montesquieu s'oppose au despotisme éclairé.

Dans le chapitre suivant, il fait clairement entendre que la chasteté des femmes est nécessaire dans les Etats populaires. Lisons le deuxième paragraphe de ce chapitre 8.

« Aussi les bons législateurs y ont-ils exigé des femmes une certaine gravité de mœurs. » (233)

Voyez le rusé ! Il dit « aussi les bons législateurs ont exigé des femmes une certaine gravité des mœurs ». Il ne dit pas « un législateur de républiques ». Par définition, un bon législateur s'occupe d'une république. Telle est l'opinion qu'il réduit à néant. Poursuivez.

« Ils ont proscrit de leurs républiques non seulement le vice, mais l'apparence même du vice. Ils ont proscrit jusqu'à ce commerce de galanterie qui produit l'oisiveté, qui fait que les femmes corrompent avant même d'être corrompues, qui donne un prix à tous les riens, et rabaisse ce qui est important, et qui fait que l'on ne se conduit plus que sur les maximes du ridicule que les femmes entendent si bien à établir. »

Or ce culte de la galanterie était spécialement développé en France, c'est-à-dire dans l'Europe chrétienne, vous ne devez pas l'oublier. Ainsi, cela semblerait nous amener à une conclusion intéressante qu'il nous faut mettre à l'épreuve, à savoir qu'il y a un lien entre la vertu et la religion, la vertu et le genre de religion. Montesquieu pourra bien sûr toujours s'en sortir facilement : Je ne parle que de la vertu politique ! Mais alors il serait grave de dire que la religion chinoise a certains avantages sur le christianisme du point de vue de la vertu politique.

Passons maintenant au chapitre suivant et lisons le dernier paragraphe du chapitre 9.

« Dans les villes grecques, où l'on ne vivait pas sous cette religion qui établit que, chez les hommes même, la pureté des mœurs... »

La pureté des mœurs signifie une interdiction stricte de la fornication.

« est une partie de la vertu ; dans les villes grecques, où un vice aveugle régnait d'une manière effrénée ; où l'amour n'avait qu'une forme que l'on n'ose dire, tandis que la seule amitié s'était retirée dans les mariages ; la vertu, la simplicité, la chasteté des femmes y étaient telles, qu'on n'a guère jamais vu de peuple qui ait eu, à cet égard, une meilleure police. » (234)

En d'autres termes, il y avait une fausse religion, mais cela a entraîné un plus haut niveau de chasteté féminine que dans l'Europe actuelle. C'est ce qu'il veut dire ici. Dans le chapitre suivant, lisez la note *d*.

« *d*. Voyez, dans Tite-Live, liv. XXXIX, l'usage que l'on fit de ce tribunal, lors de la conjuration des bacchanales : on appela conjuration contre la république, des assemblées où l'on corrompait les mœurs des femmes et des jeunes gens. » (235)

En d'autres termes, on comprenait la vertu féminine dans une perspective politique. Et comment comprendre cela ? Pourquoi les républiques, et spécialement les démocraties, devraient-elles être plus soucieuses de la bonne conduite des femmes que les monarchies et les despots ? Vous voyez, il écrit de manière elliptique, c'est à nous de faire le lien. M. R. ?

Parce que la république compte sur la vertu de ses citoyens ; si les femmes sont autorisées à folâtrer, elles corrompront leurs maris.

Oui, c'est vrai, mais c'est trop littéralement ce que dit Montesquieu et il nous faut faire intervenir une autre considération, et d'autres mots, susceptibles de nous aider à comprendre.

Dans une république, un citoyen a une responsabilité publique et il serait subversif de laisser les femmes se conduire à leur guise.

Heuh, heuh, et pourquoi serait-ce subversif ? M. M. ?

[Réponse inaudible, quelque chose concernant la liaison entre la religion et le régime]

Mais qu'est-ce que cela a à faire avec la religion elle-même ? Montesquieu dit que *malgré leur religion*, les Grecs avaient ces hautes exigences en ce qui concerne la vertu féminine. Je pense que l'on peut tout simplement dire : vous voulez avoir un gouvernement libre et cela presuppose un haut degré de confiance entre les citoyens ; comment cette confiance serait-elle possible s'ils sont constamment secoués par des jalousies ? Ainsi, si chaque homme peut compter sur la fidélité de sa femme, il y aura nettement plus de stabilité. Bien sûr, Montesquieu exagère grossièrement la vertu, la chasteté féminine chez les Grecs ; Sparte était spécialement réputée pour la légèreté de ses femmes. Il ne faut jamais oublier que la plus célèbre de toutes, Hélène, était spartiate. Ainsi, Montesquieu accepte ici une grande tradition, à moitié mythique, de la vertu antique et il faut la nuancer convenablement pour mettre en lumière ce qu'il voulait véritablement dire en tant que distinct de ce qu'il affirme. Passons maintenant au quatrième et dernier paragraphe du chapitre 11.

« Sixte V sembla vouloir renouveler l'accusation publique. Mais il ne faut qu'un peu de réflexion pour voir que cette loi, dans une monarchie telle que la sienne, était encore plus déplacée que dans toute autre. » (236)

Il s'agit de l'accusation publique d'adultère en tant que distincte de l'accusation publique devant un tribunal domestique composé de parents de la femme. Il s'agit ici du pape Sixte V, un pape célèbre, le plus grand peut-être du 16^e siècle, qui se préoccupait beaucoup de la sévérité des mœurs. Il essaya de l'établir sur d'autres points encore. Mais il y a une compatibilité fondamentale, dit Montesquieu, entre l'Etat papal, et plus probablement encore entre l'Etat papal qui était celui de Sixte V, et une telle sévérité des mœurs. Que veut-il dire par là ? C'est encore extrêmement elliptique. En tout cas, c'est ce qu'il dit. Nous pouvons, peut-être, nous contenter de cela. Voyons maintenant le chapitre 12. Oui ?

M. Strauss, ce paragraphe sur le pape ne contredit-il pas le propos sur les moines, qui avaient des règles très sévères... ?

Oui, mais vous ne pouvez isoler les moines ou les prêtres des laïcs : ils influent les uns sur les autres. Les moines appartiennent à la même société que les laïcs. Et il avait probablement à l'esprit quelque chose comme ça : si beaucoup de gens peuvent avoir des relations sexuelles, cela ne marchera pas à long terme. Ainsi, l'austérité des mœurs aurait cet effet secondaire inattendu. C'est probablement ce qu'il veut dire. Sixte V était un homme de mœurs irréprochables ; il était extrêmement sévère. J'ai lu le chapitre de Ranke, sur lui [dans son *Histoire des papes*] qui rapporte une histoire que l'on ne saurait oublier. Il a mené une guerre sans pitié contre les brigands et un jour, l'un des commandants de son armée envoya de la nourriture à trente bandits retranchés sur une position fortifiée sur une hauteur. Et les bandits affamés sautèrent sur la nourriture et n'en firent qu'une bouchée. Mais elle était empoisonnée et cela revint à une forme subreptice de peine capitale. Sixte V prit beaucoup de plaisir à l'apprendre. Je ne pense pas que Montesquieu pense à cette dureté extrême de Sixte V, mais il doit nécessairement avoir à l'esprit quelque chose comme ça.

Je ne voudrais pas insister, mais le pape a réussi à imposer une sévérité monastique à l'époque antérieure aux princes italiens. Ainsi, ce que dit Montesquieu sur la monarchie « telle que la sienne » désigne le fait qu'il y a un pape élu par les cardinaux. Mais n'aurait-il pas dû distinguer en fonction de ceux qui sont gouvernés, parce que la structure politique du pape et des cardinaux n'est pas sans ressembler à celle d'un corps monastique élisant un abbé. Une abbaye doit bien être sévère et austère, mais ce n'est pas un grand pays.

Oui, il est essentiel à la situation que le pape soit le gouvernant de non prêtres. Et, par exemple, si vous vous souvenez de ce qu'il a dit auparavant sur la religion qui fronce les sourcils devant toute forme de fornication, comment cela peut-il marcher ? Hobbes dit quelque part dans le *Léviathan* en se fondant sur un passage du Nouveau Testament touchant le fait d'isoler totalement les fornicateurs, que cela signifie que l'on ne saurait avoir aucun commerce avec le monde. En d'autres termes, ce genre de gouvernement ne convient qu'à de petites sociétés où l'on entre volontairement. Et lorsqu'on veut appliquer cela à de grandes sociétés non fondées sur le volontariat, cela ne marche guère.

C'est donc précisément l'accusation publique qui ne convient pas aux monarchies papales, et non l'impureté des mœurs.

Pas l'adultère, mais ce type d'accusation publique de l'adultère.

Montesquieu avait parlé de la dénonciation anonyme à Venise, qui est utile parce qu'elle maintient l'aristocratie en bon ordre [la voix ne se fait plus entendre que par intermittence]... et dit qu'on l'appellerait tyrannie. Est-il possible que bien que l'accusation publique puisse être en un sens désirable, elle puisse aussi être pervertie, même si l'accusation anonyme était encore utile à Venise, mais pas très...

Non, je crois plutôt le contraire. Si l'on part de ce que vous avez dit, on pourrait peut-être dire qu'une accusation anonyme — bien sûr, convenablement examinée — serait meilleure sous un tel régime. Mais à nouveau, je ne vois pas bien pourquoi. Il faudrait développer ce point que vous avez soulevé au sujet de Venise par opposition au pape... Mais passons au prochain chapitre et lisons-le.

« Les institutions des Romains mettaient les femmes dans une perpétuelle tutelle, à moins qu'elles ne fussent sous l'autorité d'un mari. Cette tutelle était donnée au plus proche des parents, par mâles ; et il paraît, par une expression vulgaire, qu'elles étaient très gênées. Cela était bon pour la république, et n'était point nécessaire dans la monarchie.

« Il paraît, par les divers codes des lois des barbares, que les femmes, chez les premiers Germains, étaient aussi dans une perpétuelle tutelle. Cet usage passa dans les monarchies qu'ils fondèrent ; mais il ne subsista pas. » (236-37)

Cela préfigure un thème ultérieur qui avait déjà été évoqué dans un passage antérieur. On a ici une comparaison entre une vieille institution romaine et une vieille institution germanique. Ce qui est sous-entendu, c'est que les anciens Germains étaient républicains, qu'ils avaient une espèce de république ; leur régime n'était certainement pas despote. Et la signification est la suivante : les vieilles lois et institutions germaniques conduisent à la féodalité, et la féodalité est l'âme des monarchies modernes, selon Montesquieu. Ainsi, la féodalité est une institution relativement libre, et par conséquent, certaines choses d'origine féodale, les pouvoirs intermédiaires (les pouvoirs de la noblesse, des villes, des parlements et même du clergé) mènent à la liberté — au genre de liberté possible dans les monarchies. Ainsi, l'Angleterre est cet étrange pays d'origine teutonne, et elle a donc, dès ses tout débuts, ces rudiments de la liberté ; et dans les temps modernes, elle a subi une profonde modification. Mais elle ne s'est pas débarrassée entièrement de son passé. Elle est donc le modèle de toute vertu politique. Passons au chapitre 17, au début.

« Il est contre la raison et contre la nature, que les femmes soient maîtresses dans la maison, comme cela était établi chez les Egyptiens : mais il ne l'est pas qu'elles gouvernent un empire. Dans le premier cas, l'état de faiblesse où elles sont ne leur permet pas la prééminence : dans le second, leur faiblesse même leur donne plus de douceur et de modération ; ce qui peut faire un bon gouvernement, plutôt que les vertus dures et féroces. » (241)

Nous n'avons pas besoin d'exprimer notre scepticisme. Cléopâtre est un bon exemple qui montre que l'on peut en douter : est-ce si simple que cela ? Je veux seulement souligner le tout début de ce paragraphe. « Il est contre la raison et contre la *nature* ». La nature et la raison sont deux choses différentes, mais elles s'accordent, au moins en ce cas. Reste à voir si elles s'accordent dans tous les cas. Cela a beaucoup à voir avec la question de la loi naturelle. Oui ?

Montesquieu emploie ici le mot « empire » ; je me demande si des femmes ont jamais gouverné de petites républiques, de petites cités ?

Vous voulez dire s'il a existé des femmes tyrans ?

Dans certaines cités-Etats italiennes, il y a des cas où la femme succède au mari. Et je pense que Machiavel...

Pensez-vous au tyran Catherine Sforza ? Voulez-vous dire qu'il y a un cas où une femme, après l'assassinat de son mari, s'empare du gouvernement dans sa cité ? Je me souviens que ce point est examiné dans les *Discorsi*. Et elle a gouverné ensuite pour son fils ; ce n'est pas la même chose. Je ne connais pas d'exemple, au moins aussi frappant, que le grand nombre de femmes qui ont gouverné de grands Etats. L'éditeur français fait cette remarque : « L'histoire de l'antiquité, les exemples qu'il avait sous les yeux, donnaient des raisons à Montesquieu. Dans nos modernes démocraties, il reconnaîtrait que le luxe et la liberté d'allure des femmes y sont grands, malgré le principe égalitaire du gouvernement : c'est donc que le facteur économique (la multiplication des richesses) et le facteur moral (l'affaiblissement des disciplines familiales) sont plus forts que le facteur politique. » [t. 1, p. 178] Que dites-vous de cela ? En d'autres termes, dans les démocraties modernes, ce que dit Montesquieu ici n'est plus vrai : on peut avoir beaucoup de luxe, une liberté pratiquement totale des femmes, ou du moins la même liberté accordée aux femmes qu'aux hommes. Et cela montre que tout cela ne relève pas de la politique, mais d'autres choses, des facteurs économiques et moraux. Oui ?

Il suppose que le principe politique s'oppose à cela, mais le principe politique peut encourager cela dès le début ; ce qui poserait la question de savoir ce qui est le plus important ou ce qui est le principe déterminant.

Oui, mais la question est bien de savoir si Montesquieu affirme jusqu'au bout que le facteur politique est le facteur le plus important, ou, du moins, le facteur décisif. Ce peut très bien être le facteur le plus important sans être le facteur décisif ; il nous faut examiner cela. Montesquieu ne dirait pas que les Etats-Unis sont une république petite, pauvre et vertueuse. Beaucoup de pays se disent des démocraties aujourd'hui, et n'en ont que le masque, comme l'Angleterre se fait passer pour une monarchie.

Montesquieu n'est-il pas coupable d'une grave négligence, ou au moins d'un grave manque d'imagination, en n'envisageant pas la possibilité d'une démocratie de grandes dimensions et pleine de luxe ?

Il me semble que nous y venons un peu plus loin ; il examine cela et il pourrait être en mesure de se défendre, si nous prenions notre pays comme exemple.

Oui, mais, comment trouver une formulation qui s'accorde avec les faits ?

L'éditeur français parle du facteur économique et du facteur moral. N'y a-t-il pas un troisième facteur qui a provoqué ce changement ? N'était-il pas nécessaire qu'il y eût des gens pour critiquer la conception traditionnelle de la vertu féminine et même de la vertu en général pour que ces nouvelles sortes de sociétés apparaissent ? Cela ne pourrait pas être qualifié de facteur économique ou de facteur moral à strictement parler, mais plutôt de facteur intellectuel ; une sorte de philosophie qui contesterait les présuppositions antérieures. Montesquieu est l'un de ceux qui les contestent.

Et qu'en est-il du changement dans le facteur moral ? Alors, la vertu républicaine elle aussi changerait.

Assurément, mais dans la mesure où il est difficile de dire où est la cause et où l'effet, c'est une question compliquée que celle de savoir si la dissolution des liens féodaux a précédé les lois ou inversement. Mais précisément si l'on prend cela au sérieux, comme il le faut, il faut dire qu'il y a certainement un autre facteur et cet autre facteur est la philosophie moderne avec sa contestation des conceptions anciennes de la vie bonne. Et la question est la suivante : Montesquieu a-t-il négligé ce facteur ? Montesquieu a-t-il négligé le facteur philosophique, la philosophie moderne contre la philosophie classique ? Pas du tout, et dès la prochaine fois nous rencontrerons sous sa plume une référence très nette à cette grande révolution intellectuelle avec ses conséquences sans nombre. Oui ?

Il parle de cela dans les Lettres Persanes dans un passage où quelqu'un répond par un éloge des arts et des techniques et par l'observation selon laquelle depuis l'invention du canon, il n'y a plus de cité imprenable en Europe.

Oui, vous verrez cela. Entre parenthèses, sur la question du statut des femmes dans la démocratie, Tocqueville consacre un chapitre de la *Démocratie en Amérique* à la position des femmes dans ce pays et il est très frappant de le lire parce qu'il manifeste l'étrange changement qui a eu lieu depuis le temps de Tocqueville. Oui ?

Il me semble qu'il a une intuition moderne de l'accumulation du capital : en Chine et en Russie il dit que les gens ont besoin d'apprendre à dépenser...

Sa position sur les questions économiques apparaîtra plus tard dans l'ouvrage. Mais la position qu'il adopte ici dans les premiers Livres républicains est, bien sûr, une position pré-économique. Vous vous souvenez du passage où il dit [Livre III, chapitre 3, p. 145] que nos écrivains politiques ne parlent que d'argent, tandis que les anciens n'avaient que la vertu à la bouche. Il se rapproche beaucoup de cette opinion ancienne dans les premiers Livres de son

ouvrage ; et il ouvre progressivement la voie à l'approche moderne qui se trouve en un sens exposée de manière classique par Mandeville — vice privé, bien public. Par conséquent, il ne faut pas considérer les vices comme l'avarice à la lumière de l'opinion traditionnelle. Cela se trouve lentement préparé ici.

Le livre VIII

Nous en arrivons maintenant au livre VIII, et c'est le dernier Livre à traiter des questions politiques au sens le plus strict : les différents régimes et leurs conditions. Et d'une manière très traditionnelle, le Livre qui termine cette partie est consacré à la corruption des principes des trois gouvernements, tandis que les Livres antérieurs sont consacrés à leur bon état et à leur condition saine. Il y a une corruption de chacun de ces régimes, même du despotisme. Nous avons examiné ce point plus d'une fois. Lisons maintenant le premier chapitre.

« La corruption de chaque gouvernement commence presque toujours par celle des principes. » (243)

« *Presque* toujours », sage précision ; quelquefois, cette corruption peut advenir sans que les principes soient corrompus. Et le cas le plus intéressant, bien sûr, est celui de la démocratie, au sens de Montesquieu, où un régime fondé sur la vertu se corrompt sans que son principe soit corrompu. Il nous faut voir ce que cela veut dire. En d'autres termes, la vertu a un pouvoir limité : il y a autre chose — appelons-le un « X » —, qui est en un sens aussi important que la vertu.

Ensuite, dans le chapitre suivant, il parle de la corruption de la démocratie au sens simple. Et cette corruption est l'égalité extrême où l'on ne respecte plus le gouvernement, les gens âgés, les parents ; tandis qu'il est essentiel à une démocratie qu'il y ait un gouvernement et un respect du gouvernement (et des divers genres de gouvernement à l'intérieur de la famille). C'est là une vieille histoire, qu'il est toujours bon de rappeler. Lisons le troisième paragraphe avant la fin. « La démocratie a donc...

« La démocratie a donc deux excès à éviter : l'esprit d'inégalité, qui la mène à l'aristocratie, ou au gouvernement d'un seul ; et l'esprit d'égalité extrême, qui la conduit au despotisme d'un seul, comme le despotisme d'un seul finit par la conquête. » (244)

L'égalité extrême. Le chapitre suivant traite de « l'esprit d'égalité extrême ». Lisons le deuxième paragraphe.

« Dans l'état de nature, les hommes naissent bien dans l'égalité : mais ils n'y auraient rester. La société la leur fait perdre, et ils ne redeviennent égaux que par les lois. » (245)

« par les lois », c'est là un point qu'il nous faut examiner brièvement. Ce que l'on peut raisonnablement s'attendre à trouver dans une démocratie, c'est l'égalité juridique — l'égalité naturelle a quitté ce monde avec l'état de nature — l'« égalité devant la loi », comme on dit. La formulation la plus forte de cette pensée se trouve encore dans le *Contrat Social* de Rousseau à la fin du premier livre :

« Je terminerai ce chapitre et ce livre par une remarque qui doit servir de base à tout le système social : c'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit. »

L'égalité ne peut être qu'une égalité conventionnelle, non une égalité naturelle. Cela est reconnu dans la théorie démocratique moderne dans l'expression « égalité des chances », c'est-à-dire la possibilité pour des hommes inégaux de développer leurs dons inégaux et d'en tirer des profits inégaux.

Dans le dernier paragraphe de ce chapitre, il dit que « la place naturelle de la vertu est auprès de la liberté ». Qu'est-ce que cela veut dire ? On ne trouvera guère la vertu dans une société qui n'est pas libre. Cela presuppose une conception très particulière de la liberté, dans laquelle une société libre est une société dans laquelle il n'est pas difficile d'accomplir son devoir moral. La monarchie et le despotisme rendent cela difficile. Montesquieu dira quelque chose comme ça dans la définition qu'il donnera de la liberté dans le livre XI. Oui ?

Cela a également à voir avec le fait que ce n'est que dans une société libre que l'on a l'occasion de pratiquer la vertu : c'est seulement quand on a le choix que l'on peut faire un choix convenable. Et, par exemple, dans un despotisme, où vous n'avez aucun choix pratique...

Oui, mais vous pourriez dire que sous le despotisme, on peut encore être un homme moral à ses propres risques. Et, si vous disiez qu'une société libre est une société dans laquelle il n'est plus risqué d'être moral, ce ne serait pas nécessairement une qualité, parce qu'il est peut-être essentiel à la vertu d'être risquée.

Je pensais cela un peu à l'inverse. S'il y a une société dans laquelle il est possible, à cause, disons, d'un gouvernement peu rigoureux, de faire le mal, alors il est louable de faire ce qui convient. Et dans une société où les contrôles sont si stricts qu'on ne peut y échapper pour faire le mal, agir justement...

Oh, je vois, je vois. Mais cela presuppose une conception de la vertu sous le despotisme qui est totalement étrangère à Montesquieu. Je veux dire que cela pourrait être objecté, disons, à Platon, où le philosophe-roi impose purement et simplement la vertu, et où il n'y a aucun mérite moral à être vertueux pour

les non philosophes. C'est là une considération sérieuse, à laquelle Montesquieu ne s'intéresse pas parce que pour lui le despotisme, et même la monarchie, ne sont pas des gouvernement très moraux et ne peuvent l'être. Lisons maintenant le chapitre suivant.

« Les grands succès, surtout ceux auxquels le peuple contribue beaucoup, lui donnent un tel orgueil, qu'il n'est plus possible de le conduire. Jaloux des magistrats, il le devient de la magistrature : ennemi de ceux qui gouvernent, il l'est bientôt de la Constitution. C'est ainsi que la victoire de Salamine, sur les Perses, corrompit la république d'Athènes : c'est ainsi que la défaite des Athéniens perdit la république de Syracuse. » (246)

Vous vous souvenez du premier chapitre de ce Livre ? « La corruption de chaque gouvernement commence presque toujours par celle des principes. » (243) Mais la question est : quel est l'autre facteur, quels sont les autres facteurs qui corrompent un régime ? L'un de ces facteurs est la victoire. On ne saurait aucunement blâmer les Athéniens d'avoir résisté aux Perses. Et cependant, la victoire de Salamine a eu des conséquences extrêmement contestables. C'est donc au-delà du contrôle des hommes : les hommes ne peuvent garantir la survie, la permanence de leurs institutions du fait de ces complications. Oui ?

Cela ne fait-il pas signe vers une difficulté, le caractère non naturel de la république ? L'argument ici serait qu'après que les Athéniens eurent remporté la victoire de Salamine, les classes inférieures, le petit peuple, se sont aperçus de leur importance pour l'Etat parce que c'étaient eux qui étaient sur les bateaux. Ils ont donc découvert, en un sens, qu'il y avait quelque chose d'injuste dans l'ancien gouvernement d'Athènes. Il se fondait sur une fausse supposition de ce qui est important. Ainsi, en un sens, c'est la vérité qui a corrompu le régime athénien : les faits véritables concernant la puissance athénienne.

Vous argumentez ici sur une base qui n'est pas celle de Montesquieu. Montesquieu part de ce mythe, si l'on peut ainsi parler, qui nous a été transmis dans les écrits classiques, même chez Platon, et chez Aristote, selon lequel il y a eu quelque chose comme un âge d'or avant la démocratie, avant les guerres médiques, et qu'alors la vertu régnait. Et la question qui se pose est donc la suivante : Comment cette vertu a-t-elle perdu son pouvoir sur les Athéniens ? Aristote lui-même dit qu'en conséquence de la victoire dans les guerres médiques une espèce de nécessité a conduit à la démocratie. On peut parler de nécessité, au sens où Machiavel en a parlé quelquefois : nécessité ici et vertu là. Il y a un genre de nécessité dans les affaires politiques qui peut favoriser, dans certaines conditions, la vertu, et qui, dans d'autres situations, aura l'effet contraire.

Dans le chapitre 5, le deuxième paragraphe à partir de la fin.

« Une aristocratie peut maintenir la force de son principe, si les lois sont telles qu'elles fassent plus sentir aux nobles les périls et les fatigues du commandement

que ses délices ; et si l'Etat est dans une telle situation, qu'il ait quelque chose à redouter ; et que la sûreté vienne du dedans, et l'incertitude du dehors. » (247)

Oui, continuez.

« Comme une certaine confiance fait la gloire et la sûreté d'une monarchie, il faut, au contraire, qu'une république redoute quelque chose. La crainte des Perses maintint les lois chez les Grecs. Carthage et Rome s'intimidèrent l'une l'autre, et s'affirmèrent. »

« s'intimidèrent l'une l'autre », par peur l'une de l'autre. C'est ce que je voulais faire ressortir. Les ennemis extérieurs maintiennent les républiques en alerte, la peur les maintient en alerte. Ainsi, la vertu ne saurait être assez forte sans cet appui. En d'autres termes, nous avons bien ici la vertu, mais ensuite ce que dit Montesquieu — et il préfigure par là la science sociale d'aujourd'hui —, c'est qu'il faut analyser les conditions de la vertu. Et ces conditions sont des choses comme la politique étrangère. Et cela a une implication intéressante : si une telle peur des ennemis extérieurs est essentielle à la vertu, il ne peut pas y avoir d'Etat mondial. C'est vrai pour d'autres raisons, mais aussi pour cela.

Si cela préfigure son principe de l'équilibre des pouvoirs, cela sous-entend-il que les pouvoirs ont peur les uns des autres ? Cela ressemble à un système de contrôles.

Non, cela diminuerait l'impact de ce que nous voulons dire. Montesquieu ne s'intéresse pas ici à la limitation des pouvoirs. Nous verrons clairement ce qu'est la séparation des pouvoirs dans le livre XI.

Ne pourriez-vous pas nuancer cette implication concernant l'Etat mondial en disant qu'il ne peut pas y avoir d'Etat mondial « organisé selon des principes républicains » ? Il pourrait y avoir un Etat mondial fondé, disons, sur le principe du despotisme.

Oui, mais alors, ce serait, de ce point de vue, le despotisme le plus extrême. Je pense que ce qu'il dit plus loin sur le climat et les autres choses le rend impossible. Nous y viendrons.

Si les républiques ont toujours besoin d'avoir peur des ennemis extérieurs, inévitablement il leur faut, pour survivre, remporter des victoires sur ces ennemis ; et les victoires entraînent la corruption...

Oui, cela signifie qu'il n'y a rien d'éternel.

Ou que les républiques sont particulièrement instables.

Oh non, les monarchies elles aussi ont des ennemis.

Les monarchies n'ont pas besoin d'ennemis, du moins pour soutenir le principe de leur régime. Il est possible d'imaginer une monarchie dans une situation géographique favorable où elle pourrait longtemps ne pas être troublée par des ennemis extérieurs.

Oui, pendant de nombreuses générations, sans aucun doute. Mais pourquoi cela ne peut-il être vrai des républiques ? Le cas classique est bien sûr celui de Rome qui fut très vertueuse conformément à ce principe simple, et vertueuse au point de conquérir le monde entier. Et ensuite, ce fut la fin de sa liberté et la fin de sa vertu. Rome aurait-elle pu s'arrêter, disons, après avoir conquis la plus grande partie de l'Italie ? C'est-à-dire après avoir seulement empêché les Carthaginois de dominer la Méditerranée ? Aurait-elle pu s'arrêter là ?

La présence permanente de la guerre n'a-t-elle pas fait respecter la vertu ? La plus grande partie de l'entraînement à la vertu ne consiste-t-elle pas à s'entraîner à la guerre ?

Pas *toute* la vertu. A Sparte, tout était orienté vers la guerre ; à Athènes, il en allait autrement. Mais le point-clé est simplement le suivant : la vertu humaine — et c'est une question très grave dans la mesure où la vertu politique devient insensiblement la vertu morale — est-elle possible sans de très grands maux, qui en sont la condition ? Le vieux problème, spécialement celui de Machiavel, qui revient ici d'une manière bien moins insultante et scandaleuse, mais que Montesquieu bien sûr, connaissait. Dans le chapitre suivant, il appelle la Chine une monarchie, pas un despotisme. Nous avons vu que la Chine a ses bons côtés et la monarchie est bien sûr, meilleure que les Etats despotiques. Dans le chapitre 7, le deuxième paragraphe avant la fin.

« Le principe de la monarchie se corrompt, lorsque des âmes singulièrement lâches tirent vanité de la grandeur que pourrait avoir leur servitude ; et qu'elles croient que ce qui fait que l'on doit tout au prince, fait que l'on ne doit rien à sa patrie. » (249)

« à sa patrie », oui, qu'ils pensent qu'ils doivent tout au prince et non à la patrie. Ici, il parle tout à coup des *âmes*, ce qu'il ne fait pas ordinairement. Si nous développons, cela pourrait signifier qu'il parle ici également du peuple. Bien sûr, il désigne ici également les flatteurs ordinaires des rois ; des gens qui pensent qu'ils n'ont de devoirs qu'envers Dieu, le prince, et qu'ils n'en ont aucun envers le genre humain, leur pays, la patrie.

Le début du chapitre 8.

« L'inconvénient n'est pas lorsque l'Etat passe d'un gouvernement modéré à un gouvernement modéré ; comme de la république à la monarchie, ou de la monarchie à la république : mais quand il tombe et se précipite, du gouvernement modéré au despotisme. »

Il sous-entend donc qu'un changement d'une monarchie à une république n'a rien d'effrayant ; c'est très clair ici. Naturellement, nous le savons, mais ce n'est

pas dit explicitement pour des raisons très évidentes. Oui, lisez le paragraphe suivant.

« La plupart des peuples d'Europe sont encore gouvernés par les mœurs. Mais, si, par un long abus du pouvoir ; si, par une grande conquête, le despotisme s'établissait à un certain point, il n'y aurait pas de mœurs ni de climat qui tinssent ; et, dans cette belle partie du monde, la nature humaine souffrirait, au moins pour un temps, les insultes qu'on lui fait dans les trois autres. » (250)

Oui, l'Australie n'était pas encore considérée alors comme un continent. L'Europe pourrait très bien être gouvernée de manière despotique, bien que son climat ne favorise pas le gouvernement despotique. Cette idée nous est devenue familière. Aucune monarchie sans noblesse, nous avons entendu cela auparavant. Dans le chapitre 10, comment les despotismes se maintiennent : à strictement parler, le despotisme ne pourrait pas se maintenir aussi peu de temps que ce soit, mais des causes accidentelles s'y opposent : la situation, le climat, le génie d'un peuple peuvent très bien jouer un rôle. Je pense que nous pouvons aller au chapitre 13 pour un point que M. M. avait mis en valeur dans son exposé : l'effet d'un serment sur un peuple vertueux.

« Il n'y point eu de peuple, dit Tite-Live, où la dissolution se soit plus tard introduite que chez les Romains, et où la modération et la pauvreté aient été plus longtemps honorées. »

« Le *serment* eut tant de force chez ce peuple, que rien ne l'attacha plus aux lois. Il fit bien des fois, pour l'observer, ce qu'il n'aurait jamais fait pour la gloire, ni pour la patrie. » (253-254)

Bien, nous ne pouvons pas lire l'ensemble du chapitre, mais dans le paragraphe suivant lorsqu'il dit que Quintius Cincinnatus était un citoyen privé, « le peuple fut plus religieux que ceux qui se mêlaient de le conduire ». Lisez ce paragraphe.

« Quintius Cincinnatus, consul, ayant voulu lever une armée dans la ville contre les Eques et les Volsques, les tribuns s'y opposèrent. "Eh bien ! dit-il, que tous ceux qui ont fait serment au consul de l'année précédente marchent sous mes enseignes." En vain les tribuns s'écrièrent-ils qu'on n'était plus lié par ce serment ; que quand on l'avait fait, Quintius était un homme privé : le peuple fut plus religieux que ceux qui se mêlaient de le conduire ; il n'écoula ni les distinctions, ni les interprétations des tribuns.

« Lorsque le même peuple voulut se retirer sur le mont sacré, il se sentit retenir par le serment qu'il avait fait aux consuls, de les suivre à la guerre. Il forma le dessein de les tuer : on lui fit entendre que le serment n'en subsisterait pas moins. On peut juger de l'idée qu'il avait de la violation du serment, par le crime qu'il voulait commettre. » (254)

Le meurtre était seulement contre la loi humaine, et le non respect d'un serment est un crime contre... oui, le paragraphe suivant.

« Après la bataille de Cannes, le peuple effrayé voulut se retirer en Sicile : Scipion lui fit jurer qu'il resterait à Rome ; la crainte de violer leur serment surmonta toute autre crainte. Rome était un vaisseau tenu par deux ancrés dans la tempête, la religion et les mœurs. »

Le mot « peuple » apparaît dans tous les paragraphes de ce chapitre. La vertu politique semble avoir besoin de la religion, mais bien sûr, pas nécessairement de la religion chrétienne. Cela est clair parce qu'il s'agit ici de la Rome païenne. Mais il faut que cette religion soit spécialement dans le peuple, pas nécessairement chez les chefs. Or qu'est-ce que cette religion ? Quel en est le noyau ? Réponse : une sorte de peur. Une peur qui bien sûr les rend aussi plus faciles à gouverner. Cela vient directement de Machiavel, non pas tant de ce qu'il dit explicitement dans ses *Discorsi*, mais plutôt de ce qu'il fait pressentir. Dans le chapitre suivant, il y a une pensée semblable : ce n'est pas le déclin de la vertu des magistrats et des principaux citoyens, mais celui de l'autorité du Sénat qui a perdu Carthage. Ce chapitre est un peu énigmatique dans la mesure où il parle du plus petit changement, alors que ce changement n'est en aucune manière médiocre. Le chapitre 15 est un exemple des choses extraordinaires que peut faire Montesquieu.

« *Moyens très efficaces pour la conservation des trois principes.*

Je ne pourrai me faire entendre que lorsqu'on aura lu les quatre chapitres suivants. » (255)

Huitième leçon, le 27 janvier 1966

I. Sur l'exposé

Montesquieu examine dans les Livres IX et X les principes du droit international. Dans ce domaine, il y a une obligation envers l'humanité, mais sur quoi se fonde-t-elle ? Nous ne lisons pas Montesquieu parce qu'il est gentil ou aimable, mais parce qu'il est un penseur digne d'être lu. Pourquoi y aurait-il une obligation envers l'humanité ? Pour y répondre, il faut remonter à la racine de toute la doctrine du droit.

Il donne quatre raisons, la loi naturelle, la loi de la raison, la loi des sociétés politiques. Et la loi naturelle dit que tout vise à la conservation de l'espèce. Cependant, on pourrait objecter à cela que la conservation de l'espèce n'est pas en question et que l'espèce n'est pas menacée d'extinction. La loi de la raison est ce que l'on doit faire aux autres ce que l'on souhaite qu'ils nous fassent.

Oui, quel en est le fondement ? Vous avez souligné avec beaucoup de force dans la première partie de votre exposé à quel point la peur est importante. Or, si vous formulez cette même chose de manière positive : qu'y a-t-il en dernière instance derrière cette peur ?

La peur de perdre sa vie.

Oui, le souci de sa conservation. Tout le monde se soucie de sa propre conservation et l'on ne saurait contester ce droit. Pourquoi il en est ainsi, ce n'est pas si facile à dire, mais Hobbes et Locke furent les principaux auteurs à établir ce droit, et l'on peut ici le présupposer. Mais comment passer de ce droit de chacun à se conserver à cette obligation envers l'humanité ?

Si nous nous mettons à tuer les gens autour de nous, il nous faut nous attendre à ce qu'ils fassent de même.

Oui, mais encore plus simplement : parce que le fondement de ce droit est le même pour tous. Votre droit, étant le droit de chacun et non seulement le vôtre, cela engendre un principe universel. Aujourd'hui, ce problème est caché par le relativisme qui règne aujourd'hui, mais en un sens, il est toujours là. On peut formuler le problème de la manière suivante : toute la conception relativiste telle qu'on l'enseigne ordinairement aujourd'hui consiste à dire que toutes les valeurs sont égales. On ne le dit pas, mais c'est sous-entendu. Quoi qu'un homme choisisse, ce n'est pas intrinsèquement supérieur ou inférieur à n'importe quel autre choix de valeur que cet homme, ou un autre, a opéré à n'importe quel autre moment. Mais si toutes les valeurs sont égales, il s'ensuit

nécessairement qu'il faut les traiter comme égales et cela entraîne l'égalité de toutes les valeurs. Or ce n'est pas possible parce que si un homme aime plus que tout égorer les autres, cela est difficilement compatible avec les valeurs des autres hommes. Il faut donc nuancer ce propos comme il faut nuancer tous les propos de ce genre, en prônant l'égalité de toutes les valeurs *autant que possible*. Et telle est la prémissse du libertarisme d'aujourd'hui, c'est-à-dire que ceux qui rendent impossible aux autres de goûter tranquillement leurs valeurs doivent être écartés, sans parler du fait que la majorité a un droit plus grand que la minorité (toutes autres choses égales), parce qu'il n'y a pas d'autre moyen que la règle de la majorité pour résoudre paisiblement de telles controverses.

II. Deux passages du Livre VI

A la fin du dernier cours, M. B. m'a rappelé le fait que nous n'avions pas parlé de deux passages du livre VI. Et je vais en parler maintenant. Livre VI, chapitre 19.

« Les Etats despotiques, qui aiment les lois simples, usent beaucoup de la *loi du talion*. » (221)

La note a dit : « Elle est établie dans l'Alcoran. Voyez le chapitre De la Vache. »

Pourquoi renvoie-t-il au Coran ? Il parle évidemment de « œil pour œil, dent pour dent ». D'où vient cette formule ?

De l'Ancien Testament.

Vous voyez, c'est sa manière un peu sournoise de procéder, qui ne trompe guère ; parce que seul un très petit nombre de gens avait entendu parler du Coran, et encore moins du chapitre sur la vache, mais savait que cela se trouvait dans le Pentateuque. Or la même chose se passe au commencement du chapitre suivant.

« On punit à la Chine les pères pour les fautes de leurs enfants. »

Cela n'éveille-t-il rien pour vous ? L'Ancien Testament encore. C'est là l'une des nombreuses allusions au fait que le despotisme, qui a son foyer en orient, est également à l'arrière-plan de la Bible, et en fin de compte, de l'Ancien Testament. C'est là une pensée que nous pouvons faire remonter aux *Discorsi* de Machiavel où elle est formulée bien plus subtilement, et qui s'est largement répandue au 18^e siècle.

III. Suite de la lecture du Livre VIII, le but de la république, la vertu, la liberté, la gloire ; fins naturelles des Anciens, fins artificielles des Modernes.

Maintenant, il y a un autre point dans le Livre VIII, dans le chapitre 16, deuxième paragraphe.

« Dans une grande république, le bien commun est sacrifié à mille considérations : il est subordonné à des exceptions : il dépend des accidents. Dans une petite, le bien public est mieux senti, mieux connu, plus près de chaque citoyen : les abus y sont moins étendus, et par conséquent moins protégés. » (255-56)

Ce point était crucial pour Aristote et pour Platon : pourquoi selon eux est-il nécessaire que l'organisation politique convenable soit petite ? Parce que la connaissance mutuelle et la confiance mutuelle vont de pair. Le paragraphe suivant maintenant.

« Ce qui fit subsister si longtemps Lacédémone, c'est qu'après toutes ses guerres, elle resta toujours avec son territoire. Le seul but de Lacédémone était la liberté : le seul avantage de sa liberté, c'était la gloire. » (256)

N'est-il pas surprenant d'entendre cette phrase sur Sparte et son *seul but* ? Quel est le seul but de Sparte que nous attendions ?

L'honneur ?

Non.

La vertu.

La vertu ! Mais la vertu n'en est que le principe moteur, ce n'en est pas le but. Le but ultime est la *gloire*. Oui ?

Cela semblerait indiquer que la liberté n'était pas digne de choix en elle-même : la liberté n'existe qu'en vue de la gloire.

Oui, mais il dit que le *seul but* de Sparte était la liberté, dont le *seul avantage* était la gloire. En d'autres termes, on peut poser la question : pourquoi la liberté ? La réponse donnée à Sparte était : pour la gloire. Ainsi, la fin ultime à Sparte était la gloire et la vertu ne venait qu'en tant que moyen pour cette fin. C'est important pour la critique imminente de Sparte. Oui ?

Il ne généralise pas cela à toutes les républiques, n'est-ce pas ?

Non, mais il nous constraint à nous demander si cela ne peut pas être généralisé : la vertu n'est jamais la fin ultime. Et pourquoi nous y constraint-il ? Il dit seulement quelque chose sur un Etat particulier, Sparte, mais pourquoi est-il nécessaire d'universaliser la question, c'est-à-dire de pas la limiter à ce cas ?

La vertu est la cause efficiente de toutes les républiques et...

Oui, et alors ?

Il laisse ouverte la question de la fin.

Très bien, c'est cela. En d'autres termes, il nous fait comprendre plus clairement que si la vertu est le principe, parce qu'elle est le principe, elle n'est pas la fin. Et par conséquent, la question de la fin est ouverte.

Cette question est-elle ouverte ou refuse-t-il la notion de fin en général ?

Ce serait excessif ! Même s'il n'y a pas de fins naturelles, cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de fins pour les hommes, et que l'homme comprend comme des fins.

Mais les fins aristotéliciennes de l'Etat ?

Ce sont les fins *naturelles*. Spinoza a examiné clairement ce problème dans la préface du livre IV de l'Ethique, où il pose la question de savoir comment il peut y avoir une norme pour la vie humaine s'il n'y a pas de fins, pas de fins *naturelles*. Et il répond que *c'est à nous d'élaborer* une fin conforme à notre nature. Les fins aristotéliciennes — et cela vaut également pour Thomas d'Aquin et pour les Stoïciens —, les fins au sens prémoderne *n'ont pas à être élaborées*. L'homme les découvre en un sens ; elles ne sont pas le produit d'une élaboration. On emploie bien plus couramment aujourd'hui le mot « idéal » que le mot « fin », et un idéal est quelque chose qui est produit par la raison humaine. Les fins naturelles ne sont pas comprises comme des produits de la raison humaine ; la raison humaine les découvre. M. W. ?

Oui, il dit que le seul but de Sparte était la liberté « après toutes ses guerres » et dans le livre XI, il dit que le but de Sparte était la guerre.

Pourquoi ne pas attendre d'y être pour examiner cela ?

Je me demande s'il n'emploie pas ici le mot liberté de manière ironique ? C'est qu'il y a une contradiction.

La seule chose que l'on peut dire, c'est qu'il suit de ce passage que la liberté n'est pas nécessairement la fin, même des partisans de la liberté, que cette liberté est au service d'une autre fin, ici la gloire. Et nous devrons faire très attention lorsque nous arriverons au Livre XI, lorsque sera examinée la liberté politique, la liberté politique prise apparemment comme une fin en soi. Et nous poserons alors la question : est-ce bien une fin en soi ? Nous ne pouvons rien dire de plus. C'est caractéristique de l'art d'écrire de Montesquieu : il nous force

à penser, à rester sur nos gardes. Il n'hésite pas à se contredire parce que s'il n'est pas confus dans son propre esprit, il n'est pas mauvais que le lecteur soit temporairement troublé s'il n'est pas paresseux. M. A ?

Cette pensée ne serait-elle pas la même qu'exprime, je crois, Gorgias, lorsqu'il dit que les fins de la vie politique sont la liberté et l'empire ?

Oui, la liberté signifie ici que vous pouvez faire ce que vous voulez et que vous n'êtes pas soumis à la volonté d'un autre, que vous n'êtes pas l'esclave d'un autre, et empire signifie bien sûr non seulement que vous n'êtes pas esclave, mais encore que vous êtes le maître d'autres hommes. Mais vous n'avez pas besoin d'évoquer Gorgias, c'est une notion très commune jusqu'à nos jours. Si vous vous penchez, non sur les cœurs, mais sur les paroles de gens qui ont réussi, vous trouveriez encore cela.

IV. Le Livre IX : les relations extérieures, la confédération, particularité de Montesquieu par rapport au *Fédéraliste*.

Passons aux Livres IX et X et d'abord le Livre IX. C'est une nouvelle partie qui commence. Nous en avons maintenant fini avec les parties traitant de la structure interne, de la structure politique des différents régimes et nous en arrivons maintenant aux relations extérieures. Et en premier lieu, à la défense contre les autres Etats. Mais ce changement de sujet s'accompagne d'un changement plus profond, un changement de *point de vue*. Jusqu'ici, il était entendu que les républiques sont assurément très bonnes, mais liées à l'Antiquité. De là il suit que la préférence qu'il a manifestée très clairement pour les républiques est quelque chose de purement théorique. Les républiques sont meilleures, mais elles appartiennent au passé, parce que nous vivons aujourd'hui dans cette triste époque où elles sont désormais impossibles. Ce que la république est à la monarchie, les Anciens le sont aux Modernes. Et cependant, ce n'est pas tout à fait vrai parce que nous avons vu dans le livre V, au chapitre 19, que l'Angleterre, qui est sans aucun doute un Etat moderne, est une république, il est vrai sous les apparences d'une monarchie. Dans ce Livre-ci, nous en arrivons aux républiques modernes qui ne se cachent pas sous le masque de la monarchie. Et le républicanisme qu'il encouragea, pour ainsi dire en le suggérant, chez les hommes modernes, loin de n'être que théorique, peut être très pratique. Bien. Maintenant, passons au début du livre IX, les deux premiers paragraphes.

« Si une république est petite, elle est détruite par une force étrangère : Si elle est grande, elle se détruit par un vice intérieur. » (265)

Comment savons-nous qu'elle sera détruite par un vice intérieur si elle est trop grande ? Quelle en est la preuve historique ?

Rome.

Précisément. Le paragraphe suivant, s'il vous plaît.

« Ce double inconvénient infecte également les démocraties et les aristocraties, soit qu'elles soient bonnes, soit qu'elles soient mauvaises. Le mal est dans la chose même : il n'y aucune forme qui puisse y remédier. »

La difficulté n'a donc rien à voir avec le fait qu'elle soit bonne ou mauvaise ; même si c'est une bonne république, elle sera en grand danger, qu'elle soit grande ou petite. C'est, pourrions-nous dire, un problème technique. Le paragraphe suivant, s'il vous plaît.

« Ainsi, il y a grande apparence que les hommes auraient été à la fin obligés de vivre toujours sous le gouvernement d'un seul, s'ils n'avaient imaginé une manière de Constitution qui a tous les avantages intérieurs du gouvernement républicain, et la force extérieure du monarchique. Je parle de la république fédérative. »

Ce paragraphe montre clairement que Montesquieu conserve ses préférences républicaines. Il ne va pas jusqu'à dire que les hommes seraient condamnés, mais il dit que les hommes auraient été « obligés », ce qui veut presque dire condamnés. Il cherche si les républiques sont possibles, même dans de grands Etats.

Je me demandais ce que l'expression « à la fin » veut dire dans cette phrase. Signifie-t-elle qu'il était possible qu'il y eût de petites républiques non fédérales ? Parce que de fait, à un moment, les hommes ont vécu dans de petites républiques non fédératives.

Oui, qu'est-ce que cela veut dire, précisément ?

Une république donnée pourrait être très prospère pendant quelques siècles, comme Rhodes, mais à long terme, elle sera abattue tôt ou tard. Ainsi, c'est ce que signifie l'expression « à la fin ».

Mais cependant, deux siècles, ce n'est pas rien. Il ne faut pas trop en demander.

Il semble qu'il y a une nécessité conduisant à la création d'Etats plus grands. La Grèce a eu de la chance parce qu'elle a vaincu la Perse et qu'il n'y avait pas d'autres grands Etats autour d'elle. Mais, une fois que les grands Etats se forment, les petites républiques s'y soumettent.

Peut-être veut-il dire tout simplement que tous les petits Etats auraient été détruits si les hommes n'avaient pas imaginé ces républiques fédératives ? Vous avez raison de dire qu'il y a une difficulté du fait que la république fédérative n'est pas une invention moderne. Dans ce qui suit, dans le même chapitre, il

parle de certaines confédérations antiques. Et ensuite, dans un nouveau paragraphe, il parle des confédérations modernes.

« C'est par là que la Hollande, l'Allemagne, les ligues suisses, sont regardées en Europe comme des républiques éternelles. » (266)

Oui, « sont regardées » ; cette expression introduit une légère nuance parce qu'on ne penserait pas spontanément au *reich* allemand du 18^e siècle comme une république, bien qu'en un sens, c'en soit une, mais sans rien de l'esprit d'une république. Des considérations similaires vaudraient pour la Suisse et même pour les Pays-Bas. Le paragraphe suivant.

« Les associations des villes étaient autrefois plus nécessaires qu'elles ne le sont aujourd'hui. Une cité sans puissance courait de plus grands périls. La conquête lui faisait perdre, non seulement la puissance exécutive et la législative, comme aujourd'hui ; mais encore tout ce qu'il y a de propriété parmi les hommes^b. »

Oui, lisez la note *b*.

« *b*. Liberté civile, biens, femmes, enfants, temples et sépultures mêmes. »

Le sort de Troie est l'exemple le plus simple : une destruction totale. Ainsi, cette nécessité, cette dure nécessité, a eu l'effet bénéfique de susciter cette pensée des fédérations. Passons au début du chapitre suivant.

« Les Cananéens furent détruits ; parce que c'étaient de petites monarchies, qui ne s'étaient pas confédérées, et qu'elles ne se défendirent pas en commun. C'est que la nature des petites monarchies n'est pas la confédération. »

C'est là un passage qui fut regardé comme très offensant à l'époque de Montesquieu. Il fut accusé pour cela, il fut critiqué, et il se défendit, et sa défense est très intéressante à la lumière des discussions d'aujourd'hui :

« J'ai dit que les peuples de Canaan n'étaient pas confédérés. Eh bien ! Dieu a voulu qu'ils ne fussent pas confédérés... Dieu ne changea le cours de la nature, que lorsque le cours de la nature n'entra pas dans ses desseins. Il fit des miracles, mais ne les fit que lorsque sa sagesse les demanda... J'ai dit que Josué trouva moins de résistance parce que les petits peuples de Canaan n'étaient point confédérés. Eh bien ! l'état politique des petits peuples de Canaan entra dans le plan de Dieu comme le Jourdain, les montagnes, les vallées, entrèrent dans le plan de Dieu. » (*Réponse et explications à la faculté de théologie*)

Telle fut la défense de Montesquieu, mais il est clair qu'il voulait en dire un petit peu plus, et qu'il n'hésiterait pas à raconter la conquête de Canaan en des termes entièrement politiques, tout comme se l'est proposé Machiavel ; l'un et l'autre considèrent le récit théologique comme trompeur.

Maintenant, les paragraphes suivants. Il veut montrer qu'une fédération de républiques est une chose bien plus naturelle qu'une fédération de petites monarchies. Oui.

« La république fédérative d'Allemagne est composée de villes libres, et de petits Etats soumis à des princes. L'expérience fait voir qu'elle est plus imparfaite que celle de Hollande et de Suisse. » (267)

Cela a été écrit après la conquête de la Silésie par Frédéric le Grand en 1740-41, qui montra clairement l'imperfection de cette confédération. Oui, le paragraphe suivant.

« L'esprit de la monarchie est la guerre et l'agrandissement : l'esprit de la république est la paix et la modération. »

Arrêtons-nous ici. Que dites-vous de cette phrase ? Les républiques sont-elles plus paisibles que les monarchies ?

Cela ne vaut que pour un certain type de république, parce que, par exemple, il parle peu auparavant de Rome et d'Athènes, qui furent des républiques conquérantes.

Comment peut-il dire alors que l'esprit de la république est la paix et la modération ?

Ne veut-il pas dire que le principe de leur succès tient à ce qu'elles sont fondamentalement paisibles et modérées ? Et si elles violent ce principe, elles cesseront d'être des républiques.

Oui, c'est la seule manière de le sauver. Autrement, il ne pourrait pas présenter comme un « être » ce qui est clairement pour lui un « devoir être ».

Cela serait assez vrai des cités hollandaises, suisses et allemandes : elles n'ont pas entrepris d'expédition de Sicile.

Oui, mais une autre république, Athènes, s'est bien engagée dans l'expédition de Sicile.

Oui, mais il fallait dire que la république commerciale moderne ne le ferait pas.

En d'autres termes, cela a assurément besoin d'un commentaire. L'affirmation a eu un impact historique, et c'est pourquoi il devint nécessaire, pour le *Fédéraliste*, d'examiner ce point. Hamilton le fait dans le n°6 :

« Il y a eu, si je puis m'exprimer ainsi, presque autant de guerres populaires que de guerres royales. » (trad.franç. p. 37)

et un peu plus haut :

« Le commerce n'a-t-il pas amené autant de guerres, depuis qu'il est la base du système politique des nations, que la fureur de conquêtes ou de la domination en causait autrefois ? » (trad. franç. p. 36)

Vous pourriez lire ce numéro parce que les adversaires du *Fédéraliste* disaient que dans la mesure même où la confédération se composait de républiques, il ne pourrait jamais y avoir de guerre entre les Etats, c'est-à-dire entre des républiques, et Hamilton devait répondre à cet argument.

Si une république devient agressive, ou belliqueuse, c'est qu'elle s'est écartée de son principe. Voilà, je pense, ce qu'il veut dire, et nous le verrons plus loin.

Tournons-nous maintenant vers la fin du chapitre 3.

Sur la Lycie ?

Oui, il parle de la république fédérative, et vous savez, bien sûr, que ce thème est l'un des grands thèmes des *Federalist Papers*. Et nous verrons quelle est la particularité de Montesquieu par opposition au *Fédéraliste*. Lisons maintenant.

« En Lycie, les juges et les magistrats des villes étaient élus par le conseil commun, et selon la proportion que nous avons dite. Dans la république de Hollande, ils ne sont point élus par le conseil commun, et chaque ville nomme ses magistrats. S'il fallait donner un modèle d'une belle république fédérative, je prendrais la république de Lycie. »

Ce passage est cité dans le n°9 du *Fédéraliste* et Hamilton ne dit pas qu'il s'accorde avec Montesquieu, mais il est très clair qu'il aurait préféré une république fédérative dans laquelle les gouvernements des Etats seraient purement et simplement nommés par le gouvernement central. Ainsi, il n'y a pas de différence, sur ce point, entre la pensée de Montesquieu et au moins les souhaits, de Hamilton. Mais, quelle est la différence entre les deux sur le gouvernement fédéral ? Quel est le trait caractéristique d'un gouvernement fédéral, en tant que distinct d'une simple confédération, selon les *Federalist Papers* ? C'est une déclaration très claire.

N'est-ce pas que le gouvernement central opère directement sur le peuple ?

Exactement, seulement Hamilton dit : « sur la personne des citoyens ».

« Il faut nous résoudre à faire entrer dans notre combinaison des principes qui peuvent être considérés comme formant la différence essentielle entre une ligue et un gouvernement ; il nous faut faire porter l'autorité de l'Union sur la personne des citoyens — les seuls objets véritables du gouvernement. » (trad. franç., p. 113)

Montesquieu ne dit cela nulle part, et il serait intéressant de voir si cela a jamais été dit avant le *Fédéraliste*. A propos, on trouve une déclaration importante sur le gouvernement fédéral dans le *Traité Politique* de Spinoza ; dans son examen des républiques, il fait une sorte de description idéalisante de la confédération hollandaise [au chapitre 9]. Mais à mon souvenir, le *Fédéraliste* ne fait aucune référence à ce passage. Lisez maintenant le premier paragraphe du chapitre 6.

« Pour qu'un Etat soit dans sa force, il faut que sa grandeur soit telle, qu'il y ait un rapport de la vitesse avec laquelle on peut exécuter contre lui quelque entreprise, et la promptitude qu'il peut employer pour la rendre vainque. Comme celui qui attaque peut d'abord paraître partout, il faut que celui qui défend puisse se montrer partout aussi ; et, par conséquent que l'étendue de l'Etat soit médiocre, afin qu'elle soit proportionnée au degré de vitesse que la nature a donné aux hommes pour se transporter d'un lieu à un autre. » (269)

Qu'est-ce qui vous frappe à la lecture d'un tel paragraphe ? Ce n'est pas la première fois, oui ?

Le fait de sous-entendre que la taille de l'Etat doit être liée à la vitesse du mouvement des troupes ?

Cela semble très géométrique.

Exactement, il cherche une *formule*. Nous avons déjà rencontré un cas semblable, que nous n'avons pas examiné, dans le chapitre sur le luxe. Il essayait déjà de trouver une formule pour le luxe, je ne l'ai pas à l'esprit pour le moment. C'est là une composante, une composante importante, de la nouvelle science de la politique de Montesquieu. Il a un mot pour cela, comme nous le verrons.

Maintenant, dans le même chapitre, le cinquième paragraphe.

« La vraie puissance d'un prince ne consiste pas tant dans la facilité qu'il y a à conquérir, que dans la difficulté qu'il y a à l'attaquer ; et, si j'ose parler ainsi, dans l'immutabilité de sa condition. Mais l'agrandissement des Etats leur fait montrer de nouveaux côtés par où on peut les prendre. » (270)

Ainsi, du point de vue de la simple conservation, il y a une supériorité de la défense sur l'attaque, et des politiques paisibles sur les politiques impériales. Maintenant, passons au chapitre 8 et voyons l'autre côté. Oui ?

Il ne dit pas que la fédération doive être composée d'Etats contigus. Une fédération pourrait-elle être du genre de celle des cités-Etats de Grèce, et dans ce cas, la fédération ne serait-elle pas davantage exposée à une attaque ?

Je ne vous comprends pas très bien. Voulez-vous dire une alliance ? Ce ne serait pas une confédération, parce qu'une confédération est une union permanente.

Faut-il qu'il y ait une proximité physique ou une continuité de tous les Etats d'une confédération ? Ou les Etats pourraient-ils être disséminés ?

Dans le cas des ligues grecques, que vous avez mentionné, certaines cités étaient séparées par la mer. Un certain nombre d'îles pouvaient former une ligue.

Alors, bien que la confédération en retire de la force, cela n'expose-t-il pas bien plus de territoires à l'invasion ?

Oui, mais d'un autre côté, si une cité donnée est très loin derrière les lignes ennemis, cela donne aussi un avantage à la confédération. Mais ce que semble vouloir dire Montesquieu, c'est que la défense est supérieure à l'attaque et par conséquent qu'une politique paisible est supérieure à une politique impériale. Passons maintenant au chapitre 8.

« C'était le mot du sire de Coucy au roi Charles V "que les Anglais ne sont jamais si faibles, ni si aisés à vaincre, que chez eux". C'est ce qu'on disait des Romains ; c'est ce qu'éprouvèrent les Carthaginois ; c'est ce qui arrivera à toute puissance qui a envoyé au loin des armées, pour réunir, par la force de la discipline et du pouvoir militaire, ceux qui sont divisés chez eux par des intérêts politiques ou civils. L'Etat se trouve faible, à cause du mal qui reste toujours ; et il a été encore affaibli par le remède. » (271)

Oui, continuez.

« La maxime du sire de Coucy est une exception à la règle générale, qui veut qu'on n'entreprene point de guerres lointaines. Et cette exception confirme bien la règle, puisqu'elle n'a lieu que contre ceux qui ont eux-mêmes violé la règle. »

« contre ceux qui ont eux-mêmes violé la règle », en d'autres termes, il s'accroche encore à cette règle : pas de conquête, pas d'agrandissement. Plus loin, des complications surviendront.

Lisons maintenant le dernier chapitre de ce livre.

« *De la faiblesse des Etats voisins.*

« Lorsqu'on a pour voisin un Etat qui est dans sa décadence, on doit bien se garder de hâter sa ruine ; parce qu'on est, à cet égard, dans la situation la plus heureuse où l'on puisse être ; n'y ayant rien de si commode pour un prince, que d'être auprès d'un autre qui reçoit pour lui tous les coups et tous les outrages de la fortune.

Et il est rare que, par la conquête d'un pareil Etat on augmente autant en puissance réelle, qu'on a perdu en puissance relative. » (272)

Oui, un exemple contemporain ?

La Russie.

Par rapport à qui ?

Aux Etats satellites de l'Est.

Oh, non.

A la Chine.

Oui, la Chine. La Russie était relativement plus forte que la Chine d'avant le communisme. Mais cela ne dépend pas toujours de la bonne volonté de l'Etat puissant. Oui ?

L'exemple auquel il pensait était sans doute l'attaque de l'Espagne par Louis XIV.

Vous voulez dire la guerre de succession d'Espagne ?

Oui, parce que la monarchie espagnole était affaiblie et cela fit la gloire...

Mais n'était-elle pas encore plus faible à la fin du règne de Louis ?

Mais Louis XIV l'était également et c'est ce qui importe, parce que si vous parlez de force relative, Louis XIV s'en serait mieux sorti s'il avait fait un pacte avec l'Espagne parce que sa gloire était bien plus grande que celle de l'Espagne.

Mais c'est la même chose pour ses autres conquêtes, ou tentatives de conquêtes, au moins selon Montesquieu. Passons maintenant au livre X et lisons d'abord le titre.

V. Le Livre X : les relations extérieures, la guerre

« DES LOIS, DANS LE RAPPORT QU'ELLES ONT AVEC LA FORCE OFFENSIVE »

Souvenez-vous que le chapitre 9 du Livre IX traitait des lois et de leur rapport à la force défensive. Mais le Livre IX n'est pas un livre particulièrement juridique ; il contient plutôt beaucoup de recommandations générales. La seule partie juridique du Livre IX est celle qui traite des républiques fédératives, les chapitres 2 et 3. Le Livre X est très juridique. Lisons le premier chapitre.

« La force offensive est réglée par le droit des gens, qui est la loi politique des nations considérées dans le rapport qu'elles ont les unes avec les autres. » (273)

Oui, « la force offensive est réglée par le droit des gens ». La force défensive n'est-elle pas elle aussi réglée par le droit des gens ? Il ne l'a pas dit.

Dans la mesure où c'est permis, il n'y a pas de problème.

Exactement. Le problème qui apparaît en lien avec l'auto-défense vient de l'attaque. Lisons maintenant le chapitre 2.

« La vie des Etats est comme celle des hommes. Ceux-ci ont droit de tuer, dans le cas de la défense naturelle ; ceux-là ont droit de faire la guerre pour leur propre conservation.

« Dans le cas de la défense naturelle, j'ai droit de tuer ; parce que ma vie est à moi, comme la vie de celui qui m'attaque est à lui : de même un Etat fait la guerre, parce que sa conservation est juste, comme toute autre conservation. » (273)

En d'autres termes, la défense est évidemment juste ; cela ne soulève aucune question. Continuez.

« Entre les citoyens, le droit de la défense naturelle n'emporte point avec lui la nécessité de l'attaque. Au lieu d'attaquer, ils n'ont qu'à recourir aux tribunaux. Ils ne peuvent donc exercer le droit de cette défense, que dans les cas momentanés où l'on serait perdu si l'on attendait le secours des lois. Mais, entre les sociétés, le droit de la défense naturelle entraîne quelquefois la nécessité d'attaquer ; lorsqu'un peuple voit qu'une plus longue paix en mettrait un autre en état de le détruire ; et que l'attaque est, dans ce moment, le seul moyen d'empêcher cette destruction. » (273-74)

En d'autres termes, une guerre préventive, entreprise dans un esprit fondamentalement défensif, est parfaitement conforme à l'ordre des choses. Oui ?

De ce que Montesquieu dit ici, il semble qu'un pays serait justifié d'en attaquer un autre qui pourrait devenir plus fort que lui, même s'il n'a aucune raison de soupçonner qu'il l'attaquerait lorsque ce pays deviendra effectivement plus fort.

Sur la base d'une présomption fondée sur l'expérience de nombreux siècles, ce n'est cependant pas négligeable. Mais quelle est la formule que l'on préfère aujourd'hui ?

La guerre préemptive plutôt que la guerre préventive.

Pardon ?

La guerre préemptive, c'est-à-dire faire la guerre avant que l'autre ne commence.

Oui, mais c'est la même chose ; vous pensez ici à la puissance nucléaire et c'est le même problème. La formule ordinaire aujourd'hui est que les guerres agressives sont strictement interdites, que seules sont autorisées les guerres défensives. Cela semble très simple. Toute force défensive est juste, toute force offensive est injuste. Il est donc très simple de dire qui a le droit de son côté ; il suffit de savoir qui a tiré le premier. C'est extrêmement simple. Quelle est la difficulté de cette position ?

Les guerres de libération nationale.

Oui, par exemple. Et aussi la présomption que l'état présent des choses, les frontières actuelles ont partout été tracées de manière juste. Par exemple, en Europe centrale, on peut le contester.

Il y a aussi la facilité avec laquelle on peut provoquer son adversaire.

Oui, bon, c'est une autre question. Cela vaut pour toute règle juridique ; un bon orateur peut faire toutes sortes de choses. Oui ?

Comment Montesquieu évoque-t-il les frontières injustes ?

Il ne s'en occupe pas. Mais, comme lui n'identifie pas une guerre juste à une guerre défensive, il en traite implicitement.

Mais il dit qu'une guerre juste est une guerre qui empêche quelqu'un de vous attaquer.

Mais il dit que c'est pour se défendre.

Il s'agit seulement de récupérer ce qui avait été pris injustement. Ce n'est pas trop difficile. Par exemple, la manière dont les Français ont compris la Première Guerre Mondiale : en reconquérant l'Alsace-Lorraine, ils reprenaient seulement ce que les Allemands leur avaient pris sans consulter la population. C'est possible. Bien. Maintenant, le chapitre suivant, où il arrive à un point crucial, et commençons au début.

« Du droit de la guerre, dérive celui de conquête, qui en est la conséquence ; il en doit donc suivre l'esprit.

« Lorsqu'un peuple est conquis, le droit que le conquérant a sur lui, suit quatre sortes de lois ; la loi de la nature, qui fait que tout tend à la conservation des espèces ; la loi de la lumière naturelle, qui veut que nous fassions à autrui ce que nous voudrions qu'on nous fit ; la loi qui forme les sociétés politiques, qui sont telles, que la nature n'en a point borné la durée ; enfin la loi tirée de la chose même. La conquête est une acquisition ; l'esprit d'acquisition porte avec lui l'esprit de conservation et d'usage, et non pas celui de destruction. » (274)

Arrêtons-nous ici. La chose la plus frappante, et, en un sens, la plus importante, est la distinction faite ici entre les lois de la nature et la loi de la lumière naturelle — une vieille expression scolaire que nous utilisons encore —, qui désigne la loi de la raison. La différence, telle qu'elle apparaît dans ce passage, est la suivante : la loi de la nature s'applique à toutes les espèces, elle n'est pas spécifiquement humaine ; la loi de la raison s'applique bien entendu seulement aux hommes. Il est intéressant que cette loi de la raison ne soit plus appelée la loi de la nature. Ce n'est pas simplement un changement de vocabulaire, c'est un changement très profond, lié au passage d'une compréhension téléologique à une compréhension non téléologique, j'ai déjà évoqué cela. Oui.

Je suis un peu étonné également de sa distinction entre la loi de la nature et la loi tirée de la chose même.

« la loi tirée de la chose même » est la loi tirée des circonstances, de la situation.

Mais il emploie plus loin l'expression « nature de la chose ».

Ici, il ne l'a pas fait, délibérément, pour ne pas introduire de confusion.

Il dit « la loi tirée de la chose même », et il poursuit : « la conquête est une acquisition ; l'esprit d'acquisition porte avec lui l'esprit de conservation et d'usage, et non pas celui de destruction. » Mais si la conquête a pour but d'empêcher quelqu'un d'autre de vous attaquer, et telle est si la chose même, la meilleure façon d'y parvenir serait de détruire le pays conquis.

C'est possible, mais nous pouvons le formuler plus prudemment et de manière plus humaine en disant que la quatrième loi, en particulier, peut-être également la troisième, peut ou peuvent préciser la première et la deuxième ; elles ne disent pas nécessairement la même chose, sinon, ce seraient les mêmes lois. La première loi dit qu'aucun membre d'une espèce ne détruirait par caprice un autre membre de son espèce, qu'il s'agisse d'hommes, de lions, de rossignols ou de quoi que ce soit d'autre. La deuxième donne la règle d'or. Et la troisième et la quatrième n'ont rien à faire avec cela, il ne donne pas leur contenu. Et par conséquent, elles peuvent préciser, la troisième, la loi de nature, et la quatrième, la loi de la raison. On peut dire cela en toute sécurité. Mais quelqu'un d'autre avait levé la main. Oui, vous.

Je m'interrogeais justement sur cette deuxième loi, elle semble presque religieuse...

Pas nécessairement religieuse. Qu'est ce qui vous paraît une formulation religieuse ?

Elle semble énoncer la règle d'or que nous devrions faire aux autres ce que nous souhaitons qu'ils nous fassent.

Oui, oui, c'est vrai, la formulation positive est que nous devons faire aux autres ce que nous souhaiterions qu'ils nous fassent ; tandis que la formulation négative est « ne fais pas à autrui ce que tu ne souhaiterais pas qu'il te fasse ». Vous avez raison, c'est pour le moins une formule plus élevée et plus générale. Oui, mais Montesquieu est tout à fait prêt à accepter cette formule pourvu qu'en pratique certaines nuances puissent lui être apportées au moyen des deux autres lois. Oui ?

Je ne comprends pas ce qu'est la troisième loi, la loi qui forme les sociétés politiques, et par suite, je ne comprends pas comment elle peut régler la conduite d'un conquérant.

Peut-être cela a-t-il quelque chose à voir avec le droit de conquête, non fondé sur l'une des raisons traditionnelles, spécialement celle qui dit que l'Etat agressif a été violé, insulté ou provoqué de n'importe quelle manière, par l'Etat qu'il attaque.

Dans la doctrine traditionnelle de la guerre juste, la guerre juste est la guerre dans laquelle l'Etat qui déclenche la guerre a subi une injustice de la part de l'autre Etat. Mais, l'autre genre de guerre, la guerre machiavélienne, la guerre inspirée par une politique de puissance, ne se souciait pas de cela. Lorsque le conquérant voyait un avantage dans la conquête, il faisait la guerre. Il se peut que cette éventualité soit sous-entendue ici. Mais nous devons d'abord écouter Montesquieu expliquer et exposer complètement sa doctrine sur le droit de conquête et ensuite, nous pourrons interpréter ce passage. Est-ce clair ? Soit dit en passant, c'est là la démarche appropriée chaque fois que l'on se trouve devant un passage obscur : il faut examiner ce qui suit, examiner le contexte, et ensuite non seulement cela éclairera les principes, mais les principes éclaireront les conséquences. Lisons le paragraphe suivant.

« Un Etat qui en a conquis un autre le traite d'une des quatre manières suivantes : il continue à le gouverner selon ses lois, et ne prend pour lui que l'exercice du gouvernement politique et civil ; »

C'est clair dans ce cas.

« ou il lui donne un nouveau gouvernement politique et civil ; ou il détruit la société, et la disperse dans d'autres ; ou, enfin, il extermine tous les citoyens. » (274)

C'est censé énumérer toutes les possibilités. Nous devons voir ce qu'il penserait de chacune d'elles. Oui ?

« La première manière est conforme au droit des gens que nous suivons aujourd'hui ; »

Entre parenthèses, c'est la manière dont Louis XIV a opéré lorsqu'il s'est emparé des provinces orientale du *reich* allemand : leurs coutumes et leurs

mœurs ont été maintenues, seul le gouvernement s'en trouvait désormais à Versailles et non plus à Vienne.

« la quatrième est plus conforme au droit des gens des Romains : sur quoi je laisse à juger à quel point nous sommes devenus meilleurs. Il faut rendre ici hommage à nos temps modernes, à la raison présente, à la religion d'aujourd'hui, à notre philosophie... »

C'est la première fois qu'il dit quelque chose de très dur à l'endroit des Romains : du point de vue du droit des gens, ils se sont conduits de la manière la plus inhumaine. Mais néanmoins, il nuance un peu, il ne porte pas lui-même le jugement, sinon de cette manière : « Il faut rendre hommage à nos temps modernes, à la raison présente, à la religion d'aujourd'hui, à notre philosophie, à nos mœurs. » Qu'est-ce qui vous frappe dans cette énumération ?

Il ne dit pas « notre » religion.

Exactement, et qu'est-ce qui est « notre » ?

La philosophie.

Et la philosophie comprenait toujours, à cette époque, la science. « La religion d'aujourd'hui », cela signifie que ce ne sera pas nécessairement la religion du futur, c'est également sous-entendu. Quiconque a étudié un peu soigneusement Machiavel est familier de ce genre de formulations. Par exemple, dans le *Prince*, Machiavel n'emploie jamais l'expression « nous », en entendant par là « nous autres chrétiens », tandis que dans les *Discorsi*, il emploie l'expression « nous autres chrétiens » un petit nombre de fois, mais, il parle également de la « religion d'aujourd'hui » au sens même où Montesquieu le fait. Ainsi, je pense que ce passage est très remarquable. En d'autres termes, si critique que Montesquieu peut avoir été de la Bible, sur certains points, il semble la défendre, au moins le Nouveau Testament. Mais il faut que nous examinions. Lisons le paragraphe suivant.

« Les auteurs de notre droit public... »

A nouveau ce « notre ».

« fondés sur les histoires anciennes, étant sortis des cas rigides, sont tombés dans de grandes erreurs. Ils ont donné dans l'arbitraire ; ils ont supposé, dans les conquérants, un droit, je ne sais quel, de tuer : ce qui leur a fait tirer des conséquences terribles comme le principe ; et établir des maximes que les conquérants eux-mêmes, lorsqu'ils ont eu le moindre sens, n'ont jamais prises. Il est clair que, lorsque la conquête est faite, le conquérant n'a plus le droit de tuer ; puisqu'il n'est plus dans le cas de la défense naturelle, et de sa propre conservation. » (275)

Notez que la position de Montesquieu dans l'ensemble de sa doctrine sur le droit de conquête est presque identique à celle de Locke dans son *Deuxième Traité du Gouvernement Civil*, au chapitre 16 : on n'a pas de droit de tuer lorsque le but de la guerre a été atteint — ce n'est licite que pour assurer la défense naturelle. Cela est-il en accord avec la tradition biblique ?

Pas avec la tradition de l'Ancien Testament, qui commande de tuer les hommes, les femmes, les animaux et de tout dévaster.

En d'autres termes, le fait qu'il ne parle pas ici simplement de « notre religion » est bien fondé : on ne peut invoquer aucun droit à l'extermination en invoquant l'idolâtrie de ceux qu'on extermine, on ne peut tuer qu'en cas de légitime défense. C'est le point-clé. Maintenant, cela s'applique à certains genres de conquêtes modernes.

Plus loin, il évoque la conquête espagnole...

Oui, exactement, il ne l'oublie jamais ; les conquêtes du Mexique et du Pérou. Sautons le paragraphe suivant, les deux paragraphes suivants.

« On n'a droit de réduire en servitude, que lorsqu'elle est nécessaire pour la conservation de la conquête. L'objet de la conquête est la conservation : la servitude n'est jamais l'objet de la conquête ; mais il peut arriver qu'elle soit un moyen nécessaire pour aller à la conservation.

« Dans ce cas, il est contre la nature de la chose que cette servitude soit... »

Ici, il dit « il est contre la nature ». Oui.

« éternelle. Il faut que le peuple esclave puisse devenir sujet. L'esclavage, dans la conquête, est une chose d'accident. Lorsque après un certain espace de temps, toutes les parties de l'Etat conquérant se sont liées avec celles de l'Etat conquis, par des coutumes, des mariages, des lois, des associations, et une certaine conformité d'esprit, la servitude doit cesser. Car les droits du conquérant ne sont fondés que sur ce que ces choses-là ne sont pas, et qu'il y a un éloignement entre les deux nations, tel que l'une ne peut pas prendre confiance en l'autre. » (275-76)

Arrêtons-nous ici. Nous avons là un cas concret où ni la loi de la raison naturelle, ni la loi naturelle, ne justifieraient cet esclavage temporaire. Cela dépendra de la nature de la situation. Le conquérant ne peut jouir de sa conquête s'il n'y a pas une certaine assimilation du peuple conquis au peuple conquérant. Ici, ce n'est pas une question de civilisation plus élevée du conquérant par rapport au conquis, seule est requise un minimum d'assimilation mutuelle.

Est-ce, dans ce cas, la nature de la chose même, en tant que distincte à la fois de la loi de nature et de la loi de la raison naturelle ? Est-ce là un cas où l'esclavage ne serait justifié ni par la loi de nature, ni par la lumière de la raison ?

Souhaiteriez-vous être réduit en esclavage si seuls vos petits-enfants pourront être sujets ? Le souhaiteriez-vous ?

Non.

C'est donc contraire à la loi de la lumière naturelle. Et la loi de la conservation de l'espèce (la loi de la nature) ne dit rien à ce sujet parce qu'il y a des espèces animales dans lesquelles il y a des esclaves. Pensez aux abeilles.

Mais, il sous-entend que l'esclavage peut être nécessaire pour la conservation...

Non, non, bon, l'esclavage ne s'oppose pas à la conservation proprement dite, parce qu'il est différent d'être réduit en esclavage et d'être tué. Mais la raison positive pour laquelle l'esclavage, que la loi de la lumière naturelle, la loi de la raison, n'encourage pas, peut néanmoins être juste, c'est l'intérêt de l'Etat conquérant ; parce que l'Etat conquis pourrait bien entendu faire la même chose s'il avait gagné la guerre, mais malheureusement pour lui, il l'a perdue et seul l'intérêt de l'Etat conquérant peut être pris en compte. Oui.

Sommes-nous également dans le cas de la loi n°3, à savoir de la loi qui forme les sociétés politiques et qui concerne les coutumes, les mariages, les lois, les associations et la disposition du peuple ; et c'est cette loi qui exige des choses comme « Très bien, désormais, les Gallois pourront avoir un représentant au parlement » ?

Oui, je suppose. Passons au chapitre suivant, son titre.

« Quelques avantages du peuple conquis. »

Dans ce chapitre, il traite d'un cas très important, à savoir, celui des guerres de libération ou de civilisation ; ces guerres sont menées pour le bien des peuples conquis, même si ce n'est pas nécessairement uniquement pour leur bien. Et c'est un point-clé : aujourd'hui on répugne à ce genre de guerres, et la règle qui s'est développée dans les temps modernes, est simplement de ne pas intervenir. Un pays étranger peut être tyrannisé par un individu ou par une clique, il peut être soumis aux pratiques les plus abominables, ce n'est pas notre affaire. Telle est la loi internationale moderne. L'opinion plus ancienne était opposée : l'intervention pour le bien du peuple concerné était légitime. Voir la longue discussion dans Grotius dans laquelle il rassemble tous les passages des écrivains classiques en faveur des guerres de civilisation. Et l'opinion moderne s'exprime de manière classique dans la notion de Hobbes selon laquelle tous les

Etats sont mutuellement dans un état de nature, c'est-à-dire égaux, indépendamment de leur taille, etc.

Maintenant, voyons, nous ne pouvons pas lire tout le chapitre. Lisons le cinquième paragraphe.

« Une conquête peut détruire les préjugés nuisibles ; et mettre, si j'ose parler ainsi, une nation sous un meilleur génie. »

« Quel bien les Espagnols ne pouvaient-ils pas faire aux Mexicains ? Ils avaient à leur donner une religion douce ; ils leur apportèrent une superstition furieuse. Ils auraient pu rendre libres les esclaves ; et ils rendirent esclaves les hommes libres. Ils pouvaient les éclairer sur l'abus des sacrifices humains ; au lieu de cela, ils les exterminèrent. » (277)

Oui, mais que détruisirent-ils ? Ce n'est pas tout à fait clair. Ils n'ont pas exterminé, tous les indiens. Je crois qu'il veut dire qu'ils exterminèrent les abus des sacrifices humains. Oui, c'est une question très importante. Une nation civilisée peut-elle — et à propos, cette question est plus vivace aujourd'hui qu'à toutes les époques passées — abolir purement et simplement les pratiques abominables qu'elle trouve chez les nations non civilisées ? N'est-il pas nécessaire de convaincre ce peuple que c'est une bonne chose ? Tel peut fort bien en être le sens. Le passage, tel qu'il est, est ambigu⁸. Lisez le dernier paragraphe de ce chapitre

« C'est à un conquérant à réparer une partie des maux qu'il a faits. Je définis ainsi le droit de conquête : un droit nécessaire, légitime, et malheureux, qui laisse toujours à payer une dette immense, pour s'acquitter envers la nature humaine. » (277)

Il n'est donc pas exclu que le droit de conquête vienne tout simplement de la loi de la raison avec les nuances liées aux circonstances. C'est un droit malheureux, un droit imposé par la nécessité. Le droit de la raison, selon lequel nous ne devons faire à personne ce que nous ne voudrions pas qu'il nous fit, n'est manifestement pas ni infortuné, ni malheureux. Voyons maintenant dans le chapitre 5 sur Gélon, le roi de Syracuse ; lisez tout le chapitre.

« Le plus beau traité de paix dont l'histoire ait parlé, est, je crois, celui que Gélon fit avec les Carthaginois. Il voulut qu'ils abolissent la coutume d'immoler leurs enfants. Chose admirable ! Après avoir défait trois cent mille Carthaginois, il exigeait une condition qui n'était utile qu'à eux ; ou plutôt, il stipulait pour le genre humain. » (277-78)

⁸ Ici, il semble clair que Strauss est trompé par la traduction qui dit : They might have undeceived them with regard to the abuse of human sacrifices ; instead of that they destroyed them. ». En Français le sens est plus clair. Les Espagnols ont bien exterminé les Indiens et non pas détruit leurs sacrifices humains.

Oui, comparez cela avec ce qu'ont fait les Espagnols. C'est cela qu'il faut faire. Il ne met pas tous les points sur les i, mais c'est ce qu'il veut dire. Dans le chapitre suivant, le troisième paragraphe.

« Si une démocratie conquiert un peuple pour le gouverner comme sujet, elle exposera sa propre liberté ; parce qu'elle confiera une trop grande puissance aux magistrats qu'elle enverra dans l'Etat conquis. »

C'est la réponse à la question que vous avez posée auparavant : pourquoi les républiques sont-elles pacifiques ? Elles ne le sont pas nécessairement, si nous considérons celles qui ont existé dans l'histoire, mais elles *doivent* l'être. Il y a une forte raison qui pousse les républiques à la paix, qui ne se retrouve pas dans les monarchies.

Les deux derniers chapitres traitent de deux conquérants, l'un moderne — Charles XII de Suède — et l'autre ancien — Alexandre le Grand. Qu'est-ce que cela a à voir avec le droit des gens ? Il est vrai que l'expression droit des gens est employée ici dans un sens plus large, qui comprend également la sagesse des politiques mises en œuvre. Il montre la politique d'Alexandre visant à instaurer la paix et l'harmonie entre les vainqueurs, les Grecs, et les vaincus, les Perses, comment Alexandre a accepté les mœurs des Perses et n'a pas détruit le pays. A partir de la troisième phrase du troisième paragraphe avant la fin.

« Il respecta les traditions anciennes, et tous les monuments de la gloire ou de la vanité des peuples. Les rois de Perse avaient détruit les temples des Grecs, des Babyloniens et des Egyptiens ; il les rétablit : peu de nations se soumirent à lui, sur les autels desquelles il ne fit des sacrifices... » (286)

En d'autres termes, une totale tolérance, par opposition aux conquérants bibliques et modernes. Oui.

« Il semblait qu'il n'eût conquis, que pour être le monarque particulier de chaque nation, et le premier citoyen de chaque ville. Les Romains conquirent tout, pour tout détruire ; il voulut tout conquérir, pour tout conserver : et, quelque pays qu'il parcourût... »

Vous voyez à quel point il exagère dans le cas des Romains. Vous vous souviendrez que les Romains sont donnés ici comme exemple d'un mauvais droit des gens parce qu'ils auraient accompli un génocide universel. C'est là une très grande exagération. Mais néanmoins, ils n'ont pas été aussi sages, aussi tolérants, qu'Alexandre. Lisez maintenant le début du paragraphe suivant.

« Il fit deux mauvaises actions ; il brûla Persépolis, et tua Clitus. Il les rendit célèbres par son repentir... » (287)

Oui, cela suffit : quel est le plus grand exemple, l'exemple le plus célèbre d'un roi qui se repente ? Le roi David. Ce païen que fut Alexandre avait même cette grande vertu du repentir. La prochaine fois, nous entendrons l'exposé de M. W.

Neuvième leçon, le 1^{er} février 1966

Sur le Livre XI

I. sur l'exposé et les travaux des étudiants

Vous avez dit des choses très importantes. En premier lieu, que la liberté politique, qui est présente dans le titre même du Livre, doit être comprise par opposition à la liberté naturelle ; et en deuxième lieu, qu'elle doit également être comprise par opposition à ce que nous pouvons appeler la liberté morale — précisément à cause de la définition de la liberté morale. Maintenant, au sujet de votre remarque sur le chapitre 4, où il dit qu'une république n'est pas nécessairement un Etat libre : il veut dire, dans le langage d'aujourd'hui, qu'une république au sens classique ne se fonde pas sur la distinction entre l'Etat et la société. En un sens, Montesquieu est en train de préparer cette distinction : il anticipe l'Etat libéral. Bien.

Vous avez dit qu'en passant de la république pure et simple à la république fédérative, la question de la vertu en tant que principe de la république en quelque sorte disparaît. Montesquieu devient étrangement silencieux sur la vertu. C'est tout à fait exact. Alors que la conception de Montesquieu montre dans une certaine mesure le double inconvénient auquel sont exposées les républiques, elle le montre en sacrifiant beaucoup des principes républicains. Et la république d'une confédération n'atteindra jamais le niveau des républiques antiques louées dans les Livres antérieurs. C'est une observation très intéressante.

Vous avez dit que les hommes sans société au-dessus d'eux sont pleins de crainte, comme Montesquieu l'a dit (Livre I, 2, p. 126). Mais l'enseignement de Montesquieu sur la guerre dit qu'il semble y avoir une justification toute prête à la plupart des guerres. Je pense qu'on peut dire cela.

II. Le texte

Et maintenant, passons à notre programme d'aujourd'hui. Or ce Livre XI est consacré, peut-on dire, à la séparation des pouvoirs, cet enseignement très célèbre de Montesquieu. Et le chapitre 6, qui traite de la constitution anglaise est décrit par l'éditeur comme le chapitre le plus célèbre de l'ouvrage ; ce qui ne veut pas dire que Montesquieu le considérait comme le chapitre le plus important. Or, ce chapitre a son modèle dans Polybe, au livre VI de ses *Histoires*, qui traite de la constitution romaine. Et il ne fait nulle part mention de Polybe ici, mais il est tout à fait évident, pour quiconque connaît ces deux textes, qu'il y a un lien. Polybe, étant un historien, doit se justifier d'introduire sa description de la constitution romaine à l'endroit précis où il le fait ; la justification qu'il donne est qu'il traite de la deuxième guerre punique, du moment où Rome était dans le plus grand péril, et il lui fallait expliquer

comment les Romains ont pu, en dépit de défaites terribles, vaincre Hannibal. Et son explication est : la constitution romaine ; et c'est pourquoi il la décrit à cet endroit. Polybe, bien entendu, ne dit rien de la séparation des pouvoirs, mais il parle de quelque chose que l'on peut facilement confondre avec la séparation des pouvoirs, à savoir, le *régime mixte*. La vertu du régime romaine venait d'un mélange de royauté : les consuls ; d'aristocratie : le sénat ; et de démocratie : les assemblées du peuple. La conception de Polybe est la suivante : il y a une somme totale de pouvoir dans la société et, si l'on ne veut pas qu'elle soit écrasante, il faut la *diviser* d'une manière ou d'une autre. Comment ? Il ne le dit pas : il ne donne aucun principe de cette division ; tandis que Montesquieu se soucie beaucoup ici d'avoir un principe : il distingue l'exécutif, le législatif, et le judiciaire.

Or, en ce qui concerne la distinction de ces trois choses, le passage classique se trouve dans la *Politique* d'Aristote, livre IV, en 1297b35 et suivantes. Je vous le lis dans la traduction de Barker :

« Nous pouvons établir qu'il y a trois éléments ou pouvoirs dans chaque constitution et il faut qu'un bon législateur examine ce qui est approprié dans chacun de ces trois pouvoirs. Le premier des trois est l'élément délibératif, concernant les affaires communes et la constitution appropriée ; le deuxième est l'élément des magistratures ; le troisième est l'élément judiciaire. »

Les voilà donc : la partie délibérative, la partie constituée par les magistratures (qui correspondent à l'exécutif) et la partie judiciaire. En dehors de quelques différences (comme le fait que la partie délibérative n'est pas la partie législative), le point principal est le suivant : Aristote ne se soucie pas de séparer les pouvoirs, mais seulement de distinguer des fonctions. Il n'affirme pas qu'il faut qu'elles soient placées entre des mains différentes. Nous pouvons dire que ce dernier point est l'enseignement original de Montesquieu, alors qu'on en trouve déjà des éléments importants chez Locke, mais ce n'est pas explicitement la séparation des pouvoirs. Qu'est-ce qui a permis à Montesquieu d'être original ? Quel est son principe, par opposition à celui, par exemple, d'Aristote ou de Polybe ou des autres penseurs ? Nous pouvons répondre provisoirement que le principe d'Aristote, qui oriente tout son livre, est la vertu, il n'y a pas de doute à cela, et personne ne le savait mieux que Montesquieu lui-même. *La vertu n'est plus le principe pour Montesquieu*. Quel est le principe, positivement, M. W. ? Qu'est-ce qui pousse ou qui contraint Montesquieu à exposer la doctrine de la séparation des pouvoirs ? En vue de quoi la séparation des pouvoirs est-elle nécessaire ?

Pour protéger l'individu de l'Etat.

Pour la liberté.

Non.

Pour la sécurité.

La sécurité, oui, la sûreté de l'individu. N'oubliez pas que le 17^e siècle, peu avant Montesquieu, est l'époque où l'idée des assurances sur la vie ou des autres assurances sociales est née, chez un grand homme, Leibniz. La sécurité n'est pas le souci fondamental de la tradition et elle est très importante chez Montesquieu. Or, la chose extraordinaire est que Montesquieu trouve le principe de la séparation des pouvoirs dans la constitution britannique, et qu'aucun Anglais ne l'avait vu auparavant. Ce paradoxe peut avoir deux solutions : la première, que la séparation des pouvoirs n'existe pas dans la constitution britannique, ce qui est une opinion apparemment très courante aujourd'hui, affirmée spécialement par l'écrivain anglais Shackleton, qui est l'autorité anglaise sur Montesquieu. Bien sûr, il y a la grande question et un problème semblable dans le cas de Burke, comme M. M. l'a indiqué, à savoir : la séparation des pouvoirs était-elle purement et simplement absente ou était-elle sur le point de disparaître... ? [...]. C'est une question intéressante. Mais le fait est que les contemporains anglais de Montesquieu, qui ont écrit sur lui et qui nous ont aussi conduit à lui, ont trouvé que Montesquieu avait vu la vérité, et qu'il l'avait vue mieux que les Anglais eux-mêmes. Et plus tard, Blackstone a utilisé Montesquieu pour interpréter la constitution anglaise ; et c'est là, après tout, un très grand compliment qu'un juriste constitutionnel anglais reconnaîsse sa dette vis-à-vis d'un étranger contemporain dans l'interprétation de la constitution britannique, cette merveilleuse création de l'esprit humain. Bon, cela comme une introduction générale.

La constitution britannique ne nous intéresse pas tellement en elle-même pour la simple raison que Montesquieu lui-même ne s'identifie pas purement et simplement aux Britanniques, comme il le fait clairement entendre par la manière étrange dont il intitule le chapitre 6 « *De la constitution d'Angleterre* », tout en n'évoquant l'Angleterre que deux fois dans l'ensemble du chapitre ; et toujours avec une certaine réserve. Il ne désigne pas nommément la Chambre des Lords et la Chambre des Communes, il emploie des expressions très générales. Nous verrons cela.

Maintenant, passons directement au texte. Dans le chapitre 2, il donne neuf opinions, neuf définitions du mot liberté. L'opinion située au centre est l'opinion selon laquelle la liberté est le droit de porter une longue barbe, manière d'indiquer l'absurdité de ce type d'opinions. Cette opinion exprime la réaction des Russes aux réformes entreprises par Pierre le Grand : ils protestèrent contre l'interdiction de porter la barbe au nom de la liberté russe. Nous pouvons donc écarter toutes ces définitions. Tournons-nous vers le chapitre 3 et lisons le tout premier paragraphe.

« Il est vrai que, dans les démocraties, le peuple paraît faire ce qu'il veut : mais la liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. Dans un Etat, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire

ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir. » (292)

Arrêtons-nous ici un instant. Le fait qu'il se réfère aux démocraties et au peuple dès le début vient du fait que, selon une opinion très courante, très répandue, qu'il connaît par Platon et Aristote, la liberté est essentielle à la démocratie et qu'un Etat est libre si le peuple est libre, c'est-à-dire si le petit peuple est libre. Et l'on voit que Montesquieu rejette cette opinion. Il affirme que la liberté consiste à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à ne pas être contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir. Mais comment savons-nous ce que nous devons vouloir faire ?

Si nous prenons le paragraphe suivant, c'est identique à ce que les lois nous disent de faire.

Il le dit même dans ce paragraphe, mais les lois ne sont manifestement pas suffisantes pour la liberté parce que les lois peuvent être très vicieuses ou très oppressives. Il faut donc envisager que cela veuille dire ici que la liberté consiste à pouvoir faire son devoir, son devoir moral et à ne pas être contraint de faire ce qui est contraire à son devoir.

Si l'on revient au livre I, ce sont les philosophes qui nous enseignent notre devoir moral.

Oui, oui, il n'est peut-être pas nécessaire d'avoir un philosophe à portée de la main pour connaître son devoir. C'est donc une définition très plausible de la liberté. Et l'oppression ne consiste pas à *se sentir* opprimé, parce que certains riches se sentent opprimés lorsqu'il leur faut payer des impôts élevés ; ce n'est pas là un bon critère. Mais, si des hommes sont contraints de commettre des outrages et empêchés de faire ce qui est honnête, alors ils peuvent justement dire qu'ils sont opprimés. La liberté consiste à pouvoir agir moralement et à ne pas être contraint d'agir immoralement. C'est une notion très noble de la liberté, mais Montesquieu se contente d'y faire allusion, afin que nous sachions ce qu'il fait, mais il ne s'y arrête pas. Ce n'est pas son dernier mot. Lisons maintenant le paragraphe suivant.

« Il faut se mettre dans l'esprit ce que c'est que l'indépendance, et ce que c'est que la liberté. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent : et, si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir. » (292)

Avez-vous jamais entendu énoncer cette définition de la liberté suivant laquelle elle est le droit de faire tout ce que les lois permettent ? Hobbes, au chapitre 21 du *Léviathan*. La liberté est le droit de faire ce que les lois permettent, mais est-ce une condition *nécessaire* de la liberté ou sa condition nécessaire et *suffisante*, parce que, encore une fois, les lois peuvent permettre des choses qu'elles ne doivent pas permettre ? La loi peut permettre les sacrifices humains, à ce que je

sache ; et ceux qui les font sont-ils libres ? C'est une question. Voyons si cela devient plus clair dans ce qui suit. Lisons le premier paragraphe du chapitre 4.

« La démocratie et l'aristocratie ne sont point des états libres par leur nature. La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés. Mais elle n'est pas toujours dans les Etats modérés. Elle n'y est que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir : mais c'est une expérience éternelle, que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Qui le dirait ! la vertu même a besoin de limites. » (293)

Oui, « qui le dirait ? » Montesquieu le dit, assurément. Il devient donc parfaitement clair que la vertu n'est plus le principe de cette liberté, quoi que puisse vouloir dire la liberté, car ce n'est pas encore clair. Il faut nuancer la vertu par un autre principe ; par suite, elle n'est pas le principe le plus élevé. Quelqu'un a levé la main ?

Je crains de n'avoir pu comprendre cela. Qu'elle puisse avoir besoin d'aide, qu'elle ne suffise pas, que l'on ne puisse s'y fier, pourquoi cela signifierait-il qu'elle a besoin de limites ?

Vous vous souvenez de la discussion de la démocratie, qui aboutit aux Jésuites du Paraguay et à la République de Platon au nom de la vertu. Que reste-t-il là de la liberté simplement entendue ? La vertu en tant que telle ne conduit pas à la liberté. Si l'on veut avoir la liberté, il faut que la vertu soit nuancée. Un exemple tout simple : il est vertueux de dire toujours la vérité. Prenons une société où tout le monde serait forcé de dire la vérité ; cela entraînera ces charmantes institutions que sont la censure et les peines très sévères infligées à quiconque dit des mensonges, des mensonges peut-être inoffensifs. Et la fiction après tout est une forme de mensonge ; on peut aller très loin dans ce sens. Prenez n'importe quel autre exemple, et c'est tout à fait manifeste dans le cas du sexe : toutes sortes d'enquêtes sordides, d'espionnage et de soupçons, suivraient le règne de la vertu. L'exemple le plus répandu et le plus vulgaire est celui des Jacobins français qui se souciaient tellement d'établir le règne de la vertu qu'ils durent faire fonctionner la guillotine de façon permanente, tant il y avait de gens à la vertu imparfaite ! Le point-clé est ici que la liberté est quelque chose d'autre que la vertu, et qu'elle est en un sens le principe qui gouverne la vertu. La liberté n'est pas nécessairement dans les Etats modérés ; la liberté politique « n'est pas toujours dans les Etats modérés ». Quand un Etat est-il modéré ? On peut dire : si personne n'y est tout-puissant ; si quelqu'un l'était, ce serait un despotisme, certainement pas un Etat modéré. Dans un Etat modéré, il y a donc deux ou trois détenteurs de pouvoir, ou davantage, mais ils peuvent tout à fait refuser la liberté à une minorité.

Allons maintenant au chapitre suivant. Oui ?

Je suis gêné par un problème particulier dans ce passage. Il semble ici que Montesquieu identifie ce que l'on doit faire à la loi et il semble également considérer la loi comme la loi fondamentale plutôt que comme une loi administrative.

La loi, lorsqu'il l'évoque ici, désigne la loi positive du pays et rien de semblable à la loi fondamentale, au sens d'une loi naturelle.

Non, je ne voulais pas dire qu'il pensait à la loi naturelle, mais...

Oh, la loi constitutionnelle ! Rien ne l'indique. La difficulté, et à mon sens la difficulté intentionnelle, de cette remarque est que Montesquieu suggère deux compréhensions différentes de sa définition de la liberté : a) la liberté existe chaque fois qu'il y a le règne de la loi, c'est-à-dire pas un gouvernement arbitraire, et b) la liberté existe là où la loi morale et l'action conforme à la loi morale ne sont pas entravées. Aucune de ces deux compréhensions ne suffit, mais elles déterminent, pour ainsi dire, les limites à l'intérieur desquelles il trouvera la solution. Le règne de la loi peut très bien exister sans la séparation des pouvoirs. Mais ce ne serait plus le règne de la loi si le législateur, ou le pouvoir exécutif, était en même temps juge, ou si les juges ne sont juges que selon le bon plaisir de l'exécutif, en tant que distincts de juges inamovibles. Oui ?

Vous avez fait référence à cette conception de la loi comme semblable à celle de Hobbes, mais Hobbes semble dire que la loi est contraire à [le bruit de la bande empêche d'entendre la question].

Oui, mais cela veut dire que la loi garde le silence sur certains points.

Mais la loi ne peut pas définir la liberté, elle peut seulement dire ce que l'on ne peut pas faire, ce qui est hors la loi.

En disant ce que l'on ne peut pas faire, elle dit tacitement ce que l'on peut faire. Assurément, si la loi ne vous interdit pas de respirer — ce qu'aucune loi n'interdit, à ce que je crois — elle vous permet, par le fait même, de le faire. Par conséquent, le silence de la loi vous donne la liberté.

C'est Hobbes. Lisez le chapitre 21 du *Léviathan*. Il y a bien autre chose chez Hobbes sur ce sujet, mais c'est le point qui importe pratiquement.

On peut également avoir le règne de la loi sans avoir la liberté au sens de la première définition : être interdit de...

Certainement, par exemple, il peut vous être interdit d'aider les pauvres. Par conséquent, le règne de la loi ne suffit pas, cela dépend des lois.

Mais il semble plus soucieux de ce problème, que les lois pourraient interdire de faire ce que l'on doit faire...

En un sens, mais, je pense que cela a à voir avec le fait que la sûreté de l'individu est le principe pré-légal, trans-légal qui donne sa substance au règne des lois ; et l'on peut dire que c'est là un principe négatif : il y a un domaine où l'individu est son propre maître. Lisons le premier paragraphe du chapitre 5.

« Quoique que tous les Etats aient, en général, un même objet, qui est de se maintenir, chaque Etat en a pourtant un qui lui est particulier. L'agrandissement était l'objet de Rome ; la guerre, celui de Lacédémone ; la religion, celui des lois judaïques ; le commerce, celui de Marseille ; la tranquillité publique, celui des lois de la Chine ; la navigation, celui des lois des Rhodiens ; la liberté naturelle, l'objet de la police des sauvages ; en général, les délices du prince, celui des Etats despotes ; sa gloire et celle de l'Etat, celui des monarchies : l'indépendance de chaque particulier est l'objet des lois de Pologne ; et ce qui en résulte, l'oppression de tous. » (293)

Il parle ici de l'*objet* des différents Etats. Dans le livre VIII, au chapitre 16, il avait parlé de la *fin* par opposition au *principe*. Ici, il est clair qu'il ne parle pas des principes, mais de quelque chose qui ressemble à la fin. Mais nous avons déjà vu, en examinant VIII, 16, qu'aucune république n'a la vertu pour fin. Et, cela se confirme ici : aucune des républiques ici nommées n'est dite avoir pour fin la vertu, et le despotisme n'est pas non plus défini ici comme ayant pour fin la crainte, au contraire, son « *objet* » est « les délices du prince ». L'*objet* est donc quelque chose de très différent du *principe*. Nous en tirons une nouvelle fois la conclusion que l'*objet*, la *fin* des républiques, *n'est pas* la vertu. Poursuivez la lecture.

« Il y a aussi une nation dans le monde qui a pour objet direct de sa Constitution la liberté politique. » (294)

En d'autres termes *aucun* des autres Etats qu'il vient de mentionner, comme Rome, Sparte, etc., n'a la liberté politique comme « *objet* » direct.

« Nous allons examiner les principes sur lesquels elle la fonde. S'ils sont bons, la liberté y paraîtra comme dans un miroir. »

Nous savons bien sûr que cette nation est la nation anglaise, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. Ici, nous trouvons le premier cas très clair, le seul cas clair d'une nation qui a la liberté politique pour fin, pour *objet* direct, ce qui ne veut pas nécessairement dire pour sa fin, parce que la fin est peut-être la sûreté de l'individu dont la liberté politique est le moyen. L'Angleterre est un Etat moderne et cela exige par conséquent une révision de ce que nous avons appris sur les Anciens et les Modernes. Les Anciens parlaient tout le temps de vertu et les Modernes parlent tout le temps de finance, de commerce, etc. Il y a peut-être une liaison entre la finance et le commerce, des activités qui ne sont pas très élevées, et la liberté politique. Il nous faudra attendre longtemps avant d'avoir une réponse pleine et entière. Le titre du chapitre suivant est « De la Constitution d'Angleterre ». Le maître d'œuvre de mon édition fait la remarque

suivante : « le nom même de l'Angleterre n'est pas répété une seule fois au cours de ce chapitre, à la différence d'autres pays qui y sont cités. » Qu'en dites-vous ?

Il parle une fois des Anglais.

Deux fois. Il parle une fois des Anglais et une fois de l'Angleterre. Mais que dites-vous de cette remarque ? Ne mâchons pas nos mots sous prétexte que cet homme n'est pas là pour se défendre. Il est absolument honteux qu'un éditeur, qui doit nécessairement avoir relu le texte, dise une telle chose.

Il n'a pas bien compté.

Oui. Et il se trompe grandement, ou me trompé-je ? Je crois que j'ai vu ce mot deux fois.

L'Angleterre est mentionnée une fois, et les Anglais deux fois.

C'est ce que j'avais pensé, même si je n'en étais pas sûr. Votre confirmation me suffit. Il nous faut donc comprendre pourquoi, alors qu'il s'agit sans aucune contestation possible de la constitution anglaise, il le dit aussi peu que possible. Je vous donne un petit nombre d'exemples. Lisez le deuxième paragraphe à partir de la fin de ce chapitre.

« Je ne prétends point par là ravaler les autres gouvernements, ni dire que... »

Les ravalier par cet éloge de ce gouvernement particulier, le gouvernement anglais.

« ni dire que cette liberté politique extrême doive mortifier ceux qui n'en ont qu'une modérée. » (304)

Comme les Français...

« Comment dirais-je cela, moi qui crois que l'excès même de la raison n'est pas toujours désirable ; et que les hommes s'accommodent presque toujours mieux des milieux, que des extrémités. » (304)

Le Président Eisenhower le dirait aussi, et bien d'autres.

Il dit ici « l'excès même de la raison », pour se justifier devant la république française ou le gouvernement français de faire l'éloge de la constitution britannique. Ce n'est pas un *excès* de la raison, si l'on considère l'ensemble de sa présentation. La constitution britannique, telle qu'il la présente, et qui n'est pas en tous points la constitution réelle, *est l'ordre rationnel*. De là l'étrange impression qu'il donne, qu'il s'agit de la constitution britannique

et en même temps qu'il ne s'agit pas de la constitution britannique : les deux sont exacts. Le système anglais est présenté, avec des enjolivures sur certains points, comme le système rationnel. Et la tradition inaugurée par Montesquieu — la vieille tradition libérale de la première moitié du 19^e siècle, qui insistait sur la séparation des pouvoirs, etc. — enseignait que le système anglais était le système rationnel. Bien. Dans la mesure où M. W. a négligé les chapitres suivants, qui sont très importants pour ce que nous examinerons la prochaine fois, j'aimerais en premier lieu m'occuper de ces quatre chapitres. Ils traitent, comme le montrent leurs titres, de la monarchie. L'Angleterre était le sujet antérieur et qu'est-ce donc que l'Angleterre ?

C'était une république sous le masque de la monarchie.

Très bien, mais nous pouvons dire avec le même droit que c'est une sorte de monarchie.

Elle s'appelle elle-même une monarchie...

C'est donc une sorte de monarchie, on peut parfaitement dire cela. Cela conduit à la réflexion suivante. La séparation des pouvoirs a été rendue possible par le fait qu'il y avait le roi, la noblesse et les communes. Cela semblerait montrer que la séparation des pouvoirs n'est possible que dans une monarchie ainsi limitée. C'est pourquoi il se penche sur la question des monarchies en général. Il s'achemine lentement vers la question : Peut-il y avoir une séparation des pouvoirs dans une république pleinement développée, où il n'y a ni roi ni nobles ? Si je pose cette question, je crois suggérer quelque chose qui vous est très familier à tous, et qu'est-ce que c'est ?

Le Fédéraliste.

Exactement, le *Fédéraliste* a dit qu'il n'y a pas trois pouvoirs d'origines différentes : *ils ont tous les trois leur origine dans le peuple*. Et c'est ce à quoi Montesquieu nous prépare peu à peu.

Prenons d'abord le chapitre 7, la dernière phrase du premier paragraphe.

« Mais, de cette gloire, il résulte un esprit de liberté... » (304-305)

A savoir, dans les « monarchies que nous connaissons », ce qui signifie en clair la France, en dépit du pluriel.

« qui, dans ces Etats, peut faire d'aussi grandes choses, et peut-être... »

peut-être !

« contribuer autant au bonheur que la liberté même. » (305)

Oui, et il y a une remarque similaire dans le paragraphe suivant. C'est ainsi qu'il marque son allégeance à la monarchie moderne, c'est-à-dire à la France.

Dans le chapitre suivant, « *Pourquoi les Anciens n'avaient pas une idée bien claire de la monarchie* », les Anciens ne connaissaient pas la monarchie — il va très loin dans ce paragraphe, dans ce chapitre — sauf la monarchie Perse, qu'ils connaissaient bien sûr, mais qui n'existeait nulle part ailleurs. C'est une grande exagération, qu'il ne fait pas par ignorance, mais parce qu'il veut affirmer quelque chose. Dans le dernier paragraphe du chapitre 8, il parle de l'émergence du gouvernement « gothique », comme il dit ; cela désigne le gouvernement féodal. Lisez seulement la dernière phrase.

« et il est admirable que la corruption du gouvernement d'un peuple conquérant ait formé la meilleure espèce de gouvernement que les hommes aient pu imaginer. » (306)

Il dit ici enfin ce qu'il pense. La constitution britannique est le meilleur genre de gouvernement, ou un exemple du meilleur genre de gouvernement que les hommes aient pu imaginer ; il n'aurait pu employer une expression plus forte. Lisez le paragraphe suivant, le premier paragraphe du chapitre 9. Il s'agit encore des monarchies.

« L'embarras d'Aristote paraît visiblement, quand il traite de la monarchie. Il en établit cinq espèces : il ne les distingue pas par la forme de la Constitution, mais par des choses d'accident, comme... »

En d'autres termes, n'est-il pas choquant, venant d'Aristote, que quoi que ce soit pût être accidentel, qu'il s'agisse de la vertu ou du vice ? Montesquieu veut dire bien sûr que si l'on a une monarchie héréditaire, il n'y a aucune garantie que le descendant d'un roi vertueux ne sera pas un monstre, et c'est tout à fait vrai ; dire que la vertu et le vice sont accidentels d'un point de vue légal, c'est tout à fait exact. Si le fils aîné, ou l'héritier, quel qu'il soit, est vicieux, c'est un accident ; on ne peut invalider légalement son droit à monter sur le trône, simplement à cause de son caractère. Mais néanmoins, c'est très choquant.

Le point principal se trouve dans le dernier paragraphe du chapitre 9.

« Les anciens, qui ne connaissaient pas la distribution des trois pouvoirs dans le gouvernement d'un seul, ne pouvaient se faire une idée juste de la monarchie. »

Les Anciens ne connaissaient pas la distribution des pouvoirs dans une monarchie ; cela signifie peut-être qu'ils la connaissaient dans les républiques...

Passons maintenant au chapitre 11, la dernière phrase.

« Les Grecs n'imaginèrent point la vraie distribution des trois pouvoirs dans le gouvernement d'un seul ; ils ne l'imaginèrent que dans le gouvernement de plusieurs, et ils appellèrent cette sorte de constitution, *police*. » (308)

Historiquement, c'est purement et simplement faux, parce que la *politie* (la « *police* » de cette phrase) n'a rien à voir avec la séparation des pouvoirs : c'est une démocratie limitée, ceux qui ont lu Aristote le savent. Et il dit de nouveau que les Grecs ne connaissaient pas la distribution des pouvoirs dans la monarchie. Et la question est par conséquent posée très nettement : y eut-il quelqu'un dans les temps classiques qui connut la séparation des pouvoirs dans les républiques ? Il nous faut voir cela. Nous avons examiné le point le plus important de cette partie, revenons donc à la fin du chapitre 6. Oui, M. B. ?

Veut-il dire dans ces chapitres qu'à cause des faits historiques, à cause de l'absence de ce genre de monarchie ou de système féodal, les Anciens ne pouvaient comprendre ce dont il parle ici ? Est-ce là une forme d'historicisme ?

Non, oh non. Il dit simplement ceci : il y a en premier lieu cette simple proposition générale : *la séparation des trois pouvoirs est la condition nécessaire et suffisante de la liberté politique*, mise à part la condition qu'il examinera dans le Livre XII. Bien. Et pas de noms propres. Et ensuite cette proposition de fait : *la liberté politique est présente en Angleterre*. Et la question est : comment les sages de l'Antiquité n'y ont-ils pas pensé ? Et la réponse superficielle et provisoire est que la constitution britannique est une constitution gothique transformée. Nous allons tout de suite voir ce que cela veut dire. Lisons le quatrième paragraphe avant la fin du chapitre 6.

« Comme toutes les choses humaines ont une fin, l'Etat dont nous parlons perdra sa liberté, il périra. » (304)

Oui. Il n'y a pas de constitution immortelle et il n'y a pas même d'Etat immortel. L'Angleterre périra, tout comme Rome, Sparte et Carthage ont péri. Remontons encore au paragraphe précédent.

« Si l'on veut lire l'admirable ouvrage de Tacite sur les mœurs des Germains, on verra que c'est d'eux que les Anglais ont tiré l'idée de leur gouvernement politique. Ce beau système a été trouvé dans les bois. »

Oui. Il y a une énorme littérature fondée sur cette suggestion. Pendant assez longtemps, on a cru cela, je veux dire, au 19^e siècle. A notre époque, je crois qu'on le nie généralement. Vous en trouverez une discussion, si je ne me trompe, dans un livre de McIlwain, dans son histoire de la pensée politique en occident ou dans son *Constitutionalism : Ancient and Modern*⁹. Personne ne dirait

⁹ Strauss a fait un compte rendu de cet ouvrage, dans *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, pp. 258-59.

plus cela aujourd’hui. Mais qu’est-ce que cela veut dire ? Tout d’abord, il a été « trouvé dans les bois », dans les forêts. Qu’est-ce que cela suggère ?

La nature.

Oui. Ce système est naturel, parce que, en un sens, ce qui est rationnel est naturel, conformément à un courant de pensée qui était encore très puissant à l’époque de Montesquieu et auquel il appartenait dans une certaine mesure. Vous pourriez lire le septième paragraphe du chapitre 19 du Livre XXX.

« Ce fut par l’établissement de ces lois que les peuples germains sortirent de cet état de nature où il semble qu’ils étaient encore du temps de Tacite. » (GF tome 2, p. 339)

Vous voyez, il identifie explicitement cet état à l’état de nature ce qui est en un sens absurde parce que cet état était déjà politique dans la description de Tacite ; mais c’était l’état de nature, ou, au sens ancien du mot nature, l’état naturel, l’état *conforme à la nature*, l’état parfait. Il y a également un autre passage, plus compliqué, qui se trouve dans le livre XVIII, au chapitre 23. Vous pourriez également le regarder.

Il y a un petit nombre de points que nous devons examiner maintenant dans ce chapitre 6, et il nous faudra laisser de côté les autres, qui ne sont pas aussi indispensables.

« Tous les citoyens, dans les divers districts, doivent avoir droit de donner leur voix pour choisir le représentant ; excepté ceux qui sont dans un tel état de bassesse, qu’ils sont réputés n’avoir point de volonté propre. » (297)

Vous voyez que ce n’est pas un démocrate : il n’est aucunement question du suffrage universel.

Lisons maintenant un peu plus loin.

« Il y a toujours, dans un Etat, des gens distingués par la naissance, les richesses ou les honneurs : mais, s’ils étaient confondus parmi le peuple, et s’ils n’y avaient qu’une voix comme les autres, la liberté commune serait leur esclavage, et ils n’auraient aucun intérêt à la défendre ; parce que la plupart des résolutions serait contre eux. La part qu’ils ont à la législation doit donc être proportionnée aux autres avantages qu’ils ont dans l’Etat ; ce qui arrivera, s’ils forment un corps qui ait droit d’arrêter les entreprises du peuple, comme le peuple a droit d’arrêter les leurs. » (298)

Maintenant, à quelle institution fait-il allusion ici ?

La Chambre des Lords.

Assurément, et fondamentalement, à une noblesse héréditaire. Mais regardez comment il procède. Il dit qu’il y a toujours dans un Etat des gens distingués

par la naissance, la richesse ou les honneurs. En d'autres termes, la Chambre haute n'a aucune liaison nécessaire avec la noblesse *héritaire*. Elle pourrait fort bien être composée des plus riches. C'est très important. Et cela a à voir avec ce mouvement qui va de la séparation des pouvoirs dans une monarchie gothique à la séparation des pouvoirs dans une république pleine et entière. On n'a pas besoin d'une noblesse héritaire. Nous trouverons encore autre chose. Oui ?

Hamilton et la pratique canadienne et britannique moderne vont dans ce sens. Hamilton parle d'opulence pour le Sénat et de pairs à vie. Le Sénat doit être plein de vieux généraux respectables...

Oui, mais le point-clé est que, s'il tend dans une certaine mesure à identifier le régime parfait au régime britannique, lequel avait clairement à cette époque un roi héritaire et une noblesse héritaire, ici il ne le fait pas. Lisons maintenant le paragraphe suivant.

« Ainsi, la puissance législative sera confiée et au corps des nobles... »

« au corps des nobles », il revient maintenant à la réalité britannique. Ainsi, cet autre élément du législatif peut être la noblesse héritaire, mais ce n'est pas une nécessité. C'est crucial. Et ensuite, il fait un pas de plus au début du paragraphe suivant : « le corps des nobles doit être héritaire », ce qu'il n'avait pas dit auparavant. Maintenant, continuez au quatrième paragraphe à partir de celui-ci.

« La puissance exécutive doit être entre les mains d'un monarque ; parce que cette partie du gouvernement, qui a presque toujours besoin d'une action momentanée, est mieux administrée par un que par plusieurs ; au lieu que ce qui dépend de la puissance législative est souvent mieux ordonné par plusieurs que par un seul. » (299)

Ici à nouveau, rien ne dit que le monarque doive être héritaire. Le monarque pourrait être un président élu, ou, par exemple, des consuls romains. Mais plus loin, c'est de nouveau mis en relief.

Dans le paragraphe précédent, il nomme l'Angleterre lorsqu'il parle de Sidney. Plus haut encore, « Comme, dans un Etat libre... »

« Comme, dans un Etat libre, tout homme qui est censé avoir une âme libre doit être gouverné par lui-même... » (297)

« tout homme qui est censé avoir une âme libre ». Que veut-il dire par cette expression ? Que veut-il dire par une « âme libre » ?

Gouvernée par la raison.

Oui, mais au sens légal ordinaire, *mentis compos*, « être dans son bon sens », pas idiot, pas fou ; rien de plus. Le fait qu'il emploie l'expression forte d'*âme libre* ne signifie pas qu'il fait allusion à la grande question de la liberté ; il ne présuppose pas ici la liberté de la volonté en quelque sens que ce soit, il entend la liberté en un sens physique. Passons maintenant au début de ce chapitre 6 et voyons tout ce que nous pouvons voir. Commençons au commencement.

« Il y a, dans chaque Etat, trois sortes de pouvoirs ; la puissance législative, la puissance exécutive des choses qui dépendent du droit des gens, et la puissance exécutive de celles qui dépendent du droit civil. » (294)

Oui. Est-ce clair ? Quelle est la relation entre ces trois pouvoirs ? Il ne suggère pas simplement que le pouvoir exécutif est soumis au pouvoir législatif, n'est-ce pas ? Regardons la définition de Locke au paragraphe 3 du chapitre 1 du *Deuxième Traité du gouvernement civil* :

« Je tiens le pouvoir politique comme celui qui a le droit de faire des lois jusqu'à infliger la mort et en conséquence toutes les peines moindres en vue de la régulation et de la préservation de la propriété et d'employer la force de la communauté pour l'exécution de ces lois, et pour la défense de la république contre l'invasion étrangère, et tout cela seulement pour le bien public. »

On a donc ici la promulgation de lois, le pouvoir législatif, et l'emploi de la « force de la communauté », l'exécution des lois établies par le pouvoir législatif, et il y a autre chose, la politique étrangère, qui ne peut être réglementée par les lois du pays et dont Montesquieu dit qu'elle est réglée par le droit des gens. Il n'y a donc pas de simple subordination du pouvoir exécutif au pouvoir législatif ; cela est clair. Continuez la lecture.

« Par la première, le prince ou le magistrat fait des lois pour un temps ou pour toujours, et corrige ou abroge celles qui sont faites. Par la seconde, il fait la paix ou la guerre, envoie ou reçoit des ambassades, établit la sûreté, prévient les invasions. Par la troisième, il punit les crimes, ou juge les différends des particuliers. On appellera cette dernière la puissance de juger ; et l'autre, simplement la puissance exécutive de l'Etat. » (294)

Ce qui est ici frappant, c'est la manière dont il commence : « le prince ou le magistrat ». C'est ce prince ou ce magistrat qui accomplit toutes les trois fonctions. Que veut-il dire par là, s'il doit y avoir une séparation des pouvoirs ?

Ici, je pense, se trouve le problème de la séparation des pouvoirs dans le gouvernement d'un seul, le monarque.

Non.

Le veto est un pouvoir législatif négatif.

Chacun des pouvoirs a un cadre de souveraineté.

Oui, cela se rapproche un peu, je pense que l'objection que l'on peut faire à la séparation des pouvoirs est qu'elle met en péril l'unité du gouvernement. Et ce qu'il veut faire clairement entendre par cette expression, c'est qu'il faut préserver l'unité du gouvernement en dépit de la séparation des pouvoirs. C'est, je crois, ce qu'il veut faire. Oui, lisez le paragraphe suivant.

« La liberté politique, dans un citoyen, est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté ; »

« de sa sûreté » oui.

« et, pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel, qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen. »

La fin dont la liberté politique est le moyen, est la sûreté de chacun.

Il me semble, en me fondant sur le premier paragraphe, que ce n'est pas là une séparation des pouvoirs, mais qu'il distingue tout simplement les fonctions du prince, à la manière d'Aristote.

Oui, certainement.

Je ne vois pas ici qu'ils soient autonomes.

C'est parfaitement exact. Le début aurait pu avoir été écrit par Aristote, mais, dès qu'il évoque la sûreté, ce n'est plus le cas, non pas qu'Aristote considérât la sécurité des citoyens comme accessoire, mais ce n'était pas pour lui la considération principale. Nous en arrivons maintenant au quatrième paragraphe à la thèse propre de Montesquieu. Lisons cela.

« Lorsque, dans la même personne ou dans le même corps de magistrature, la puissance législative est réunie à la puissance exécutive, il n'y point de liberté ; parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques, pour les exécuter tyranniquement. »

En d'autres termes, si l'on a des lois tyranniques, mais qu'elles ne sont pas exécutées de manière tyrannique, on a en un sens la liberté. J'ai lu un jour une étude dans la *Harvard Law Review* (1958) sur une controverse entre un Anglais, Hart, un professeur de droit à Oxford et Fuller. Et ils examinent à quel point la situation en Allemagne aurait été différente si les juges avaient été autorisés à juger conformément à la loi nazie, au lieu d'être contraints sous la pression du parti à être encore plus méchants et plus vicieux que la législation nazie. Cela ne veut donc pas dire grand-chose jusqu'ici ; seulement que l'on n'aura pas

d'application tyrannique de lois tyranniques : elles seront appliquées légalement, rien de plus. Il nous faudra voir plus tard s'il y a là autre chose. Allons maintenant un peu plus loin, le sixième paragraphe « tout serait perdu... »

« Tout serait perdu, si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçaient ces trois pouvoirs : celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers. » (295)

Vous voyez, il emploie maintenant une expression plus large pour désigner l'exécutif, « le pouvoir d'exécuter les résolutions publiques ». Cela désigne non seulement les lois, mais également une déclaration de guerre par exemple, qui tomberait dans le domaine de l'exécutif. Mais, il est très difficile de voir comment cela peut être possible si l'on n'a pas trois corps distincts, comme c'est le cas avec un roi héréditaire, une noblesse héréditaire et le peuple dans son ensemble. Comment cela peut-il être possible si tous les trois pouvoirs ont la même source : « le peuple », ce n'est pas encore très clair. Lisez un peu plus loin « Voyez... »

« Voyez quelle peut être la situation d'un citoyen dans ces républiques. Le même corps de magistrature a, comme exécuteur des lois, toute la puissance qu'il s'est donnée comme législateur. Il peut ravager l'Etat par ses volontés générales ; et, comme il a encore la puissance de juger, il peut détruire chaque citoyen par ses volontés particulières. »

Les volontés particulières sont celles qui s'appliquent à tel ou tel individu devant une cour de justice. Qu'est-ce que la volonté générale ? Qu'est-ce que la volonté générale dont il parle ?

Les décisions de faire la guerre etc.

Non, non, plus précisément : les lois ! Et c'est bien sûr le sens premier de la volonté générale chez Rousseau, mais Rousseau y ajoute encore quelque chose. Mais, c'est le point de départ tout simple : la volonté générale est la loi. M. M., vous vouliez dire quelque chose ?

Je voulais demander quelque chose sur la noblesse héréditaire. Bien auparavant, dans le Livre VIII, il avait dit que l'aristocratie se corrompait lorsque la noblesse devenait héréditaire. Ne veut-il pas simplement dire ici et je pense à l'Angleterre que ce qui a empêché cette corruption était la capacité de la noblesse à intégrer constamment de nouveaux membres ?

Non, il ne se soucie pas particulièrement de cela. Ce n'est pas là une description de la constitution britannique, comme il nous le semble avec le recul, ni même de la constitution britannique telle qu'elle était à cette époque. Il prend les choses qui sont liées à la séparation des pouvoirs.

J'essayais de concilier ce passage avec la remarque du livre VIII sur la corruption de la noblesse lorsqu'elle devient héréditaire.

Mais nous voyons ici qu'il faut que le corps des nobles soit héréditaire.

Oui !

Nous ne nous occupons plus d'un gouvernement simple..., mais de cette combinaison des pouvoirs. Bien que, je crois, il ne parle jamais de gouvernement mixte. Tandis que l'expression gouvernement mixte apparaît assez fréquemment dans le *Fédéraliste*. Ainsi, s'il évitait d'utiliser cette expression tout au long de son ouvrage, ce que je ne peux pas dire avec certitude, ce serait certainement d'une façon délibérée. Peut-être pourrons-nous nous en rendre compte à mesure que nous avancerons.

Il parle, peu après, de votre sujet, M. M.

« Je crois bien que la pure aristocratie héréditaire des républiques d'Italie ne répond pas précisément au despotisme de l'Asie. La multitude des magistrats adoucit quelquefois la magistrature ; tous les nobles ne concourent pas toujours aux mêmes desseins ; on y forme divers tribunaux qui se tempèrent. Ainsi, à Venise, le *grand conseil* a la législation ; le *prégady*, l'exécution ; les *quaranties*, le pouvoir de juger. Mais le mal est que ces tribunaux différents sont formés par des magistrats du même corps ; ce qui ne fait guère qu'une même puissance. »

Oui, il faut des corps différents si l'on veut la séparation des pouvoirs. Mais faut-il que ces corps différents, la noblesse, le roi et le peuple, gouvernent tous de manière indépendante ? Lisons le paragraphe suivant.

« La puissance de juger ne doit pas être donnée à un sénat permanent, mais exercée par des personnes tirées du corps du peuple, dans certains temps de l'année, de la manière prescrite par la loi, pour former un tribunal qui ne dure qu'autant que la nécessité le requiert. » (295-96)

En d'autres termes, il croit que le pouvoir judiciaire en Angleterre se trouve dans les jurys, et il néglige entièrement les juges. Le pouvoir judiciaire est exercé « par des personnes tirées du corps du peuple ». Cela signifie-t-il qu'il faut que le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif ne soient pas exercés par des personnes issues du corps du peuple ? C'est une question. Il parle plus loin de l'importance de l'*habeas corpus*, ainsi que de sa suspension. Nous pourrions lire cela. Il avait montré à quel point l'*habeas corpus* était important, et il apporte ici une réserve.

« Mais, si la puissance législative se croyait en danger par quelque conjuration secrète contre l'Etat, ou quelque intelligence avec les ennemis du dehors, elle pourrait, pour un temps court et limité, permettre à la puissance exécutive de faire

arrêter les citoyens suspects, qui ne perdraient leur liberté pour un temps, que pour la conserver pour toujours.

Et c'est le seul moyen conforme à la raison, de suppléer à la tyrannique magistrature des *éphores*, et aux *inquisiteurs d'Etat* de Venise, qui sont aussi despotiques. » (296-97)

Il n'évoque la raison explicitement qu'ici et à la fin du chapitre. Mais la pensée directrice est que tout cela, la séparation des pouvoirs et la manière dont ils sont séparés, est conforme à la raison. C'est là la loi publique rationnelle, et non pas simplement la loi publique britannique. Il se trouve seulement que la loi publique britannique se rapproche plus que tout autre de la loi publique rationnelle. Bien. Je pense qu'il faut nous arrêter là.

Dixième leçon, le 3 février 1966.

Distribution et séparation des pouvoirs ; Liberté de la constitution et liberté du citoyen

Vous semblez penser que Montesquieu a préféré la constitution anglaise à la constitution romaine. Est-ce exact ?

Je pense, oui.

Et qu'il y a donc une certaine critique de Rome.

Oui, ainsi que des grecs.

Comment expliquez-vous cette préférence ? Cela ne m'a pas semblé tout à fait clair. Vous avez fait référence à un moment au fait que c'est là une conséquence de la critique souterraine que fait Montesquieu de la philosophie politique classique — du souci du meilleur régime, au sens classique —, mais vous avez abandonné cela ensuite, n'est-ce pas ?

Oui, parce que ce n'était pas absolument clair pour moi.

Si vous l'avez abandonné, quelle autre option avez-vous prise, si vous en avez prise une ?

Le problème, je pense, M. Strauss, est qu'il semble réunir la philosophie et la pratique.

Oui, mais n'est-ce pas ce que doit faire n'importe quel philosophe politique ?

Mais je pense que sa critique de Rome fut très précisément qu'elle se fondait sur un principe qui conduit à l'esclavage et à la domination et finalement à la corruption de l'ensemble du régime.

Quelle est la particularité de la constitution anglaise telle que Montesquieu la présente ? Quelle est la formule qui permet de recommander la constitution britannique comme un chef-d'œuvre de constitution, comme *le* chef-d'œuvre ?

Je pense que c'est parce que sa fin est la liberté plutôt que...

Oui, mais plus précisément. Quel mécanisme produit cela ?

La séparation des pouvoirs.

La séparation des pouvoirs. Et qu'en est-il de la séparation des pouvoirs à Rome ?

Ils étaient séparés dans une large mesure, mais à la fin, je pense que cette séparation a disparu lorsque le pouvoir exécutif a obtenu le pouvoir judiciaire.

Quand évoque-t-il la séparation des pouvoirs dans l'examen de Rome ?

Il ne l'évoque pas du tout.

Ho ho ! Cela en dit long. Ainsi, il n'y a pas apparemment à Rome le bon genre de séparation des pouvoirs, et c'est la raison pour laquelle il préfère la constitution anglaise. Mais néanmoins, pourquoi procède-t-il de cette manière contournée ? Après tout, personne n'était obligé d'admirer Rome au 18^e siècle ? En un sens, Montesquieu était obligé d'admirer la France, la monarchie française, mais pas Rome. Pourquoi le fait-il ? Nous avons examiné cette question auparavant. Oui ?

Il ne parle pas de séparation des pouvoirs pour Rome, mais il parle d'un homme qui a réuni les trois pouvoirs.

Nous en viendrons aux détails par la suite, je n'avais pas conscience de ce problème lorsque j'ai commencé à étudier à nouveau cette partie, mais rétrospectivement, j'ai eu le sentiment d'y avoir vu la séparation des pouvoirs. Mais je n'ai pas vérifié.

Il y a un passage, je crois, où il parle des gens qui ont maquillé la constitution afin de rétablir la liberté. Et il semble le résultat en a été un renversement de l'équilibre.

Oui, mais la liberté est un mot qui, comme le chapitre 2 nous l'a appris, peut signifier tellement de choses, comme le droit de porter la barbe — la conception beatnik serait un peu celle-là. Cependant, il faudrait se pencher là-dessus et faire une liste de l'apparition de mots tels que « vertu » et « liberté ». Montesquieu écrit très subtilement, comme nous le savons.

Un mot de plus sur l'exposé, que j'ai trouvé excellent. Vous commencez de la manière suivante, au livre XI, spécialement le chapitre 6 « il nous faut procéder comme Montesquieu le voudrait du plus général au plus particulier ». Vous vous référez ici à ce qu'il dit dans la préface. C'est tout à fait vrai, mais comment le faire ? Quel est ce « plus général » qui doit être notre point de départ ? Ou, à l'inverse, partons de la séparation des pouvoirs et élevons-nous de la séparation des pouvoirs à son principe, à sa raison. Quelle est cette raison ? En vue de quoi voulons-nous la séparation des pouvoirs ?

La sécurité.

La sécurité, oui, mais nous pouvons peut-être nous élever un peu.

La liberté.

Non, non, c'est trop vague — vous savez, les neuf sens du mot liberté. Nous savons quelque chose de plus précis, qu'est-ce que c'est ?

Le bonheur.

Oh non ! Qu'est-ce qu'il y a derrière la sécurité ?

La conservation de soi ?

La conservation de soi ! Bien sûr ! Je crois que j'ai oublié de mentionner cela la dernière fois.

Il me semble que vous parlez ici du nombre 13. Vous dites : « Le treizième était un impôt en Angleterre médiévale ; par suite, la superstition en est dérivée. » Ce n'est pas vrai ; cette superstition est bien plus ancienne, elle remonte à l'antiquité classique. Et je le sais sans aucun doute par mes propres études, mais il y a eu un érudit qui a écrit un livre en allemand (il donne le titre allemand) dont j'ai appris qu'à l'origine le nombre 13 était un signe de chance, mais qu'il est devenu aussi un signe de malchance. Ainsi, 13 étant à la fois signe de chance et de malchance, peut être utilisé comme un symbole de la chance, de la *fortuna*. Je mentionne cela seulement en passant. Ce n'est donc pas réellement important dans le cadre de votre commentaire.

Il traite des débuts ou des passions subordonnées dominantes...

Je voulais dire « et » subordonnées.

Je vois, mais même cela, je ne le comprends pas très bien.

Il y a des passions subordonnées comme principes de ...

Je vois, si on les mesure à la conservation de soi.

Oui, et, par exemple, dans une république, il y aurait une passion pour l'égalité.

Mais je ne crois pas que « subordonnée » soit le mot le plus approprié.

Mais Montesquieu l'emploie. Je n'ai pas noté le passage.

Je vois. Vous soulignez seulement, très justement, le caractère de transition des Livres IX et X. C'est parfaitement vrai. « Les Livres II à VIII se rapportent spécialement à la science politique antique, mais constituent une modification,

ou une amélioration, de la méthode ancienne de traiter les différents régimes. » Oui, cela s'accorde aussi avec ce que j'ai dit.

II. Le texte, Livre XI, à partir du chapitre 12

Maintenant, passons immédiatement à notre programme d'aujourd'hui. Le chapitre 12 conclut l'examen des monarchies qui a commencé au chapitre 7. Prenons au cinquième paragraphe.

« La constitution était monarchique, aristocratique et populaire... » (309)

Bien sûr, il veut dire qu'il s'agissait d'un régime mixte. Et nous avons compris la dernière fois que le régime mixte n'avait rien à voir avec la séparation des pouvoirs. Si vous observez le titre de ce chapitre : « *Du gouvernement des rois de Rome, et comment les trois pouvoirs y furent distribués* », il ne dit pas « séparés ». C'est déjà là une indication du fait que l'on ne voit guère la séparation des pouvoirs dans le gouvernement de Rome. Mais c'était alors une monarchie, et nous savons déjà par l'exemple de l'Angleterre que la séparation des pouvoirs est possible en monarchie. Notre interrogation porte sur la possibilité de la séparation des pouvoirs dans une république, et par conséquent, nous nous demandons ce qui s'est passé à Rome après l'expulsion des rois, un sujet examiné dans le chapitre 13. Maintenant, nous pouvons dire, et nous le savons indépendamment de Montesquieu, que si l'on veut que la séparation des pouvoirs soit possible dans les républiques, il n'est pas besoin que les différents pouvoirs gouvernent chacun de manière autonome, que le roi, les lords et le peuple gouvernent chacun de manière autonome. Tous les pouvoirs peuvent avoir leur origine dans le peuple ; c'est la thèse développée dans le *Fédéraliste* sur la séparation des pouvoirs. Nous ne pouvons pas nous empêcher d'y penser.

Lisons le premier paragraphe du chapitre 13.

« On ne peut jamais quitter les Romains : c'est ainsi qu'encore aujourd'hui, dans leur capitale, on laisse les nouveaux palais pour aller chercher des ruines ; c'est ainsi que l'œil qui s'est reposé sur l'émail des prairies, aime à voir les rochers et les montagnes. » (310)

En d'autres termes, il rappelle ici à nouveau son propos antérieur : la grandeur des Anciens et la petitesse des Modernes, il ne nous est pas permis d'oublier cela. Maintenant, le paragraphe suivant.

« les familles patriciennes avaient eu, de tout temps, de grandes prérogatives. Ces distinctions, grandes sous les rois, devinrent bien plus importantes après leur expulsion. Cela causa la jalouse des plébéiens, qui voulurent les abaisser. Les contestations frappaient sur la constitution, sans affaiblir le gouvernement : car, pourvu que les magistratures conservassent leur autorité, il était assez indifférent de quelle famille étaient les magistrats.

« Une monarchie élective, comme était Rome, suppose nécessairement un corps aristocratique puissant qui la soutienne ; sans quoi, elle se change d'abord en tyrannie ou en Etat populaire. Mais un Etat populaire n'a pas besoin de cette distinction de familles, pour se maintenir. » (310-11)

La distinction des familles implique assurément une noblesse héréditaire. Ainsi, dans un Etat populaire, il n'est pas besoin d'avoir des patriciens au sens strict du terme ; et, comme on sait, il peut néanmoins y avoir une séparation des pouvoirs. Un peu plus loin, dans l'avant-dernier paragraphe, il dit : « Rome, après l'expulsion des rois, devait être une démocratie. [...] La situation des choses demandait donc que Rome fût une démocratie ; et cependant elle ne l'était pas. » Qu'est-ce que Rome est devenue, au lieu d'une démocratie ? Quelle fut la situation après l'expulsion des rois, ce qui sautait aux yeux partout ? Rome n'était pas une démocratie autour de 400 avant J.C. Qu'est-ce qu'elle était ?

Une aristocratie.

Pas tout à fait, le peuple avait un certain pouvoir. Mais qu'est-ce qu'elle était ? Quelle était la situation ?

Une guerre civile latente.

Oui, assurément, un conflit permanent entre les plébéiens et les patriciens. Or la question est... lisons peut-être le dernier paragraphe du chapitre 13.

« Souvent les Etats fleurissent plus dans le passage insensible d'une constitution à une autre, qu'ils ne le faisaient dans l'une ou l'autre de ces constitutions. C'est pour lors que tous les ressorts du gouvernement sont tendus ; que tous les citoyens ont des prétentions ; qu'on s'attaque, ou qu'on se caresse ; et qu'il y a une noble émulation entre ceux qui défendent la constitution qui décline, et ceux qui mettent en avant celle qui prévaut. »

Je vous lis le titre du chapitre 4 du livre I des *Discorsi* de Machiavel : « la désunion de la plèbe et du sénat romain a rendu cette république libre et puissante ». C'est ce qui est souligné ici dans l'ensemble de l'argumentation. Le conflit des plébéiens et des patriciens a conduit à la liberté. Le peuple ne pouvait être opprimé, et il ne pouvait pas non plus opprimer les patriciens ; l'un et les autres étaient libres à leur manière. Mais c'était un combat, et comme l'a dit M. R., une guerre civile. Or c'est là bien entendu un état d'insécurité. Nous avons donc cette situation intéressante : la liberté est là au sens des Romains, ou, si vous préférez, au sens machiavélien, mais *sans la sécurité*. A l'inverse, vous pouvez avoir la sécurité, sans avoir la liberté au sens anglais : il n'est plus possible d'assassiner les malheureux princes dans la Tour, à moins que le Syndicat du Crime ne crée une branche à Londres, le Prince Charles est donc en sécurité. Êtes-vous d'accord avec cela ?

Allons maintenant au chapitre 14 et lisez d'abord le titre.

« Comment la distribution des trois pouvoirs commença à changer, après l'expulsion des rois. »

Lisez le premier paragraphe. Vous voyez, la « distribution ».

« Quatre choses choquaient principalement la liberté de Rome. Les patriciens obtenaient seuls tous les emplois sacrés, politiques, civils et militaires ; on avait attaché au consulat un pouvoir exorbitant ; on faisait des outrages au peuple ; enfin, on ne lui laissait presque aucune influence dans les suffrages. Ce furent ces quatre abus que le peuple corrigea. » (312)

« le peuple », rien ici sur la séparation des pouvoirs, mais le point de vue est bien sûr démocratique : ces « abus que le peuple corrigea ». Oui ?

Je ne suis pas sûr qu'il n'emploie pas le mot de « distribution » pour désigner la « séparation ». Je pense au deuxième paragraphe du chapitre 1 du livre XII.

La distribution désigne la manière dont le gâteau est découpé, la séparation consiste à placer un pouvoir pour contrôler l'autre.

Mais il dit que la liberté politique dans la constitution vient de la distribution...

D'une *certaine* distribution des trois pouvoirs, il y a une nuance.

Fait-il référence à l'Angleterre ?

Non, non, cela se retrouve également en France, « par une certaine distribution des trois pouvoirs » (327), et cette certaine distribution est la séparation.

C'est la séparation ?

Oui. Nous ne connaissons pas le nombre de fois où le mot « séparation » ou l'expression « pouvoirs séparés » reviennent dans *L'Esprit des Lois*. Ce serait utile de le savoir. Mais nous pouvons dire en toute sécurité qu'il parle de la séparation des pouvoirs dans le chapitre 5 et, à ma connaissance, il n'en parle pas ici.

Mais si les deux consuls, l'un le plébéien, et l'autre le patricien, se souciaient principalement de se contrôler l'un l'autre, ne serait-ce pas dans l'esprit de la séparation des pouvoirs ?

Non !

Mais ce qui s'est passé, c'est que chacun a levé une armée et a conquis une partie de l'Italie, non ?

S'il vous plaît, remettons ce point à plus tard. C'est exactement le point nodal, mais nous allons très vite y venir. Passons au chapitre 15. Il concerne les Décemvirs. Lisez le début.

« *Comment, dans l'état florissant de la république, Rome perdit tout à coup sa liberté.*

« Dans le feu des disputes entre les patriciens et les plébéiens, ceux-ci demandèrent que l'on donnât des lois fixes, afin que les jugements ne fussent plus l'effet d'une volonté capricieuse, ou d'un pouvoir arbitraire. » (314)

Ainsi, l'on pourrait dire que le peuple, le *demos*, exigea une séparation du pouvoir législatif et du pouvoir judiciaire. Mais il est intéressant que Montesquieu n'emploie pas le mot de séparation ; il a seulement dit que les plébéiens voulaient des lois fixes, et que ces lois devaient être écrites. Or, dans ce premier paragraphe, lorsqu'il décrit les *décemvirs*, il dit :

« Dix hommes, dans la république eurent seuls toute la puissance législative, toute la puissance exécutive, toute la puissance des jugements. »

C'était par conséquent carrément un despotisme. « Personne, homme ou groupe d'hommes, ne saurait avoir tous les pouvoirs dans l'Etat. » Nous savons cela, et le décemvirat y contrevient clairement. « Si chacun des trois pouvoirs est divisé entre deux ou plusieurs hommes ou corps différents, on a une séparation des pouvoirs. » C'est très intéressant, voyons si je puis vous l'expliquer. La séparation des pouvoirs signifie à strictement parler que chacun des pouvoirs est donné entièrement à un corps différent : le pouvoir exécutif est donné au roi, le pouvoir judiciaire, selon Montesquieu dans cette citation, est donné aux jurys (il oublie les juges) et le pouvoir législatif est donné, fondamentalement, au parlement (le roi n'a qu'un pouvoir de veto et cela n'est pas décisif). Pour le répéter : la séparation des pouvoirs signifie que chacun des pouvoirs est donné entièrement à un corps différent. Lorsqu'il parle de Rome, Montesquieu dit ici que chacun des trois pouvoirs est divisé entre deux ou plusieurs corps. Le pouvoir législatif n'est pas entre les mains d'un seul, mais du peuple ; le pouvoir exécutif n'est pas entre les mains d'un seul, car il est exercé par les consuls ; et le pouvoir judiciaire n'est pas entre les mains d'un seul, mais donné aux tribunaux populaires ou à autre chose.

Dans le cas le plus simple, que se passe-t-il à Rome ? Il y a les deux corps, les patriciens et les plébéiens, et la solution idéale serait que les uns et les autres soient représentés dans chacun des trois pouvoirs : dans l'exécutif, que vous ayez un consul patricien et un consul plébéien ; dans le législatif, que vous ayez des assemblées dans lesquels puissent voter à la fois les patriciens et les plébéiens ; et de même pour le pouvoir judiciaire. C'est, je crois, ce qu'il essaie de montrer tout au long de son examen de Rome. Tant que les patriciens et les plébéiens avaient chacun une part de pouvoir, Rome était libre. Lorsque la

plèbe seule régna, à l'étape plus avancée de la désintégration, alors le césarisme n'était pas loin. C'est ainsi, je crois, que je l'ai compris.

J'allais justement observer qu'ici le mot précis semble être « équilibrer » et dans le chapitre 18, il examine ce point précis. Tant que les pouvoirs étaient équilibrés et que cette répartition exista...

Le point décisif est que la distribution des trois pouvoirs entre ces deux classes n'est pas la séparation des pouvoirs. Et, si cette interprétation est juste, alors Montesquieu dit entre les lignes qu'il n'y avait pas de séparation des pouvoirs à Rome. Cela ne nous surprendrait pas parce que, comme l'a dit Polybe, Rome recherchait la grandeur, et non pas la liberté politique. Maintenant, passons d'abord au paragraphe suivant du chapitre 15.

« Mais quel était ce système de tyrannie, produit par des gens qui n'avaient obtenu le pouvoir politique et militaire que par la connaissance des affaires civiles ; et qui, dans les circonstances de ces temps-là, avaient besoin au-dedans de la lâcheté des citoyens, pour qu'ils se laissassent gouverner, et de leur courage au-dehors, pour les défendre ? » (314)

Ils « avaient besoin au-dedans de la lâcheté des citoyens afin qu'ils se laissassent gouverner » et du courage des citoyens pour les défendre contre les ennemis extérieurs. Cela rappelle Machiavel. Ce dernier conçoit la liberté de Rome de la manière suivante : il y a différentes manières d'avoir une république — et il parle d'Athènes, de Sparte, mais le cas de Rome est le plus intéressant —, et comment se fait-il que Rome ait été si longtemps un Etat libre ? C'est la question que Machiavel tente de résoudre dans ses *Discorsi*. Et sa réponse est qu'à Rome, il y avait une plèbe *virile*, ce qui n'était pas le cas de Sparte. Et pourquoi la plèbe était-elle si virile et pourquoi l'ensemble du système a-t-il marché ? A cause de la coopération des patriciens, ces hommes judicieux dotés d'une vision politique à long terme, et de la plèbe. Et pourquoi la plèbe y était-elle prête ? Parce que les patriciens romains étaient tellement intelligents qu'ils donnaient aux plébéiens une part du butin. Ils conquéraient d'autres cités et d'autres nations, et la plèbe obtenait ainsi de nouvelles terres. Tel fut le secret de la conquête romaine et en même temps de sa liberté. Machiavel le savait et il l'approuvait.

Vous avez évoqué le fait que dans le chapitre 5, Montesquieu dit que l'objet de Rome était l'agrandissement et que Polybe dit également que le principe de Rome était l'agrandissement, tandis que celui de Sparte était la défense. Il ne faut jamais prendre ces choses trop au pied de la lettre, parce que ces écrivains font ces affirmations dans un but particulier. Par exemple, Sparte avait une attitude défensive, c'est clair pour l'époque de la guerre du Péloponnèse, mais pourquoi ? Polybe ne pouvait ignorer que Sparte avait atteint son agrandissement quelques siècles plus tôt. Sparte était un pouvoir « saturé », et comme un serpent, elle était allongée dans l'herbe et ne voulait pas

qu'on la dérangeât. Cela ne veut pas dire que Sparte fût plus morale que Rome ; c'était seulement une question de moment. Comme l'a dit Winston Churchill au sujet de la tentative italienne de s'emparer de l'Ethiopie en 1936, avec son langage inimitable : « cela n'a rien de nouveau. » D'autres pays, peut-être pensait-il même à l'Angleterre, avaient fait de même auparavant. Mais au 20^e siècle, on ne considérait plus cela comme « normal », et Mussolini fut victime de ce préjugé du 20^e siècle. On peut dire quelque chose de semblable pour Sparte. Nous pourrions lire maintenant le dernier paragraphe.

« Le peuple romain, plus qu'un autre, s'émouvait par les spectacles. Celui du corps sanglant de Lucrèce fit finir la royauté. Le débiteur, qui parut sur la place couvert de plaies, fit changer la forme de la république. La vue de Virginie fit chasser les Décemvirs. Pour faire condamner Manlius, il fallut ôter au peuple la vue du Capitole. La robe sanglante de César remit Rome dans la servitude. » (315)

Cela semble lié à l'importance des spectacles à Rome. Les symboles, comme on dit aujourd'hui, ont joué leur rôle. Mais, pendant que vous faisiez votre exposé, une explication possible m'est venue. Machiavel dit cela très vite dans les *Discorsi* en poursuivant un double but : 1/ critiquer le monde moderne en le mesurant à la république romaine, et 2/ montrer en même temps que Rome est néanmoins au fond à l'origine du monde moderne par l'intermédiaire de l'église chrétienne. Ce double but, je pense, traverse l'ensemble des *Discorsi*. Par conséquent, il trouve dans l'histoire romaine toutes sortes d'événements analogues à ce que l'on trouve dans le christianisme, et aussi dans l'Ancien Testament. Par exemple, l'histoire du géant Gaul, qui fut tué par un petit romain, rappelle l'histoire de David et Goliath. Et bien d'autres. Or, l'histoire de Manlius Capitolinus, qui apparaît ici, est intéressante. C'était un chef du peuple ; un patricien, mais un chef du peuple. Et il fut jeté du haut du Capitole. Mais lorsqu'on lit cela dans Tite-Live, on voit que le peuple était bien sûr très attristé de l'exécution de son chef ; mais Tite-Live dit ensuite, et lorsque je l'ai lu pour la première fois, je n'en ai pas cru mes yeux, il parle du *sanguine*, le mot latin signifiant le sang, à côté du mot *servatoris*, du libérateur, qui est presque le même que *saluatoris*, du sauveur. Machiavel compose un personnage mêlant des traits de Moïse et de Jésus en combinant plusieurs éléments romains qui n'ont en eux-mêmes rien à voir avec la Bible, mais en les rassemblant ainsi, il donne cette impression¹⁰. Et si vous lisez ce paragraphe de ce point de vue, je crois que vous pouvez y reconnaître quelque chose de ça. Mais cela seulement en passant.

Passons maintenant au chapitre 16. Vous voyez à quel point il parle peu de la séparation des pouvoirs en ce qu'il traite chacun des pouvoirs dans des chapitres séparés : le pouvoir législatif dans le chapitre 16, le pouvoir exécutif dans le chapitre 17, et le pouvoir judiciaire dans le chapitre 18. Il n'y a pas de chapitre sur la séparation des pouvoirs à Rome, il y a un chapitre sur

¹⁰ Machiavel traite de Manlius Capitolinus dans les chapitres suivants des *Discorsi* : I, 8 ; I, 24 ; I, 48 ; III, 1 ; III, 8.

chacun des trois pouvoirs. Dans le chapitre 16, seulement quelques points. Lisez le deuxième paragraphe.

« Il y aurait peu de mal, si les plébéiens s'étaient contentés de priver les patriciens de leurs prérogatives, et s'ils ne les avaient pas offensés dans leur qualité même de citoyens. Lorsque le peuple était assemblé par curies ou par centuries, il était composé de sénateurs, de patriciens et de plébéiens. Dans les disputes, les plébéiens gagnaient ce point, que seuls, sans les patriciens et sans le sénat, ils pourraient faire des lois qu'on appela plébiscites ; et les comices où on les fit s'appelèrent comices par tribus. Ainsi il y eut des cas où les patriciens n'eurent point de part à la puissance législative d'un autre corps de l'Etat. Ce... » (315)

Ce fut donc une assemblée plébéienne, une assemblée composée uniquement de plébéiens.

« Ce fut un délit de liberté. Le peuple, pour établir la démocratie, choqua les principes mêmes de la démocratie. Il semblait qu'une puissance aussi exorbitante aurait dû anéantir l'autorité du sénat : mais Rome avait des institutions admirables. Elle en avait deux surtout ; par l'une, la puissance législative du peuple était réglée ; par l'autre, elle était bornée. »

Oui, *bornée*. Le premier point est encore la discorde entre les patriciens et les plébéiens : Montesquieu n'avait rien dit d'une discorde entre les nobles et les communes en Angleterre. Le pouvoir législatif n'était pas entièrement entre les mains du peuple et le sénat en détenait une partie : cela n'a rien à voir avec la séparation des pouvoirs. La séparation des pouvoirs signifierait que si le peuple contrôle le législatif, il ne faut pas que le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire soient entre les mains du peuple, or... Et puis, cette phrase : « Le peuple, pour établir la démocratie, choqua les principes mêmes de la démocratie. » Comment le peuple a-t-il fait ? Quelle est la cause de cette accusation ?

Le peuple a pris part à plus d'une fonction. Les mêmes personnes participaient à plus d'une fonction.

Non, ce n'est pas ce qu'il veut dire.

La démocratie exigerait que tout le monde participe et lorsqu'ils mirent les patriciens hors-la-loi...

Oui, au moins, le peuple a exclu les patriciens de ce genre particulier d'assemblée législative. C'est donc très intéressant. La démocratie doit nécessairement accorder aux riches le droit de vote. Une oligarchie, c'est-à-dire un régime dans lequel gouvernent les riches, refuserait par définition le droit de vote aux pauvres. Pourquoi donc une démocratie, lorsqu'elle arrive au pouvoir,

ne fait-elle pas ce que les communistes appellent une vraie démocratie, à savoir priver les riches du droit de vote et de quelques autres ?

Parce qu'elle fonde sa légitimité sur les droits des hommes en tant qu'hommes libres, et que les riches sont également des hommes libres.

C'est vrai. Mais pourquoi ne dit-on pas que la démocratie est le gouvernement des pauvres ? Pauvre ne veut pas dire misérable, les pauvres sont ceux qui doivent travailler pour gagner leur vie. Ainsi, en ce sens, chacun de nous est pauvre ; je ne connais personne parmi vous, mais c'est vraisemblable.

Cela revient-il encore à la conservation de soi ? et la démocratie serait la sécurité, le fait de pouvoir garder ce que l'on a ?

Non, parce qu'on le faisait dès l'antiquité, dès les temps classique. Pourquoi ne disait-on pas que la démocratie est le gouvernement des pauvres ? Et tant pis pour les riches !

La pauvreté est un peu honteuse...

C'est ça : il n'y a pas là de quoi se vanter. Telle était, du moins, l'opinion antérieure : on ne fonde pas sa prétention au gouvernement sur un défaut, mais sur une excellence. Être un homme libre est une excellence, parce que si l'on n'est pas libre, on est esclave. Aujourd'hui, on pense souvent, non sans raison, que les pauvres, les non privilégiés, les défavorisés, ont besoin de protection contre les privilégiés, et que le vote est la condition pour garantir cette protection. Mais, ce n'est pas du tout le cas ici. Passons maintenant au chapitre suivant, le chapitre 17, lisez les deux premières phrases.

« Si le peuple fut jaloux de sa puissance législative, il le fut moins de sa puissance exécutive. Il la laissa presque tout entière au sénat et aux consuls... » (316)

Gardons cela à l'esprit, le pouvoir exécutif était presque entièrement aux mains du sénat et des consuls, et dans cette mesure il y avait une séparation des pouvoirs : si le peuple avait le pouvoir législatif, et le sénat et les consuls le pouvoir exécutif, il y avait bien une séparation des pouvoirs. Passons maintenant aux deux paragraphes suivants.

« Rome, dont la passion était de commander, dont l'ambition était de tout soumettre, qui avait toujours usurpé, qui usurpait encore, avait continuellement de grandes affaires ; ses ennemis conjuraient contre elle, ou elle conjurait contre ses ennemis.

« Obligée de se conduire, d'un côté, avec un courage héroïque, et de l'autre avec une sagesse consommée, l'état des choses demandait que le sénat eût la direction des affaires. Le peuple disputait au sénat toutes les branches de la puissance

législative, parce qu'il était jaloux de sa liberté ; il ne lui disputait point les branches de la puissance exécutive, parce qu'il était jaloux de sa gloire. » (316)

Nous voyons ici qu'il y avait donc bien une certaine séparation des pouvoirs à Rome, si nous pouvons nous fier à Montesquieu. Le législatif était entre les mains du peuple, l'exécutif entre les mains du sénat et des consuls. Mais quel était le motif de cette séparation des pouvoirs ? Il n'avait rien à voir avec la sécurité, cette préoccupation bien bourgeoise, mais avec la gloire. Et l'on peut également dire que les plébéiens voulaient devenir riches aux dépens d'autres peuples : leur prendre leurs terres, leur bétail etc. C'est totalement dans l'esprit de Machiavel. Montesquieu n'est pas un machiavélien, mais il voit certaines choses que Machiavel avait vues comme lui. Entre parenthèses, sur la relation avec Machiavel, il y a une différence entre Machiavel et Montesquieu, qu'un écrivain français du 19^e siècle, Henri Joly, a formulé très énergiquement dans ses *Dialogues aux enfers entre Montesquieu et Machiavel*. Cet ouvrage est un livre politique écrit contre Napoléon III, dans lequel le gentil Montesquieu dit que lorsqu'on a une république, elle ne peut jamais être détruite, et Machiavel lui prouve que si l'on est assez habile, elle peut l'être. Et il décrit alors les moyens qu'a utilisés Napoléon III pour devenir empereur des Français. Entre parenthèses, ce livre a été la base de la fabrication des *Protocoles des Sages de Sion* : avec quelques modifications mineures, les conseils diaboliques de Machiavel furent attribués aux Juifs par un Russe qui en tiré les *Protocoles*. Il y a un élément de vérité dans l'opinion selon laquelle Machiavel est un méchant et Montesquieu un gentil. Cela ne saurait suffire, mais Montesquieu est plus favorable à la liberté que Machiavel, on peut le dire en toute sécurité. Bien. Où en étions-nous ? Lisons le dernier paragraphe. « Dans les premiers temps... »

« Dans les premiers temps, lorsque le peuple prenait quelque part aux affaires de la guerre et de la paix, il exerçait plutôt sa puissance législative que sa puissance exécutive. Il ne faisait guère que confirmer ce que les rois, et, après eux, les consuls ou le sénat avaient fait. Bien loin que le peuple fût l'arbitre de la guerre, nous voyons que les consuls ou le sénat la faisaient souvent malgré l'opposition de ses tribuns. Ainsi il créa lui-même les tribuns des légions, que les généraux avaient nommés jusqu'alors : et, quelque temps avant la première guerre punique, il régla qu'il aurait seul le droit de déclarer la guerre. » (317)

En d'autres termes, il n'y a là aucune séparation du pouvoir exécutif et du pouvoir législatif, parce que le pouvoir de déclarer la guerre fait partie du pouvoir exécutif.

Venons-en maintenant au chapitre 18, le plus long du Livre XI, sur le pouvoir judiciaire. Lisez le premier paragraphe.

« La puissance de juger fut donnée au peuple, au sénat, aux magistrats, à de certains juges. Il faut voir comment elle fut distribuée... » (318)

Vous voyez, il y a maintenant la distribution du pouvoir judiciaire, qui est très différente de la séparation du pouvoir judiciaire des deux autres pouvoirs, le législatif et l'exécutif. Cela ne fait que confirmer que la distribution n'est pas la séparation. Le troisième paragraphe.

« Chaque année, le préteur formait une liste ou tableau de ceux qu'il choisissait pour faire la fonction de juges pendant l'année de sa magistrature. On en prenait le nombre suffisant pour chaque affaire. Cela se pratique à peu près de même en Angleterre. Et ce qui était très favorable à la liberté, c'est que le préteur prenait les juges du consentement des parties. Le grand nombre de récusations que l'on peut faire aujourd'hui en Angleterre, revient à peu près à cet usage. » (318-19)

Oui, c'est là l'unique référence à l'Angleterre dans l'ensemble de cette partie. En d'autres termes, il n'y a qu'une toute petite chose qui soit identique en Angleterre et à Rome : dans le corps judiciaire, les Romains ont quelque chose qui ressemble au système des jurys anglais. Il n'avait parlé d'aucune ressemblance dans le pouvoir législatif et dans le pouvoir exécutif, ni dans leur séparation. Sautons maintenant quelques paragraphes et lisons le huitième paragraphe, où il parle de Coriolan.

« Bientôt on mit en question si les plébéiens pourraient juger un patricien : cela fut le sujet d'une dispute, que l'affaire de Coriolan fit naître, et qui finit avec cette affaire. Coriolan, accusé par les tribuns devant le peuple, soutenait, contre l'esprit de la loi Valérienne, qu'étant patricien, il ne pouvait être jugé que par les consuls : les plébéiens, contre l'esprit de la même loi, prétendirent qu'il ne devait être jugé que par eux seuls ; et ils le jugèrent. » (319-20)

Voilà donc un conflit clair. Et que se passa-t-il après Coriolan ?

« La loi des douze tables modifia ceci. Elle ordonna qu'on ne pourrait décider de la vie d'un citoyen, que dans les grands *états* du peuple. »

Le paragraphe suivant.

« Cette disposition de la loi des douze tables fut très sage. Elle forma une conciliation admirable entre le corps des plébéiens et le sénat. Car, comme la compétence des uns et des autres dépendit de la grandeur de la peine, et de la nature du crime, il fallut qu'ils se concertassent ensemble. »

C'est, en d'autres termes, une coopération des patriciens et des plébéiens ; c'est ainsi que les Romains résolurent le problème du pouvoir judiciaire. Cela a peut-être été « admirable », mais cela n'a rien à voir avec la séparation des pouvoirs. Plus loin, dans le paragraphe suivant, à peu près au milieu, le peuple lui-même jugea les crimes publics, c'est-à-dire les crimes contre l'Etat comme la haute trahison, ce qui signifie que le peuple avait, si nous en croyons Montesquieu, le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire. Mais une précision est apportée dans le paragraphe qui suit.

« Il est bon de faire remarquer ici la part que prenait le sénat dans la nomination du questeur, afin que l'on voie comment les puissances étaient, à cet égard, balancées. »

Il ne dit pas : « les deux pouvoirs », mais « comment les puissances étaient à cet égard, balancées », à savoir le pouvoir des patriciens et celui des plébéiens, et non le pouvoir judiciaire et le pouvoir législatif. Sautons maintenant trois paragraphes.

« Il faut remarquer que les trois pouvoirs peuvent être bien distribués par rapport à la liberté de la constitution, quoiqu'ils ne le soient pas si bien dans le rapport avec la liberté du citoyen. A Rome,... » (321)

Il avait dit auparavant, je l'ai à peine relevé, que les juges à vie sont un danger pour la liberté, mais il ne parle que des jurys et non des juges ; le système anglais n'avait pas de tels juges à vie. Et Rome est, à cet égard, comme l'Angleterre. Deux paragraphes plus haut. Oui, lisez cela.

« A Carthage, le sénat des cent était composé de juges qui étaient pour la vie. Mais, à Rome, les préteurs étaient annuels ; et les juges n'étaient pas même pour un an, puisqu'on les prenait pour chaque affaire. » (321)

En d'autres termes, il se passe pour chaque juge ce que l'on a pour les jurys.

« On a vu, dans le chapitre 6 de ce livre, combien, dans de certains gouvernements, cette disposition était favorable à la liberté. »

« dans de certains gouvernements », oui, bien. Donc, pas de juges à vie. C'est encore une vague référence à l'Angleterre, bien que le voile qui la cache n'est pas particulièrement épais, car chacun sait de quoi il parle depuis le chapitre sur l'Angleterre. Mais néanmoins, il n'est pas sans intérêt qu'il joue ce jeu. Il veut nous rappeler qu'il y a quelque chose derrière. Maintenant, passons au paragraphe après le suivant.

« Il faut remarquer que les trois pouvoirs peuvent être bien distribués par rapport à la liberté de la constitution, quoiqu'ils ne le soient pas si bien dans le rapport avec la liberté du citoyen. »

Oui, c'est là, je crois, la remarque qui se rapproche le plus de la séparation des pouvoirs dans l'ensemble de cette partie du livre XI. Et il ne dit pas « séparés », mais « distribués ». Mais au moins, il parle des trois pouvoirs, ce qui peut nous donner une sorte de soulagement après tant d'attente. C'est bien. Lisons maintenant le reste de ce paragraphe.

« A Rome, le peuple ayant la plus grande partie de la puissance législative, une partie de la puissance exécutive, et une partie de la puissance de juger, c'était un grand pouvoir qu'il fallait balancer par un autre. Le sénat avait bien une partie de la puissance exécutive ; il avait quelque branche de la puissance législative : mais cela ne suffisait pas pour contrebalancer le peuple. Il fallait qu'il eût part à la puissance de juger ; et il y avait part, lorsque les juges étaient choisis parmi les sénateurs. Quand les Gracques privèrent les sénateurs de la puissance de juger, le sénat ne put plus résister au peuple. Ils choquèrent donc la liberté de la constitution, pour favoriser la liberté du citoyen ; mais celle-ci se perdit avec celle-là. (321-22)

La liberté du citoyen signifie la sécurité de l'individu, si pauvre qu'il soit. Mais on peut avoir cette liberté, ces nobles Romains essayèrent de le faire, mais, si l'on n'y prend garde, on peut anéantir la liberté publique. Nous appelons cela aujourd'hui le conflit entre la liberté et la sécurité sociale. Si l'on veut le maximum de sécurité sociale, on peut l'avoir, ou, du moins, on peut espérer l'obtenir, par une centralisation du pouvoir, par un pouvoir énorme, que rien ne limite. Alors, chaque individu a la sécurité, du moins telle est la promesse, mais il n'y a plus de liberté. Montesquieu semble nous pousser à la confusion en employant le même mot liberté dans les deux cas : « *liberté de la constitution* », « *liberté du citoyen* ». Je pose maintenant de nouveau la question, sur la base de ce paragraphe : y avait-il à Rome une séparation des pouvoirs ? Je crois que non, parce que ce qu'il décrit est ce que Polybe décrit, qui ne parle jamais de séparation des pouvoirs. On a pour ainsi dire la quantité de puissance disponible à Rome, et on la divise, on la découpe ; on en donne une partie au peuple et l'autre aux patriciens. Que ces pouvoirs soient judiciaires, législatifs ou exécutifs, peu importe ! Le point principal est que la somme totale de pouvoir ne se trouve pas entre les mains d'un seul. Oui, c'est ainsi, du moins, qu'il comprend les choses. Oui ?

Vous semblez sous-entendre qu'il faut que le pouvoir ne soit jamais accordé totalement à un corps, et cependant, dans son examen de la constitution anglaise, il y a les deux chambres législatives...

Je sais. Certainement. Montesquieu n'est pas très clair. Il ne dit pas qu'il faut donner à l'un l'exécutif, et que celui-là n'aura rien à voir avec le législatif, et le législatif rien à voir avec le judiciaire. Il apporte des précisions en fonction de la constitution britannique. La Chambre des Lords a certains pouvoirs judiciaires, il le souligne. Mais le principe est néanmoins qu'il ne suffit pas de diviser la somme totale de pouvoir gouvernemental en un certain nombre de parties, il faut que cette division suive un principe, et ce principe est que le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire ne doivent pas être entre les mêmes mains. Si vous relisez le chapitre 6, vous verrez que j'ai raison. Et également, l'exécutif, le roi, a un pouvoir de veto, qui est une espèce de participation au pouvoir législatif. Il ne dit pas qu'ils ne doivent en rien se connaître ; il leur bien faut coopérer. Et cependant, fondamentalement, le principe est celui de leur séparation. M. M.

Je pense qu'il a raison en ce qui concerne la quantité de pouvoir dans un seul corps, mais n'est-il pas possible que cette légère participation soit intrinsèque au principe — c'est-à-dire que chaque corps puisse intervenir dans l'autre ? Parce qu'il l'affirme positivement.

Où ? Vous voulez dire dans le chapitre 6 ?

Oui.

Oui ! Il n'y a pas de doute, mais là encore, je reviendrai à ce dont nous sommes partis, que, dans ces discussions concernant Rome, il n'y a aucune mention explicite de la séparation des pouvoirs. Et nous avons entendu évoquer un peu la *distribution* de chacun des pouvoirs entre le sénat et le peuple, mais nous n'avons pas entendu parler de la *séparation* des pouvoirs. Et la seule allusion au grand thème du chapitre 6 est celle que nous lisons maintenant : les trois pouvoirs peuvent être distribués, *distribués*, non séparés.

Ma question était réellement de savoir s'il croyait que la séparation devait être totale ?

Ce n'est pas possible, comme le *Fédéraliste* le dit aussi très clairement. Une séparation complète des pouvoirs est impossible. Mais, le point décisif est que les législateurs, les hommes qui font les lois, ne doivent pas en être les exécutants, c'est-à-dire qu'ils doivent eux-mêmes être soumis aux lois. La cité de Westminster pourrait faire une loi, et, si ceux qui l'ont faite n'y étaient pas soumis, qu'est-ce qu'ils ne pourraient pas faire ?! Au lieu de cela, ils rentrent chez eux et ils doivent payer les mêmes impôts qu'ils ont imposés à tous les autres, sans parler d'autres lois désagréables qu'ils pourraient avoir promulguées. Et puis encore une fois la question des juges. Si les législateurs haïssent un homme donné ou un certain groupe d'hommes et qu'ils font une loi dans ce sens, ils n'en seront pas les juges. Les juges seront d'autres hommes, qui pourront fort bien être des gens qui ne haïssent pas cet homme ou ce groupe d'hommes, cette minorité. Je pense qu'il prend le principe très au sérieux ; il ne s'opposerait qu'à une séparation rigide et formelle, qui exigerait que les pouvoirs s'ignorent totalement l'un l'autre, ce qui, bien sûr, serait impossible.

Quelqu'un pourrait peut-être dire que finalement on a davantage l'opinion de Polybe que celle de Montesquieu, un régime mixte plutôt qu'une séparation des pouvoirs. C'est peut-être le cas, mais je peux seulement dire que telle n'était pas l'intention de Montesquieu. Et puis, il faudrait s'engager dans une critique de Montesquieu. C'est possible, mais nous nous soucions présentement de ce qu'il a voulu dire et je crois qu'il a très sérieusement voulu dire cela. Oui ?

Je formuleraï cela de la manière suivante. Il s'intéresse davantage en fait, dans sa philosophie du pouvoir, à un équilibre du pouvoir et je pense que ce principe est le grand principe quelle que soit la manière dont vous l'appliquez, que ce soit par la séparation des pouvoirs...

Permettez-moi d'être d'un autre avis. S'il n'y avait que les passages sur Rome, je dirais que vous avez raison.

Il dit que Rome a réussi parce qu'elle avait équilibré les pouvoirs.

Je sais, mais la question est de savoir si cela ne sous-entend pas une critique de Rome : les Romains n'ont pas vu cela parce qu'ils se souciaient de leur agrandissement plus que de la sécurité. Ou, plus exactement, l'objet de l'Etat romain était l'agrandissement, non la liberté politique, qui est l'objet de la Grande Bretagne, et par conséquent, la Grande Bretagne peut être préférée à Rome.

Vous parlez de l'aspect machiavélien...

Oui, oui ; assurément. Cependant, si l'on ne peut pas penser Montesquieu sans Machiavel, Montesquieu n'est pas Machiavel. Aucun de ces grands successeurs de Machiavel, en un sens aucun de ces élèves, que furent Hobbes, Locke, Montesquieu et d'autres, n'a été purement et simplement machiavélien. C'était là un breuvage trop dur à avaler, concocté par César Borgia dans son infernale cuisine. Ils voulaient être des gentils, même Hobbes ! Pour vous montrer à quel point il est gentil, j'ai un jour comparé Hobbes, à Sherlock Holmes, et Machiavel à Moriarty.

Encore un point maintenant. Dans le paragraphe suivant, le quatrième avant la fin, il évoque la vertu. Je crois que c'est la seule fois que nous rencontrons ce mot dans les textes que nous avions à lire aujourd'hui, si ce n'est dans l'ensemble du livre XI.

La fin du chapitre 18 est une condamnation très sévère des chevaliers qui furent les financiers de Rome ; il ne faut pas qu'ils aient des pouvoirs judiciaires. Il insiste beaucoup là-dessus. Bien. Regardons un instant le chapitre 19. Lisons le deuxième paragraphe.

« Pendant que Rome ne domina que dans l'Italie, les peuples furent gouvernés comme des confédérés : on suivait les lois de chaque république. Mais lorsqu'elle conquit plus loin, que le sénat n'eut pas immédiatement l'œil sur les provinces, que les magistrats qui étaient à Rome ne purent plus gouverner l'empire, il fallut envoyer des préteurs et des proconsuls. Pour lors, cette harmonie des trois pouvoirs ne fut plus. » (324)

Cette « harmonie » des trois pouvoirs. La séparation des pouvoirs est censée être en un sens une harmonie, mais il ne parle ici que de l'harmonie, et non de la séparation. Continuez.

« Ceux qu'on envoyait avaient une puissance qui réunissait celle de toutes les magistratures romaines ; que dis-je ? celle même du sénat, celle même du peuple. C'étaient des magistrats despotiques, qui convenaient beaucoup à l'éloignement des lieux où ils étaient envoyés. Ils exerçaient les trois pouvoirs... »

Oui, c'est tout. C'est ici donc une nouvelle référence aux trois pouvoirs, pas à la séparation des pouvoirs. Nous ne devons donc pas oublier cette question.

Maintenant, la question que j'ai posée tout à l'heure : Pourquoi Montesquieu a-t-il tellement de mal à parler de la séparation des pouvoirs à Rome ? Je pense que nous y avons répondu d'une manière générale : il hésite à critiquer Rome ; il hésite à couper le cordon ombilical qui le relie à Rome, aux Anciens, à la vertu, si suspecte que lui paraisse la qualité de la vertu romaine, comme d'ailleurs, celle de la vertu spartiate. Mais il a accepté ce mythe, pouvons-nous dire, parce qu'il l'avait lié dans son esprit à l'ensemble du problème de la vertu. Il n'a pas nié qu'il existe quelque chose comme la vertu morale, mais il y voyait un grand problème théorique.

Un dernier mot sur le dernier chapitre, qui a un très beau titre.

« *Fin de ce livre* »

Oui. Qui écrit de pareils titres ? Laurence Stern est je pense, celui qui s'en rapproche le plus. Lisez, s'il vous plaît.

« Je voudrais rechercher, dans tous les gouvernements modérés que nous connaissons, quelle est la distribution des trois pouvoirs... »

« que nous connaissons », une expression qu'il avait employée auparavant, au chapitre 7, « Les monarchies que nous connaissons », et il voulait dire la France en dépit du pluriel. Oui.

« et calculer par-là les degrés de liberté dont chacun d'eux peut jouir. Mais il ne faut pas toujours tellement épuiser un sujet, qu'on ne laisse rien à faire au lecteur. Il ne s'agit pas de faire lire, mais de faire penser. » (326)

Oui, c'est une très belle formule, n'est-ce pas ? Et vraie. Mais, elle est également avisée. Il ne veut pas mettre tous les points sur les « i » au sujet des degrés de liberté qui existent en France à son époque.

La prochaine fois, c'est M. R. qui fera l'exposé.

Onzième leçon, le 8 février 1966
Liberté de la constitution et liberté du citoyen

I Sur l'exposé

Je vais seulement vous poser deux questions et nous prendrons ensuite les questions au fur et à mesure.

Est-il exact que l'on peut avoir la liberté de la constitution sans la liberté du citoyen ?

Oui.

Et l'inverse ? Peut-on avoir la liberté du citoyen sans la liberté de la constitution ?

Tel que je le comprends, la liberté de la constitution renvoie simplement à ce qui est commandé comme juste, et la liberté du citoyen renvoie à la liberté réelle qui existe en fait. Par conséquent, on peut avoir la liberté du citoyen en conséquence des manières du prince et de lois civiles particulières, même si la constitution elle-même ne semble pas décréter ce genre de liberté.

M. C. ne croit pas cela.

Ma compréhension était que la liberté du peuple pouvait exister indépendamment de la constitution, des manières et des mœurs.

Alors, vous êtes d'accord avec lui.

Il disait que la constitution permet et décrète cette liberté.

Non. Très simplement, il peut y avoir liberté de la constitution sans la liberté du citoyen, tel était fondamentalement le cas à Rome, mais la question est de savoir si la liberté du citoyen est possible sans la liberté de la constitution. Et là, vous semblez l'un et l'autre répondre positivement.

Mais pour des raisons différentes.

Oui, mais je doute que l'on puisse avoir la liberté dans n'importe quel gouvernement... En d'autres termes, il faut que la liberté du citoyen s'ajoute à la liberté de la constitution pour qu'il y ait liberté. On ne peut avoir la liberté du citoyen sans la liberté de la constitution. Et la raison en est très simple, parce que, si l'on dit que l'on a la liberté lorsqu'on peut faire ce que la loi permet et que c'est accepté par une majorité du peuple, cette loi peut être très stricte et très sévère, absurdement et vicieusement sévère. La séparation des pouvoirs ne

garantit pas cela. Seule une loi pénale décente le garantit. C'est cela, je pense, qu'il veut dire. Oui ?

Je pense que la remarque — bien que je n'aie pas encore lu le chapitre 19 — que la liberté est amenée à l'existence par les mœurs de l'homme, sous-entendrait que la loi est seulement préférée...

Oui, nous en viendrons à ce passage. Mais très généralement, Montesquieu croit beaucoup à des mesures sévères, et il s'agit plus de lois que des mœurs, si importantes que soient ces dernières. M. S.

Cela indiquerait seulement que si l'on avait un Etat avec la liberté personnelle, mais pas de liberté de la constitution, la liberté personnelle y serait précaire.

Précaire, oui.

Mais cela indique bien qu'une constitution non libérale doit avoir aussi des lois strictes.

Non, non, non, le point est que c'est seulement accidentel. S'il se trouve que celui qui est assis sur le trône est un homme doux, cela peut arriver, mais il y a pas de liaison essentielle. Oui ?

Je parcourrais ce paragraphe. Lorsqu'il parle de la constitution libre de droit — là où il y a un peuple libre qui n'est pas abattu — ce peuple doit avoir une constitution libre. Mais c'est comme un despotisme.

Venons-y. Ainsi, je ne veux relever qu'un seul point. Lorsque vous avez parlé des lois qui concernent les crimes contre les mœurs, vous avez remarqué, apparemment avec quelque surprise, que Montesquieu ne parle ici que des questions sexuelles. Qu'attendiez-vous qu'il traitât dans ce domaine ?

Il semble, si l'on divise les lois comme il le fait, qu'il n'y a pas de subdivision, dans ces quatre, qui porte sur les lois visant, en considération du caractère général des gens, à favoriser ceux qui sont vertueux.

Ce seraient là des lois concernant l'éducation. Mais la question est qu'ici, il parle de la loi pénale, et qu'est-ce que l'on considère comme la loi pénale concernant l'éducation ? Si le citoyen ou ses enfants ne participent pas convenablement au processus de l'éducation, c'est cela que vous vouliez dire ?

Non, une fois que vous avez fait la distinction entre l'éducation et cela.

Oui, mais ces choses peuvent fort bien être liées ; en fait, il y a des liens, s'il y a une obligation d'aller à l'école, alors on est puni si l'on n'y va pas, comme vous devez bien le savoir par ce qui est arrivé à certains de vos camarades d'école.

Merci beaucoup. Passons maintenant au Livre XII et commençons au commencement. Ce livre commence par une remarque de l'éditeur, vous pouvez peut-être la lire.

Le Livre XII

L'éditeur écrit : « Les livres XI et XII traitent de la liberté politique dans ses rapports avec la *constitution* : c'est la séparation des pouvoirs, et dans ses rapports avec le citoyen, ce sont les libertés publiques, les libertés de l'individu par rapport à l'Etat. La distinction est exacte : les traités de loi constitutionnelle aujourd'hui se divisent en deux grandes parties, l'étude de la constitution, c'est-à-dire de l'organisation de l'Etat, et celle des libertés personnelles du citoyen, des droits de l'homme. » [t. 2, p. 104]

C'est tout ce dont nous avons besoin. Rétrospectivement, il a tout à fait raison : le sujet du Livre XII est les droits de l'homme ; mais ce n'est pas tout à fait vrai parce que, par exemple, les libertés civiles ne sont pas en tant que telles des sujets de la loi pénale. Il peut y avoir des lois pénales concernant la violation des libertés civiles, mais non sur les libertés civiles elles-mêmes. Par conséquent, ici il porte un regard rétrospectif. Mais il y a un point assez utile dans sa remarque : le livre XII ne porte-t-il pas plus clairement que le livre XI sur le droit naturel de l'homme ? Il nous faut garder cette question ouverte. Lisons les deux premiers paragraphes du premier chapitre.

« Ce n'est pas assez d'avoir traité de la liberté politique dans son rapport avec la constitution ; il faut la faire voir dans le rapport qu'elle a avec le citoyen.

« J'ai dit que, dans le premier cas, elle est formée par une certaine distribution des trois pouvoirs : mais, dans le second, il faut la considérer sous une autre idée. Elle consiste dans la sûreté, ou dans l'opinion que l'on a de sa sûreté. » (327)

Oui, maintenant, cela vous satisfait-il ? Prenons le chapitre 6 du Livre XI, troisième paragraphe.

« La liberté politique, dans un citoyen, est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté. » (294)

En d'autres termes, l'opinion de chacun sur sa sécurité est également « la » racine de la liberté de la constitution. Ainsi, la distinction entre liberté de la constitution et liberté du citoyen n'est pas tout à fait claire. Cela ne veut pas dire que cette distinction n'ait pas de sens, mais que son fondement n'est pas tout à fait clair. Et je crois qu'il est plus simple de dire que la distribution des pouvoirs, qui garantit que le législateur n'est pas juge, ne protège aucunement contre des châtiments cruels et extraordinaires, parce que les lois contraignent le juge, si vous avez bien commis l'acte en question, à vous punir de manière

cruelle et extraordinaire. Les mesures énoncées dans le Livre XII empêchent cela. Je crois que cela est plus clair que ce qu'il dit explicitement. Lisons maintenant les deux paragraphes suivants.

« Il pourra arriver que la constitution sera libre, et que le citoyen ne le sera point. Le citoyen pourra être libre, et la constitution ne l'être pas. » (327)

Il dit maintenant explicitement le contraire de ce que j'ai dit. Vous pouvez considérer chaque affirmation isolément. Mais la question est : est-ce là un énoncé provisoire ou est-ce son dernier mot ? Si c'est un prince doux qui gouverne, alors le citoyen sera libre *de fait*, mais non *de droit*, parce que le roi peut changer. Dans l'autre cas, disons, dans une démocratie qui inflige des châtiments sévères, cruels et extraordinaire, le citoyen est libre en droit, parce qu'il est un membre du corps souverain, mais il ne l'est pas en fait à cause des châtiments horribles auxquels il est exposé. Oui ?

Ce que vous avez dit, Montesquieu le dit dans la phrase que vous n'avez pas laissé lire sur la même page. Cela contredit ce paragraphe.

Vous voulez dire XI, 6, 3 ?

Oui.

Vous voulez dire « et, pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel, qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen » ?

Cela le fait dépendre du gouvernement.

Tout à fait d'accord, mais, comme le dit Montesquieu, on ne peut pas tout dire en même temps. Il faut attendre, et par conséquent, dans le Livre XI, il donne une formulation incomplète sur la liberté, et dans le Livre XII, il précise.

Je sais, mais dans le Livre XI, il rend dépendant ce qu'il dit indépendant dans le Livre XII.

En d'autres termes, vous confirmez mon interprétation.

Exactement.

Je vois, je vois, et cela flatte sans aucun doute ma vanité. Oui ?

Quelque lumière vient de la traduction de la deuxième phrase du paragraphe 3 par Nugent. Là où vous avez dit « il faut que le gouvernement soit tel », Nugent dit : « il faut que le gouvernement soit ainsi constitué ».

C'est exact.

Je pense à l'Autriche de 1900, qui n'était pas une constitution libre, mais pour beaucoup, c'était un endroit où il faisait bon vivre ; et ce n'était pas purement un accident : depuis Metternich, le gouvernement était tel. Mais ce n'était pas la séparation des pouvoirs, des caractéristiques strictement constitutionnelles, qui faisait qu'elle était généralement libre.

Un tel propos est plus vague que ce qu'il dit ici. Mais, dans la mesure où il prépare ici en XI, 6 une déclaration sur la séparation des pouvoirs, Nugent a raison par accident. En tant que traducteur, il ne devait se permettre aucune liberté, mais, cette fois, il a raison en ce qui concerne les pouvoirs gouvernementaux. Passons maintenant au point suivant, dans le chapitre 1 du Livre XII.

« Il n'y a que la disposition des lois, et même des lois fondamentales, qui forme la liberté dans son rapport avec la constitution. Mais, dans le rapport avec le citoyen ; des mœurs, des manières, des exemples reçus peuvent la faire naître ; et de certaines lois civiles la favoriser, comme nous allons voir dans ce livre-ci. » (327)

Oui, en d'autres termes, les lois fondamentales, ce que nous appellerions les lois constitutionnelles, établissent la liberté politique, une constitution libre. Mais ce dont nous avons besoin pour la liberté des citoyens est, entre autres choses, certaines lois civiles. L'un d'entre vous à dit : cela dépend des manières plus que des lois. Cela dépend aussi des lois, pas des lois constitutionnelles, mais des lois *civiles*. Et nous allons très vite voir ce que sont ces lois civiles. Rapprochons-nous de la discussion de la liberté du citoyen dans le chapitre 2, où il reprend le sujet qu'il avait examiné au chapitre 2 du livre XI, les différents sens du mot liberté. Lisons le premier paragraphe du chapitre 2.

« La liberté philosophique consiste dans l'exercice de sa volonté, ou du moins (s'il faut parler dans tous les systèmes) dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté. La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté. » (328)

Oui, et cette liberté *philosophique* n'avait pas été mentionnée en XI, 3 ; quel est le problème ici en ce qui concerne ce qu'il appelle la liberté philosophique ? Cette expression désigne la liberté telle qu'elle devient un problème pour les philosophes, il ne s'agit pas de la liberté de faire de la philosophie, ou quelque chose de semblable. Il s'agit de savoir s'il y a ou non une volonté libre, ce qui était un très grand problème spécialement depuis le 17^e siècle, depuis Hobbes et Spinoza. J'ai trouvé ici une note dans cette édition : « Le *Journal de Trévoux*, dans sa critique de *L'Esprit des Lois*, a reproché à Montesquieu de n'avoir pas condamné le déterminisme philosophique. » [t 2, p. 371] Montesquieu ne l'a évidemment pas condamné, il dit simplement « peu importe que vous acceptiez telle ou telle hypothèse ». « S'il faut parler dans tous les systèmes » signifie qu'aucun système ne peut établir ultimement sa vérité. Cela allait dans la direction de ce que l'on a appelé plus tard positivisme : il y a nécessairement

une diversité de systèmes, et la raison ne peut trancher le conflit entre eux. Et cette attitude a joué un grand rôle en particulier dans la deuxième moitié du 18^e siècle, et Montesquieu l'adopte ici. Il n'est pas étonnant que Montesquieu n'attaque pas avec force le déterminisme. Il nous faudra voir plus tard ce qu'est le véritable fondement de sa position. Passons à l'avant-dernier paragraphe de ce chapitre. Entre-temps, il a fait clairement entendre que c'est bien des lois pénales qu'il s'occupe.

« Les connaissances que l'on a acquises dans quelques pays, et que l'on acquerra dans d'autres, sur les règles les plus sûres que l'on puisse tenir dans les jugements criminels, intéressent le genre humain plus qu'aucune chose qu'il y ait au monde. » (328)

Et cela signifie que, pour Montesquieu, c'est là la partie la plus importante de son livre. Elle est plus importante que la séparation des pouvoirs. Or ce qui est extrêmement intéressant, c'est qu'il dit : « les connaissances que l'on a acquises dans quelques pays et que l'on *acquerra* dans d'autres. » Il est absolument certain que l'on acquerra ces connaissances en France grâce à *L'Esprit des Lois*, mais également en Italie, en Allemagne, et ailleurs. Pourquoi en est-il tellement certain ?

Parce qu'il les écrit.

Oui, pas tout à fait, parce qu'il ne peut pas tout connaître. Tout pourrait arriver : la France pourrait devenir despotique et empêcher la distribution du livre.

Parce que c'est une nécessité ?

Exactement, il y a une *nécessité* du progrès intellectuel. Une fois que la vérité a été trouvée dans un certain domaine, par exemple, dans la mécanique céleste grâce à Newton, elle se répandra nécessairement. Et cependant, cela a une autre implication qui n'est pas énoncée ici, mais nous la rencontrerons dans d'autres passages : ce progrès intellectuel conduira nécessairement à un progrès social. Si l'on connaît la vérité sur la loi pénale, alors les lois pénales seront réformées plus ou moins profondément. Oui ?

Le fait que ce n'est pas seulement une vérité, mais une vérité agréable, agréable au plus grand nombre, n'est-il pas aussi un aspect ?

C'est difficile à dire. Beaucoup de gens aimaient beaucoup ces châtiments cruels et extraordinaires, prenez cela en compte, sans vraiment croire qu'ils pourraient se les voir infliger. On se faisait une fête d'assister à des exécutions publiques. Mais si l'on éclaire ces gens qui sont aujourd'hui cruels au point de se réjouir d'un châtiment cruel, ils ne s'en réjouiront plus et pourraient préférer

assister à des courses de taureaux ou à d'autres spectacles du même genre qu'à ces exécutions où l'on se demande si tel criminel saura faire preuve de courage avant de mourir, et quelles seront ses derniers mots. Mais le principal ici est ce point tout à fait frappant : la certitude de Montesquieu que la connaissance acquise est vouée à se répandre. Montesquieu nourrit bien sûr quelques réserves sur ce point. Il est sûr qu'elle ne se répandra pas jusqu'en Chine et en d'autres lieux. Mais néanmoins, dans les endroits les meilleurs, elle se répandra.

Lisez le dernier paragraphe.

« Ce n'est que sur la pratique de ces connaissances que la liberté peut être fondée : »

Vous voyez à quel point c'est important : la liberté ne peut être fondée que sur la *pratique* de cette connaissance, c'est-à-dire de la connaissance de la loi pénale convenable.

« et, dans un Etat qui aurait là-dessus les meilleures lois possibles, un homme à qui on ferait son procès, et qui devrait être pendu le lendemain, serait plus libre qu'un bacha ne l'est en Turquie. » (328)

Le critère est ici bien sûr la sécurité ; il s'agit de la liberté au sens de la sécurité. Et le meilleur Etat, pouvons-nous dire, a les meilleures lois possibles concernant le code pénal parce que cet Etat a, plus que tout autre, le souci du genre humain. Oui ?

Cela pourrait-il sous-entendre que, par exemple, un innocent poursuivi pour meurtre, et que le jury a jugé coupable, serait selon Montesquieu, plus libre ?

Certainement. C'est parfaitement cohérent. Regardez. L'un des signes qu'un homme est libre, c'est qu'il ne peut pas être insulté légalement. Oui, c'en est un signe. Si l'on a un procès convenable au sens moderne du mot, Hobbes l'avait déjà dit, le juge n'a aucun droit d'insulter le criminel, même s'il est condamné. Il doit prononcer le jugement, mais il doit respecter le condamné en tant qu'être humain. Et ce dernier sera plus libre que le bacha que le sultan fait fouetter et auquel le sultan inflige toutes sortes de vexations, c'est parfaitement cohérent. Je vois votre hésitation parce que c'est là une drôle de liberté, que d'être condamné et exécuté *dans les formes*. Locke en fait un sujet de plaisanterie. Un homme bien moins radical que Locke avait dit que si l'on doit déposer un roi à cause de sa tyrannie, ou même le tuer pour cela, il faut le faire avec courtoisie, et dire, en quelque sorte : « s'il vous plaît, votre majesté. » Et Locke plaisante méchamment plusieurs fois à ce propos.

Lisons le chapitre suivant.

« Les lois qui font périr un homme... » (329)

Vous avez ici un fait étrange : le chapitre deux est intitulé « *De la liberté du citoyen* » et le chapitre trois, très court, « *Continuation du même sujet* ». Pourquoi fait-il cela ? Il a écrit des chapitres bien plus longs que ces deux-là. Lisons donc.

« Les lois qui font périr un homme sur la déposition d'un seul témoin, sont fatales à la liberté. La raison en exige deux ; parce qu'un témoin qui affirme, et un accusé qui nie, font un partage ; et il faut un tiers pour le vider.

« Les Grecs et les Romains exigeaient une voix de plus pour condamner. Nos lois françaises en demandent deux. Les Grecs prétendaient que leur usage avait été établi par les dieux ; mais c'est le nôtre. »

Vous vous souvenez, au Livre X, le chapitre 3, lorsque nous avons commenté la phrase :

« ... sur quoi je laisse à juger à quel point nous sommes devenus meilleurs [que les Romains]. Il faut rendre ici hommage à nos temps modernes, à la raison présente, à la religion d'aujourd'hui, à notre philosophie, à nos mœurs. » (275)

Vous vous en souvenez ? Bien. Ici, nous avons également les Grecs et les Romains inférieurs sur ce point à *notre loi française*. Mais ce grand progrès de la loi pénale vient-il du christianisme ? Telle serait bien sûr la question. Avons-nous une réponse à cette question ici ?

La réponse n'est-elle pas précisément ici, dans cette phrase : « Les Grecs prétendaient que leur usage avait été établi par les dieux ; mais c'est le nôtre. » ? On pourrait dire cela plus justement de nos sociétés. Nos lois sont établies par les dieux.

Exactement. Prenons maintenant seulement la première phrase du chapitre suivant.

« C'est le triomphe de la liberté, lorsque les lois criminelles tirent chaque peine de la nature particulière du crime. »

Oui, « de la nature particulière du crime ». Oui, et ensuite, il fait une distinction entre les quatre types de crimes. Voyons quelques-uns de ces crimes. D'abord, le simple sacrilège. Y a-t-il quelqu'un ici qui sache ce que sont les simples sacriléges au sens strict ? Est-ce un acte faisant preuve d'irrespect envers l'église ou ce qu'il y a dans une église ? Je ne sais pas, j'ai oublié de vérifier.

J'ai une note là-dessus. Le fait de ne pas honorer un hôte est un sacrilège.

Lisons le quatrième paragraphe.

« Pour que la peine des sacriléges simples soit tirée de la nature de la chose, elle doit consister dans la privation de tous les avantages que donne la religion ; l'expulsion hors des temps ; la privation de la société des fidèles, pour un temps ou

pour toujours ; la fuite de leur présence ; les exécrations, les détestations, les conjurations. » (330)

En d'autres termes, tout comme un crime contre la propriété serait puni par la privation de la propriété, les crimes contre la religion seront punis par la privation des bénéfices octroyés par la religion, pris au pied de la lettre. Mais la complication du problème apparaît dans le paragraphe suivant.

« Dans les choses qui troublent la tranquillité ou la sûreté de l'Etat, les actions cachées sont du ressort de la justice humaine. Mais, dans celles qui blessent la divinité, là où il n'y a point d'action publique, il n'y a point de matière de crime : tout s'y passe entre l'homme et Dieu qui sait la mesure et le temps de ses vengeances. Que si, confondant les choses, le magistrat recherche aussi le sacrilège caché, il porte une inquisition sur un genre d'action où elle n'est point nécessaire : il détruit la liberté des citoyens, en armant contre eux le zèle des consciences timides, et celui des consciences hardies. »

Il y a ici une certaine difficulté parce que si les sacrilèges simples ne peuvent avoir aucun châtiment civil approprié, pourquoi cela ne s'applique-t-il pas encore plus aux sacrilèges cachés ou secrets ? Que veut-il dire par là ? Quel est le fait concret qu'il a à l'esprit lorsqu'il parle de sacrilèges cachés ?

L'apostasie.

Oui, quelque chose comme ça, en tout cas, disons l'incroyance. Et c'était là bien entendu une offense susceptible d'être punie, et par conséquent, il lui faut traiter cette question. Quel est le principe sous-jacent ? Il le dira dans le paragraphe suivant.

« Le mal est venu de cette idée, qu'il faut venger la divinité. Mais il faut faire honorer la divinité, et ne la venger jamais. En effet, si l'on se conduisait par cette dernière idée, quelle serait la fin des supplices ? Si les lois des hommes ont à venger un être infini, elles se régleront sur son infinité, et non pas sur les faiblesses, sur les ignorances, sur les caprices de la nature humaine. » (330)

La Sorbonne, vous savez, l'université de Paris, a sévèrement critiqué cela. « Cette proposition est scandaleuse, impie, erronée et hérétique ». Et c'est l'une des raisons pour lesquelles ce livre a été condamné par la congrégation de l'Index. Oui, Montesquieu avait apparemment l'intention d'omettre ce paragraphe dans les éditions ultérieures, mais il ne l'a pas fait ; pour une raison ou pour une autre, il l'a maintenu.

Poursuivons.

« Un historien de Provence rapporte un fait qui nous peint très bien ce que peut produire, sur des esprits faibles, cette idée de venger la divinité. Un Juif, accusé d'avoir blasphémé contre la sainte Vierge, fut condamné à être écorché. Des chevaliers masqués, le couteau à la main, montèrent sur l'échafaud, et en chassèrent

l'exécuteur, pour venger eux-mêmes l'honneur de la sainte Vierge... Je ne veux point prévenir les réflexions du lecteur. »

Oui, bien. Et le paragraphe suivant.

« La seconde classe est des crimes qui sont contre les mœurs : telles sont la violation de la continence publique ou particulière, c'est-à-dire, de la police sur la manière dont on doit jouir des plaisirs attachés à l'usage des sens et à l'union des corps. Les peines de ces crimes doivent encore être tirées de la nature de la chose. La privation des avantages que la société a attachés à la pureté des mœurs, les amendes, la honte, la contrainte de se cacher, l'infamie publique, l'expulsion hors de la ville et de la société ; enfin, toutes les peines qui sont de la juridiction correctionnelle suffisent pour réprimer la témérité des deux sexes. En effet, ces choses sont moins fondées sur la méchanceté, que sur l'oubli ou le mépris de soi-même. » (330-331)

Que disent ces remarques un peu critiques ? Il est clair que ce ne sont pas là strictement des crimes, ils sont soumis à une « juridiction correctionnelle », ce qui signifie qu'ils ne sont pas à strictement parler criminels. En d'autres termes, il ne peut y avoir qu'une peine de prison limitée, telle en est là la signification pratique. Mais la question est la suivante : il dit ici qu'il faut tirer à nouveau le châtiment de ces crimes de « la nature de la chose » : « La privation des avantages que la société a attachés à la pureté des mœurs. » C'est le seul châtiment possible. Il y a un sous-entendu dans le fait que la société y a attaché des avantages. Qui d'autres pourrait y avoir associé des avantages ?

Dieu.

Dieu, oui, ou ?

La nature.

La nature. En d'autres termes, ce n'est pas là une question du droit naturel proprement dit. C'est ce qui est sous-entendu, ce n'est pas dit explicitement. Oui, et vous le voyez également indiqué dans « ces choses sont moins fondées sur la méchanceté, que sur l'oubli ou le mépris de soi-même ». Vous vous souvenez de la distinction qu'il a faite à la fin du premier chapitre du premier Livre entre ce que les philosophes nous enseignent...

Et ce qu'enseigne la loi civile.

Oui, oui, pouvez-vous rappeler le passage ?

Les lois morales qui rappellent l'homme à lui-même et les lois civiles et politiques lui rappellent ses obligations envers les autres.

En d'autres termes, ce sont là des choses qui, en elles-mêmes, ne seraient pas du tout soumises à une juridiction civile ou politique, mais qui sont habituellement liées aux opinions généralement acceptées. Et Montesquieu, parce qu'il est un homme modéré, ne souhaite pas abolir ce genre de juridiction. Oui ?

Cela sous-entendrait que ces réglementations sont fondées en nature. Il n'incombe pas nécessairement à la société de les punir. Il y a une raison dans la nature pour que l'on s'abstienne de le faire.

Oui, voyons ce que nous découvrons de plus sur ce sujet et sur celui de l'homosexualité. Il distinguerait probablement entre certains de ces crimes et d'autres. Les crimes les plus importants sont ici ceux de la troisième et de la quatrième classes. Nous n'avons pas besoin de les lire.

Passons au chapitre 5, et lisons la première et la dernière phrases du chapitre, s'il vous plaît.

« Maxime importante : il faut être très circonspect dans la poursuite de la magie et de l'hérésie. » (332)

« Je n'ai point dit ici qu'il ne fallait point punir l'hérésie ; je dis qu'il faut être très circonspect à la punir. » (333)

Quelle est la différence entre ces deux propositions ?

Il ne parle plus de la magie à la fin.

Et qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'il est absurde de punir la magie, oui, mais voyez comme il est prudent, il ne le dit pas explicitement. C'est seulement en gardant le silence sur la magie dans la remarque conclusive qu'il met en pleine clarté le fait qu'il n'y a aucune raison de punir la sorcellerie. Et même en ce qui concerne l'hérésie, il est d'une certaine façon très clair, car il dit encore : « Je n'ai point dit *ici* qu'il ne fallait point punir l'hérésie ». Lisons maintenant le troisième paragraphe de ce chapitre.

« L'indignation croît, lorsque l'on met, dans la magie, le pouvoir de détruire la religion. L'histoire de Constantinople nous apprend que, sur une révélation qu'avait eue un évêque, qu'un miracle avait cessé à cause de la magie d'un particulier, lui et son fils furent condamnés à mort. De combien de choses prodigieuses ce crime ne dépendait-il pas ? Qu'il ne soit pas rare qu'il y ait des révélations ; que l'évêque en ait eu une ; qu'elle fût véritable ; qu'il y eût eu un miracle ; que ce miracle eût cessé ; qu'il y eût de la magie ; que la magie pût renverser la religion ; que ce particulier fût magicien ; qu'il eût fait enfin cet acte de magie. »

Le commentateur dit : « il se moque » ; et il ajoute : « Et néanmoins ce passage n'a pas été censuré. Il est vrai qu'avec prudence, il ne tire ses exemples que de l'histoire de Byzance. »

Passons maintenant au chapitre suivant. Nous en arrivons au sujet qui n'a pas encore été examiné, à savoir, les crimes contre nature. C'est également très drôle, je suis désolé de le dire, mais c'est la manière dont Montesquieu le traite. Pour vous le montrer, je vais vous raconter une histoire, et j'espère que personne n'en sera offensé. Vous savez que les crimes sexuels étaient punis de la peine capitale dans les époques antérieures en se fondant sur la loi de l'Ancien Testament. Et au 18^e siècle, les choses changeaient, et l'opinion n'allait plus dans ce sens. Et il y a l'histoire fameuse du célèbre roi de Prusse Frédéric le Grand, qui, en tant que commandant en chef des armées, a obtenu la condamnation d'un membre de sa cavalerie pour de tels crimes. Et il fut condamné à mort. Et Frédéric, ce monarque éclairé, fit seulement la remarque suivante à la déclaration du juge : « que ce cochon soit transféré dans l'infanterie ! » Et il y a quelque chose de cet esprit ici chez Montesquieu. Je crois que c'est le seul chapitre qui commence d'une manière aussi nette.

« A Dieu ne plaise que je veuille diminuer l'horreur que l'on a pour un crime que la religion, la morale et la politique condamnent tour à tour. Il faudrait le proscrire, quand il ne ferait que donner à un sexe les faiblesses de l'autre ; et préparer à une vieillesse infâme, par une jeunesse honteuse. Ce que j'en dirai lui laissera toutes ses flétrissures, et ne portera que contre la tyrannie qui peut abuser de l'horreur même que l'on en doit avoir. » (333)

Sautez le paragraphe suivant.

« Il est singulier que, parmi nous, trois crimes, la magie, l'hérésie et le crime contre nature ; dont on pourrait prouver du premier, qu'il n'existe pas ; du second, qu'il est susceptible d'une infinité de distinctions, interprétations, limitations ; du troisième, qu'il est très souvent obscur ; aient été tous trois punis de la peine du feu. » (333-334)

Oui, de nouveau « parmi nous ». L'hérésie est au centre parce que c'est véritablement le cas le plus important et le plus intéressant. Maintenant, bien que M. Schaeffer ait parfaitement compris ce chapitre, nous devons néanmoins lire le dernier paragraphe.

« Je dirai bien que le crime contre nature ne fera jamais, dans une société, de grands progrès, si le peuple ne s'y trouve porté d'ailleurs par quelque coutume, comme chez les Grecs, où les jeunes gens faisaient tous leurs exercices nus ; comme chez nous, où l'éducation domestique est hors d'usage ; »

De quoi parle-t-il ?

Des lycées.

« ... comme chez les Asiatiques, où des particuliers ont un grand nombre de femmes qu'ils méprisent, tandis que les autres n'en peuvent avoir. »

Entre parenthèses, c'est là un exemple qui montre que dans de tels écrits, ce qui est au centre d'une énumération est ce qui importe le plus. Vous voyez, il donne l'exemple grec, l'exemple français et l'exemple asiatique, et manifestement, l'exemple français est le plus important. Je ne le dis qu'en passant. Continuez.

« Que l'on ne prépare point ce crime ; qu'on le proscrire par une police exacte, comme toutes les violations des mœurs ; et l'on verra soudain la nature, ou défendre ses droits, ou les reprendre. Douce, aimable, charmante, elle a répandu les plaisirs d'une main libérale ; et, en nous comblant de délices, elle nous prépare, par des enfants qui nous font, pour ainsi dire, renaître, à des satisfactions plus grandes que ces délices mêmes. » (334)

En d'autres termes, l'homosexualité est inconvenante par nature, parce qu'elle utilise le sexe sans possibilité de procréation. Telle est l'opinion traditionnelle, et j'ai tendance à penser que c'est également l'opinion véritable de Montesquieu. C'est un crime contre le droit naturel. Mais, vous voyez également ce qu'il dit ici de la nature, comme elle est « douce, aimable, charmante » et « elle a répandu les plaisirs d'une main libérale ». Qui donc voudrait être assez dur et cruel pour offenser cette tendre mère ? Il reste à savoir si c'est là le dernier mot de Montesquieu sur la nature, mais assurément, il emploie ce langage.

Tournons-nous maintenant vers le chapitre 8. Les chapitres 8, 9 et 10 portent sur le même sujet : « *De la mauvaise application du nom de crime de sacrilège et de lèse-majesté* ». Il y a une seule chose à remarquer : dans ce chapitre, de nouveau le chapitre central, ne sont mentionnés que des empereurs païens. Et ces empereurs furent tous des hommes raisonnables qui n'ont pas étendu la signification du crime de lèse-majesté. Nous en arrivons maintenant à un chapitre très important et très court, le chapitre 11.

« *Des pensées.*

« Un Marsias songea qu'il coupait la gorge à Denys. »

Denys était un tyran.

« Celui-ci le fit mourir, disant qu'il n'y aurait pas songé la nuit, s'il n'y eût pensé le jour. C'était une grande tyrannie : car, quand même il y aurait pensé, il n'avait pas attenté. Les lois ne se chargent de punir que les actions extérieures. » (338)

La distinction entre les actions qu'il appelle « extérieures » et les « actions intérieures » est bien connue. Au Moyen Age, on les a parfois appelé les actions transcendantes et les actions immanentes, ces dernières étant celles qui restent à l'intérieur du sujet. Mais la question-clef, qu'il ne soulève pas explicitement, est indiquée par le titre. Les pensées sont clairement des actions immanentes.

Mais qu'en est-il des mots prononcés, des discours ? Sont-ils également immanents ? Je vais le formuler d'un autre point de vue. Si un homme pense quelque chose, y compris dans un rêve ; s'il le nie, on ne pourra jamais le prouver contre lui. Si quelqu'un était accusé d'avoir rêvé quelque chose, on ne pourrait produire aucun témoin contre lui. Mais s'il avait parlé, il est possible que d'autres l'attestent contre lui. Ce qui est décisif, ce sont les discours, et non les pensées en tant que telles, parce que les pensées ne peuvent être traduites en justice que si elles sont exprimées dans un discours. Et dans le chapitre suivant, il passe en conséquence aux mots ou aux discours. Et il dit que l'on ne doit pas punir les paroles. Seules les actions peuvent être punies, et non pas les paroles. Cela conduit au problème des écrits qui sont également une forme de discours, qu'il relève dans le chapitre 13. Passons maintenant au chapitre 14.

« *Violation de la pudeur, dans la punition des crimes.*

Il y a des règles de pudeur, observées chez presque toutes les nations du monde : il serait absurde de les violer dans la punition des crimes, qui doit toujours avoir pour objet le rétablissement de l'ordre. » (341)

Vous voyez, il y a des règles de pudeur que presque toutes les nations observent, ce qui signifie aussi qu'il y a des règles de pudeur que seul un petit nombre de nations observent. Et qu'il n'y en a pas une seule qui soit observée universellement. Cela a quelque chose à voir avec la question du droit naturel. Assurément, il ne dit pas que les violations de la pudeur sont contre le droit naturel. Lisons le dernier paragraphe de ce chapitre. Ces points seront repris lorsqu'il reprendra généralement le problème du mariage et des lois de l'inceste.

« Lorsque la magistrature japonaise a fait exposer dans les places publiques les femmes nues, et les a obligées de marcher à la manière des bêtes, elle a fait frémir la pudeur : mais, lorsqu'elle a voulu contraindre une mère... lorsqu'elle a voulu contraindre un fils... je ne puis achever ; elle a fait frémir la nature même. » (341)

Vous voyez la distinction qu'il fait ici entre la première chose et l'inceste entre mère et fils. Il est prêt à accorder que l'inceste est contre nature. Ce sont toujours là des questions de liberté de parole.

« Chapitre 17.

« *De la révélation des conspirations.*

« “Quand ton frère, ou ton fils, ou ta fille, ou ta femme bien aimée, ou ton ami, qui est comme ton âme, te diront en secret, *Allons à d'autres dieux* ; tu les lapideras : d'abord ta main sera sur lui, ensuite, celle de tout le peuple.” Cette loi du Deutéronome ne peut être une loi civile chez la plupart des peuples que nous connaissons, parce qu'elle y ouvrirait la porte à tous les crimes. » (343)

Il n'a jamais exprimé aussi clairement sa critique de l'Ancien Testament. Lisons maintenant le troisième paragraphe après celui-là.

« Au Japon, où les lois renversent toutes les idées de la raison humaine, le crime de non-révélation s'applique aux cas les plus ordinaires. »

C'est là un point qu'il n'a pas énoncé dans le premier paragraphe. Il veut dire par là qu'une telle loi est contraire à la raison humaine. Oui ?

Est-ce au Japon ou en Chine que l'on n'a pas dévoilé le crime de l'assassinat du fils de l'empereur à cause de l'horreur des lois portant sur ce cas ?

C'est au Japon.

Bien, Passons maintenant au chapitre suivant, deuxième paragraphe.

« On ne peut faire de grandes punitions, et par conséquent de grands changements, sans mettre dans les mains de quelques citoyens un grand pouvoir. Il vaut donc mieux, dans ce cas, pardonner beaucoup, que punir beaucoup ; exiler peu, qu'exiler beaucoup ; laisser les biens, que multiplier les confiscations. Sous prétexte de la vengeance de la république, on établirait la tyrannie des vengeurs. Il n'est pas question de détruire celui qui domine, mais la domination. Il faut rentrer, le plus tôt que l'on peut, dans ce train ordinaire du gouvernement où les lois protègent tout, et ne s'arment contre personne. » (343)

La dernière phrase contient une précision tout à fait cruciale. « Il faut rentrer le plus tôt que l'on peut », cela revient à dire qu'il peut exister des tribunaux d'exception et des tribunaux militaires. Il le permet ; il reconnaît la possibilité de tribunaux d'exception. Et nous trouverons une déclaration bien plus forte plus loin. Lisez maintenant le titre du chapitre suivant.

« *Comment on suspend l'usage de la liberté, dans la république.* »

Oui, et qu'en dit-il ? Lisez le chapitre.

« Il y a, dans les Etats où l'on fait le plus de cas de la liberté, des lois qui la violent contre un seul, pour la garder à tous. Tels sont, en Angleterre, les bills appellés d'*atteindre*. » (345)

Vous voyez que l'Angleterre est considérée évidemment comme une république. Le titre du chapitre même parle des républiques.

« Ils se rapportent à ces lois d'Athènes, qui statuaient contre un particulier, pourvu qu'elles fussent faites par le suffrage de six mille citoyens. Ils se rapportent à ces lois qu'on faisait à Rome contre des citoyens particuliers et qu'on appelait priviléges. Elles ne se faisaient que dans les grands Etats du peuple. Mais de quelque manière que le

peuple les donne, Cicéron veut qu'on les abolisse, parce que la force de la loi ne consiste qu'en ce qu'elle statue sur tout le monde. »

Oui, c'est maintenant un point-clé. Remarquez qu'il faut que les lois soient générales. Il évoque ici Cicéron, mais c'est Rousseau qui en a tiré les conclusions les plus rigoureuses. Montesquieu en accepte le principe, mais non sans nuances, comme nous le verrons bientôt, dans le chapitre 23, où il parle des espions dans les monarchies. Il y donne les nombreuses raisons pour lesquelles le prince, le monarque, doit être doux envers ses sujets.

« Eh ! Pourquoi ne l'aimeront-on pas ? Il est la source de presque tout le bien qui se fait ; et quasi toutes les punitions sont sur le compte des lois. » (349)

Observez combien derrière le doux langage se cache une maxime dure, que Machiavel avait énoncée avec beaucoup de force, et, avant lui, certains auteurs anciens : le roi, le tyran, doit faire lui-même les choses agréables au peuple, et il doit faire prendre les mesures désagréables à ses ministres. Alors, ce roi sera aimé de tous parce qu'on dira de lui, comme on l'a dit pour Hitler, « le *Führer* ne sait pas ce que font ces méchants SS. »

Il permet bien au monarque de juger, pour pardonner ensuite.

Il faut qu'il paraisse uniquement comme la grâce en personne et non comme un ennemi. Il dit la même chose à la fin du chapitre 25.

« Dans nos monarchies, toute la félicité consiste dans l'opinion que le peuple a de la douceur du gouvernement. » (350)

De quel genre de félicité peut-il s'agir ici ?

Peut-être d'une félicité illusoire.

Oui, assurément. En d'autres termes, la seule félicité consiste à inspirer la pitié du roi.

« Un ministre mal habile veut toujours vous avertir que vous êtes esclaves. Mais si cela était, il devrait chercher à le faire ignorer. Il ne sait vous dire ou vous écrire, si ce n'est que le prince est fâché ; qu'il est surpris ; qu'il mettra ordre. Il y a une certaine facilité dans le commandement : il faut que le prince encourage, et que ce soient les lois qui menacent. »

C'est cela, et une autre application du même principe.

Maintenant, le chapitre 27 est le début des mœurs du monarque. Les mœurs du monarque contribuent autant que la loi à la liberté. Il dit très peu de choses sur les lois dans la partie consacrée à la monarchie, tandis qu'il parle assez

longuement des lois lorsqu'il parle du gouvernement républicain. Regardez le titre du chapitre 29.

« *Des lois civiles propres à mettre un peu de liberté dans le gouvernement despotique.* » (352)

Il n'emploie pas le même mot de lois lorsqu'il parle de la monarchie. En d'autres termes, une fois accordé qu'il y a *un peu plus* de liberté dans la monarchie que dans le despotisme, il n'insiste pas. Et ce n'est là qu'une confirmation du propos général qu'il a tenu au début : on peut avoir la liberté de la constitution sans avoir la liberté des citoyens, mais non l'inverse. Autre chose, dans le chapitre 29, lisons-le.

« Quoique le gouvernement despotique, dans sa nature, soit partout le même ; cependant, des circonstances, une opinion de religion, un préjugé, des exemples reçus, un tour d'esprit, des manières, des mœurs, peuvent y mettre des différences considérables.

« Il est bon que de certaines idées s'y soient établies. Ainsi, à la Chine, le prince est regardé comme le père du peuple ; et, dans les commencements de l'empire des Arabes, le prince en était le préédicateur.

« Il convient qu'il y ait quelque livre sacré qui serve de règle, comme l'alcoran chez les Arabes, les livres de Zoroastre chez les Perses, le védam chez les Indiens, les livres classiques chez les Chinois. Le code religieux supplée au code civil, et fixe l'arbitraire. » (352-53)

Je lis ici la note suivante de l'éditeur : « Le titre de ce chapitre annonce des lois *civiles*. Il n'y est cependant question que de mœurs, de manières et tout au plus de codes religieux. » [t. 2, p. 383] Cette critique est-elle fondée ?

Les codes religieux sont aussi des lois civiles.

Oui, comment cela se manifeste-t-il. Qu'est-ce que cela sous-entend ?

Cela implique que la source divine sanctionne les lois civiles.

Non, ce n'est pas clair ici.

Par exemple, chez les Arabes, les lois sont celles du Coran.

Oui, d'origine divine.

Habituellement, cette loi religieuse ne légifère pas sur la forme du gouvernement ou sur la constitution.

Non, plus précisément. Je vois à nouveau combien il est utile d'avoir un certain degré de familiarité avec le vieux Hobbes. Hobbes est certainement quelqu'un

de très important. Quiconque a lu Hobbes connaîtrait la réponse à cette question. Comment la Bible, pour prendre l'exemple le plus important, a-t-elle une valeur juridique en Angleterre ?

C'est le souverain qui lui donne cette valeur.

Le souverain ! Si donc toutes les lois religieuses, les croyances, n'ont de pouvoir légal qu'en vertu de la piété du souverain humain, alors les codes religieux légaux sont bien entendu des lois civiles. C'est aussi simple que cela. Et c'est ce qui est sous-entendu. Toutes les lois sont des lois civiles, même les coutumes, les coutumes très anciennes qui n'ont jamais été stipulées dans des lois, et elles n'ont de valeur juridique qu'en vertu de leur approbation, tacite ou non, par le souverain.

Il y a quelque chose que j'ai négligé et au sujet duquel il y a une note de l'éditeur qui s'accorde avec ce que dit M. Schaefer sur le chapitre 27. Lisez maintenant l'ensemble de ce chapitre.

« Les mœurs du prince contribuent autant à la liberté que les lois : il peut, comme elles, faire des hommes des bêtes, et des bêtes faire des hommes. S'il aime les âmes libres, il aura des sujets ; s'il aime les âmes basses, il aura des esclaves. Veut-il savoir le grand art de régner ? qu'il approche de lui l'honneur et la vertu, qu'il appelle le mérite personnel. Il peut même jeter quelquefois les yeux sur les talents » (351)

C'est là, bien sûr, la méchanceté suprême.

« Qu'il ne craigne point ces rivaux qu'on appelle les hommes de mérite ; il est leur égal, dès qu'il les aime. Qu'il gagne le cœur, mais qu'il ne captive point l'esprit. Qu'il se rende populaire. Il doit être flatté de l'amour du moindre de ses sujets ; ce sont toujours des hommes. Le peuple demande si peu d'égards, qu'il est juste de les lui accorder : l'infinie distance qui est entre le souverain, et lui, empêche bien qu'il ne le gêne. »

A quoi l'éditeur ajoute (t. 2, p. 383) : « Monarchiste et aristocrate, Montesquieu dédaigne le peuple. » C'est là pure ironie bien entendu. C'est le seul point où vous vous êtes trompé, M. Schaefer. N'avez-vous pas dit qu'il méprisait le petit peuple ?

Cela ne concerne pas le peuple et sa distance par rapport au souverain, mais c'est un peu méprisant de dire que le peuple peut si facilement...

Non, ce n'est réellement qu'une satire *de la royauté* et non une satire du peuple. Oui ?

Il a parlé plus haut d'un ton étrange de ceux que l'on a abandonnés à toutes les époques. Quelque chose comme un reproche.

Oui, c'est plus qu'une simple convention. Je pense assurément qu'il ne faisait pas de sentiment, mais il y avait là un peu plus de considération pour ceux-là. Nous n'avons pas discuté un passage très important sur les lois d'exception. Lisez la fin du chapitre 19.

Nous avions commencé à le lire...

Mais nous n'avions pas terminé, nous nous sommes arrêtés trop tôt.

« Mais de quelque façon que le peuple les donne, Cicéron veut qu'on les abolisse, parce que la force de la loi ne consiste qu'en ce qu'elle statue sur tout le monde. J'avoue pourtant que l'usage des peuples les plus libres qui aient jamais été sur la terre, me fait croire qu'il y a des cas où il faut mettre, pour un moment, un voile sur la liberté, comme l'on cache les statues des dieux. » (345)

Oui, c'est important pour la loi d'exception et cela rattache davantage Montesquieu de Machiavel que du dernier Locke, qui n'aurait pas permis de jeter un voile sur la liberté ou sur la statue de la liberté. Le point important est qu'il ne peut y avoir aucune loi contre l'individu. Il n'y aura jamais de loi générale sur la haute trahison, mais il peut y avoir des situations dans lesquelles des *bills d'atteindre* ou des mesures semblables soient nécessaires. Un exemple contemporain, qui n'est pas tiré de l'histoire de notre pays : Comme ce serait bien, me dis-je en tant que lecteur des journaux chez moi, si Sukarno¹¹ mourait maintenant ! Quant à traduire cela en action politique, j'en suis totalement incapable. Faire une loi pour lui tout seul, dans l'intention de l'exiler lui seul et personne d'autre ou de le punir d'une autre manière quelconque ? En tout cas, il est nécessaire pour le bien de l'Indonésie et pour rendre le pays suffisamment fort face à des voisins dangereux, de l'écartier du pouvoir et de le placer en résidence surveillée. Tel est le cas où s'applique le propos de Montesquieu, qui ne saurait s'appliquer dans un autre. Ici, il n'y a pas clairement de haute trahison. Les lois ordinaires ne s'occupent pas de tels cas. Mais cet individu particulier avec son charisme, comme certains disent, je crois, est une menace, en vertu de ce charisme particulier et dans cette situation, dans ces circonstances. Au moins, les généraux qui sont maintenant aux commandes le diraient. Et je pense que du point de vue américain, on serait également enclin à dire cela. Et par conséquent, ce serait un cas où ce propos s'applique. Et il faut reconnaître que c'est bien dit, quoi qu'on pense du principe.

Je pense qu'il ne nous reste plus qu'un seul passage à examiner, dans le dernier chapitre, le premier paragraphe.

¹¹ Strauss commente ici l'actualité. En mars 1966, alors que Sukarno est encore officiellement président, Suharto le contraint à signer la *Supersemar* (acronyme de *Surat Perintah Sebelas Maret*, « ordonnance du 11 mars »). Premier président de l'Indonésie, de 1945 à 1967, Sukarno fut renversé en 1966 par le général Suharto et assigné à résidence dans son domicile, où il restera jusqu'à sa mort en 1970

« C'est la fureur despotique qui a établi que la disgrâce du père entraînerait celle des enfants et des femmes. Ils sont déjà malheureux, sans être criminels : et d'ailleurs, il faut que le prince laisse, entre l'accusé et lui, des suppliants pour adoucir son courroux, ou pour éclairer sa justice. » (353)

Que dites-vous de ce paragraphe ? A-t-il un écho en vous ? Ce principe *despotique* ? Que le châtiment s'étende à la quatrième génération ! Voir *Exode*, 34, 7.

La raison est que pour punir le patriarche (le père de famille), il faut toucher à ses petits-enfants vivants...

Oui, bien sûr, mais les arrière-petits-enfants pourraient être parfaitement innocents de son crime. C'est exactement cela que Montesquieu tient pour un principe despotique. Maintenant, en bref, lorsqu'il parle contre le despotisme, il entend, bien sûr, autre chose que le despotisme politique pris au sens strict. Nous avons vu cela auparavant.

Douzième leçon, le 10 février 1966

I. Sur l'exposé et les travaux des étudiants

J'aimerais relever quelques points. Quels sont les « projets compliqués » ? Que voulez-vous dire ? Je crois que vous pensez que ce sont les projets que les républicains d'extrême droite appelleraient des projets compliqués.

Ce n'était pas clair, mais je suppose qu'il parlerait... plus loin, il parle d'excessives dépenses militaires.

Oui, et aussi de constructions immenses. Vous savez, Versailles et ce genre de choses. C'est bien plus que ce à quoi vous avez pensé. Autre chose, maintenant. Vous avez dit, au sujet des impôts que dans les républiques, il faut garder à l'esprit qu'il faut éviter le luxe.

Oui, sauf qu'il a évoqué auparavant la possibilité d'une démocratie commerciale.

Non, d'abord... il faut éviter le luxe parce que les démocraties, au moins, sont fondées sur la vertu. Le dit-il ? au livre XIII ?

Il a dit cela auparavant et ensuite il y fait référence dans la partie consacrée à la forme d'imposition à Athènes.

Où ? Où ?

Lorsqu'il parle de la raison des impôts élevés.

Mais parle-t-il explicitement de vertu ?

Non, et c'était une chose curieuse, mais cela semblerait la seule raison...

Oui, c'est la question. Et c'est lié à un autre point que vous avez évoqué. Vous avez parlé du droit de propriété, et vous avez dit que cela n'aurait en aucune manière pu être entendu en un sens lockien. Et la preuve que vous avez donnée est ce qu'il a dit auparavant sur la République de Platon, qu'il a semblé accepter comme le tableau de la démocratie la plus parfaite. Vous avez fait une erreur de méthode et elle est par conséquent d'un grand intérêt pour nous. L'un d'entre vous l'a-t-il vue ?

La question semble être de savoir lequel des deux propos, le premier ou l'autre, doit l'emporter. Il semble y avoir là, dans la mesure où le premier groupe de Livres, les huit premiers Livres, ont complètement ignoré...

Ce n'est pas bien, que vous dites !

Mais la question reste de savoir lequel des deux propos (sur la vertu ?) doit l'emporter ou être pris davantage au sérieux.

Oui, mais, pour le dire plus généralement et plus prudemment, vous n'envisagez pas l'éventualité qu'un déplacement de la perspective ait pu avoir lieu à l'intérieur du livre. Et par conséquent, la question se pose de savoir si l'on peut lire le livre XIII à la lumière du livre III ou du livre IV. Telle est la question.

J'ai eu le sentiment que dans son exposé il faisait précisément signe vers ce déplacement.

C'est possible, mais il n'en a pas tenu compte lorsqu'il a examiné ces points. De sorte que je pense que nous pouvons très bien dire qu'il y a un droit de propriété selon Montesquieu, nous n'avons pas besoin de le nier. La seule question est de savoir si c'est un droit naturel au sens strict. Mais quel serait le fondement de ce droit ? Quel en est le fondement chez Locke ?

Chez Locke, c'est la combinaison du travail de l'homme et de la terre, et ce droit se limitait à ce que l'homme pouvait utiliser pour lui et qu'il pouvait conserver sans que cela se perde.

Oui, mais comme vous le savez, cela ne vaut plus dans la société civile.

Dans la société civile, on ne peut exercer le travail de ses mains sur une terre si ce bout de terre ne vous appartient pas. Quel est donc le raisonnement de Locke sur le droit de propriété ? Le point de départ tout simple est la conservation de soi. Et le droit à la conservation de soi a une tendance naturelle à évoluer, si c'est possible, en un droit à la conservation de soi dans le confort. Et la conservation de soi dans le confort n'est pas possible sans sphère privée, comme vous le sauriez si vous lisiez des descriptions de la vie dans un bidonville, si vous ne le savez pas par vous-même ; et elle est encore moins possible sans propriété. Vous n'êtes pas dépendant de votre patron et dans le pire des cas vous pouvez dire : « j'abandonne toutes ces contraintes et je mène la vie d'un homme libre en vivant sur ce que je possède. »

Maintenant, le dernier point que vous avez évoqué lorsque vous avez parlé de la question du climat. L'éducation peut corriger le climat.

Montesquieu les compare à des enfants qui ne mûrissent pas aussi vite. Ils ont besoin d'une éducation supplémentaire, ils ont besoin de législateurs bien plus sages.

Je ne conteste pas ce que vous avez dit, mais la difficulté est que cette partie de l'éducation qui peut corriger le climat semble, selon vous, en contradiction avec le déterminisme de Montesquieu. En est-il ainsi ?

C'est la raison pour laquelle j'ai dit qu'il tente de contourner le déterminisme parce que...

Mais est-ce là une contradiction ?

Cela s'accorde avec les lumières.

Non, non, d'abord... oui, assurément, mais néanmoins, alors la question serait tout simplement la suivante : les lumières sont-elles incompatibles avec le déterminisme ?

Il le semble.

Il le semble, très bien. Savez-vous qui fut le plus célèbre déterministe de cette époque ? du 17^e et du 18^e siècles ?

Spinoza ?

Spinoza, oui, mais on ne pense pas naturellement aux lumières lorsque l'on pense à Spinoza. Hobbes. Et Hobbes était très célèbre pour son déterminisme et il fut notoirement un homme des lumières. Et il n'a vu ici aucune difficulté. Et je pense tout à fait justement. Pourquoi ?

L'idée des lumières est qu'il y a un progrès intellectuel et que ce progrès est nécessaire...

Donc, en d'autres termes, l'éducation est elle-même l'un des facteurs déterminants et l'éducation est elle-même l'effet de certaines observations intérieures ou autres. Et la découverte de ces méthodes d'observation intérieure ou autres est elle-même nécessaire. C'est donc une très petite difficulté, quelles que soient les autres difficultés auxquelles le déterminisme est exposé. Merci beaucoup.

J'aimerais maintenant dire quelques mots sur deux travaux écrits. A la page 5 de votre travail, M. K., vous dites « Nous voyons, à partir de la sévérité des châtiments qu'il prône, que la hiérarchie des crimes se fonde sur le degré de mise en péril de la sécurité de l'individu. Les crimes qui menacent le moins le citoyen étant les crimes envers la tradition. » Je pense que vous avez raison et nous aurions dû souligner cela la dernière fois : que le principe de sûreté, vous savez, la conservation de soi, est réellement le principe, et qu'il vient à notre secours pour expliquer ce point.

« En établissant l'ordre de la constitution, Montesquieu procède sans prendre en compte la nature morale des fonctionnaires en ajustant les uns aux autres les offices publics d'une manière mécanique — un pouvoir faisant obstacle à un autre — les vices humains sont ainsi neutralisés. Cependant, au niveau du citoyen privé, on ne dispose pas d'un tel moyen. Les individus ne peuvent être arrêtés les uns par les autres. Montesquieu est ramené à l'éthique. La tâche de

suggérer des lois justes et des châtiments appropriés au crime est une tâche de la philosophie morale. » Oui, ici, vous faites une distinction entre la mécanique, l'homme qui monte toute la machine du gouvernement et le philosophe de la morale. Cette distinction est-elle valide du point de vue de Montesquieu ? Permettez-moi de formuler cela plus clairement et plus précisément.

Il y a deux choses : 1/ Le mécanisme qui garantit la liberté de la constitution, et 2/ autre chose, quoi que ce soit, qui rend libre le citoyen. Mais quelle fin poursuit-on dans les deux cas, d'abord en instaurant une constitution libre, puis en garantissant la liberté du citoyen ?

La liberté politique ?

Non, non, ce n'est pas la fin ultime.

La sécurité ?

La sécurité. En d'autres termes, la distinction que vous faites présuppose qu'il y a deux fins différentes.

Je caractérisais les deux moitiés de sa tentative ou les deux moitiés de la liberté politique, l'une pouvait être réalisée de cette manière mécanique, mais l'autre avait besoin...

Oui, mais c'est la grande question. Nous n'avons pas encore assez creusé la doctrine de Montesquieu sur les passions, ni vu s'il n'y a pas aussi un genre de mécanisme qu'il utilise là, bien que ce ne soit pas le mécanisme visible d'un ordre politique.

Maintenant, M. H. A la première page, vous vous méprenez mal sur ce que Montesquieu entend par liberté philosophique. La liberté philosophique désigne simplement la question, la question philosophique, de savoir si la volonté humaine est libre ou non. Et il laisse cette question entièrement ouverte.

Vous avez soulevé un autre point, semblable à celui soulevé par M. K. : Montesquieu affirme que le châtiment doit découler de la nature du crime. En disant cela, il semble s'écartier d'un grand nombre de ses discussions précédentes. Ces analyses antérieures ont manifesté la tendance au relativisme sociologique : il y a des principes d'éducation différents dans les monarchies, dans les despotismes et dans les démocraties. Montesquieu tend à rejeter, ou au moins à ignorer, un rationalisme tel que celui que nous trouvons chez Thomas d'Aquin, pour examiner la loi et le gouvernement d'une manière « non rationaliste », comme dépendant du principe de la vertu, du principe de l'honneur et du principe de la crainte. Or l'examen des libertés politiques des individus semble placer l'ancre autour de laquelle flotte l'analyse de Montesquieu dans la raison, c'est-à-dire pas le relativisme. Cela est encore accentué par le fait que Montesquieu souligne le caractère *désirable* de la liberté

politique. Du coup, le ton change car il a quitté le terrain du *fait*, si l'on peut qualifier ses principes des trois types de gouvernements comme des faits psychologiques, pour passer sur le terrain des *valeurs*, en affirmant que la liberté politique est ce qui est ultimement désirable. Le rationalisme implique l'affirmation de certaines valeurs, et le relativisme récuse toute connaissance des valeurs. Montesquieu revient ensuite au relativisme sociologique dans les chapitres 18 à 30. Examinons maintenant cette question parce que c'est une opinion très courante concernant Montesquieu, inévitable aujourd'hui peut-être si l'on ne fait pas un certain effort, que de dire qu'il n'affirme pas de valeur. En d'autres termes, il y a du relativisme et il y a du rationalisme chez Montesquieu, et on ne voit pas clairement comment ils sont reliés.

Est-ce que tout le monde voit bien ce problème ? Aujourd'hui, c'est une opinion très courante de dire que l'analyse scientifique ne saurait en aucune manière impliquer de jugements de valeur. Et il y a donc cette peur devant l'affirmation de valeurs : les questions de valeur ne peuvent être résolues rationnellement. Et sur ce point, Montesquieu est sur la « bonne » voie, la voie qui conduit aux lumières d'aujourd'hui, en adoptant dans une certaine mesure un relativisme sociologique. Mais ensuite, il est repris par certaines choses « thomistes » ou autre, qui sont principalement rationalistes. Comment caractériser plus précisément ?

Il semble que Montesquieu est toujours guidé par le principe que la liberté est ce qu'il faut promouvoir, tout en accordant que dans les régimes différents, les circonstances peuvent exiger un régime plus despotique.

En d'autres termes, sans entrer dans des strates plus profondes et en restant au niveau moyen des huit premiers Livres, le fait que l'on ait, que l'on ne puisse pas avoir dans une monarchie, et encore moins dans un despotisme, les mêmes institutions politiques que dans une démocratie, ne rend aucunement contestable la supériorité de la démocratie. La période moderne nous a habitués à croire qu'il faut qu'il y ait une seule règle qui vaille universellement, indépendamment du temps et de l'espace ; Aristote et saint Thomas ne pensaient pas ainsi, la tradition antique ne disait pas cela ; elle était bien plus souple, elle admettait une grande diversité d'institutions de niveaux différents. Or, ce sur quoi Montesquieu insiste, c'est que pour dire quel est le niveau de ces institutions, il faut avoir des exemples. En d'autres termes, on peut dire que, pour des sauvages, certains châtiments très sauvages sont nécessaires. Mais pour être exact et vrai, il faut qualifier de « sauvages » aussi bien les châtiments que les individus. On ne peut pas utiliser d'expressions neutres — je ne sais d'ailleurs pas ce que l'on dirait, car « sous-développé » est déjà une expression de valeur, parce que l'on pense à la forme parfaite, disons au type A, et ensuite, on peut en distinguer les formes imparfaites. Oui, une question ?

Il semble y avoir un autre aspect de son examen qui semble se rapprocher de la science sociale d'aujourd'hui, si je ne me trompe. Dans l'examen du châtiment, Montesquieu cherche à éviter autant que possible de condamner un régime.

Oui, mais pourquoi ?

Par prudence...

Non, oui, c'est un homme honnête et il ne souhaite pas troubler inutilement ses lecteurs. Et par conséquent, il dit aux Italiens, aux Allemands, et même aux Français qui le lisent : « Je ne veux en aucune circonstance faire de vous de mauvais citoyens ». Et il fait tout ce qu'il peut pour éviter ce malheur. Mais la science sociale scientifique d'aujourd'hui n'a manifestement pas un tel but ni une telle préoccupation. Tout au plus peut-on dire, et certains l'ont dit, que les spécialistes de science sociale d'aujourd'hui sont des conformistes sans le savoir. C'est peut-être le cas, mais assurément ce n'est pas intentionnellement qu'ils sont conformistes. Ils rejettent cette suggestion avec beaucoup d'indignation, je le sais par expérience. Mais chez Montesquieu, ce quasi conformisme est conscient, et il n'a rien à voir avec l'idée qu'il se fait de la méthode scientifique.

M. Cropsey a dit un jour qu'un écrivain est d'une certaine manière responsable de la manière dont il n'est pas compris. Il semble y avoir quelque chose dans la méthode de Montesquieu qui encourage le relativisme extrême de la science sociale...

Oui, il y a un point sur lequel il est relativiste, et c'est la religion. Mais nous n'en avons pas encore assez de preuve.

Mais, même dans son approche, dans la manière dont il parle, il y a quelque chose qui le rend plus acceptable qu'Aristote pour la science sociale d'aujourd'hui..., peut-être à cause du fait qu'il part de la sécurité plutôt que de la vertu.

Oui. Je voulais soulever ce point, ce n'est pas aussi simple que cela, mais il y a du vrai. Quelle est la présentation ordinaire du problème ? On dit que le relativisme de la science sociale est nécessaire à cause de la distinction fondamentale entre l'être et le devoir-être. Vous avez certainement déjà entendu cette formule. La science, n'importe quelle science, ne traite que de « l'être » et n'a rien à voir avec le « devoir-être ». Et par conséquent, elle ne peut pas porter de jugement. Lorsqu'elle dit d'un chef politique qu'il « est un chef charismatique », il n'y a là aucun jugement de valeur, c'est seulement l'une de ces notions élémentaires dont j'ai parlé auparavant. Selon l'interprétation de Weber, qui fait autorité, un homme peut être un chef charismatique et n'être qu'un escroc habile, tandis qu'un homme simple penserait que « chef charismatique » désigne quelqu'un de brillant et d'admirable. « Ce n'est pas du tout voulu » dit Max Weber, même si l'on a du mal à le croire. Telle est la

distinction entre l'être et le devoir-être. Mais il n'est pas tout à fait vrai que cette distinction soit le fondement de la science sociale parce que, *si nous avions la connaissance de ce qui doit être*, il n'y aurait aucune raison de ne pas appliquer cette connaissance lorsque nous parlons de l'être. La véritable présupposition du relativisme de la science sociale est l'affirmation qu'*il n'est pas possible de connaître ce qui doit être*. On peut certes découvrir empiriquement ce qu'un individu, ou un peuple, tient pour le « devoir-être ». Mais c'est là un simple fait, ce n'est pas la connaissance de ce qui doit être ; c'est une connaissance du fait que cet individu, ou ce peuple, pense que telle valeur « doit-être ». Et il n'y a pas de connaissance possible du « devoir-être ». Et telle n'est pas du tout l'opinion de Montesquieu. Et je dirais même que jusqu'à l'utilitarisme dans la version qu'en donne John Stuart Mill, on tient qu'il est possible de connaître ce qui doit être. Les choses n'ont changé que dans les toutes dernières décades du 19^e siècle. Et le relativisme est sorti de cette science sociale-là. Néanmoins, comme l'a souligné M. Schaefer, il y a une grande différence entre l'enseignement moral de Montesquieu et l'enseignement moral d'Aristote. Et si on analyse cette différence, on en revient finalement à la distinction qui oppose les philosophes depuis le début : une école dit que le bien est identique à l'agréable, et il suit de là que les choses nobles et justes, les choses morales proprement dites, ne doivent jamais être recherchées pour elles-mêmes, mais seulement pour le plaisir ou l'évitement de la douleur qu'elles permettent. Et l'autre école, l'école opposée, dit : non, ce qui est juste et noble est *digne de choix en lui-même* et la considération du plaisir ne peut être que seconde. Cette opposition est apparue dans l'Antiquité classique et elle a duré jusqu'aux temps modernes, et en un sens, elle est toujours là. Si grandes que soient les différences entre des hommes comme Hobbes et Locke et les hédonistes antiques, et je ne voudrais pas les minimiser, il est cependant extrêmement important de voir qu'ils sont des hédonistes. Et cet hédonisme est également présent chez Montesquieu, même si nous n'avons pas encore pu le mettre en évidence. Maintenant, ce qui s'est passé à la fin du 19^e siècle, c'est que certains ont cru voir que ce conflit entre l'hédonisme et la morale *ne peut pas être résolu par la raison*, par la raison humaine du moins. Et en conséquence, nous ne savons pas, nous n'avons aucune connaissance du « devoir-être » de quelque manière que ce soit. C'est plus compliqué, mais j'ai pensé que je devais souligner cela.

Or, dans l'un des deux travaux que j'ai lus, à propos de la distinction entre science politique et philosophie politique, l'auteur dit que la science politique peut ne pas être en mesure de résoudre une question que la philosophie politique pourrait ou devrait nécessairement résoudre. Or elle ne le peut pas : si la question est au-delà des prises de la raison humaine, et si par conséquent elle ne peut pas être résolue par la science politique, elle est également hors de prise pour la philosophie politique. J'espère que c'est clair. Oui, M. Schaefer ?

Je voulais vous poser une autre question sur le livre XII. Il me semble que dans le conseil que donne Montesquieu d'autoriser des religions différentes, il est clairement en faveur de la tolérance, et il ne traite pas réellement de la question de savoir si la tolérance pourrait saper davantage certains régimes que d'autres. Par exemple, elle pourrait être plus compatible avec la démocratie libérale qu'avec le despotisme ou une monarchie.

Oui, il nous faudra voir jusqu'où, et les Livres sur le climat seront très importants pour cela, mais également les chapitres ultérieurs. Il y a un exemple bien plus ultérieur, qui m'a marqué lors de ma première lecture au point que je n'ai pas pu l'oublier. Le point de départ de Montesquieu est la conservation de soi, et cela conduit immédiatement à nier le droit de l'esclavage, comme nous le verrons très bientôt, à nier le droit naturel de l'esclavage. Nous avons déjà vu cela : il n'y a pas de droit naturel de tuer un homme, sauf s'il menace lui-même notre vie. Et l'on ne peut donc tirer un droit de le réduire en esclavage d'un droit antérieur de le tuer, comme le faisaient ceux qui voulaient justifier l'esclavage. Nous savons cela. Or, un élève de Hobbes, Sir William Petty, dont certains d'entre vous peuvent avoir entendu parler, qui est le fondateur de l'arithmétique politique, c'est-à-dire de ce qui fut appelé plus tard l'économie politique, avait calculé la valeur d'un être humain. Et il s'y était pris d'une manière très pratique : combien coûte un être humain sur le marché aux esclaves d'Alger ? C'est scientifique, objectif. Je ne sais pas quel était ce prix, disons, quelques livres, et alors Montesquieu a dit quelque chose comme ça : « Ce n'est pas vrai, ce que Petty a trouvé peut avoir été la valeur d'un Anglais, mais dans d'autres pays, une vie humaine vaut encore moins que ça. Dans certains cas, sa valeur est proche de rien et peut même descendre à moins que rien. C'est arrivé dans le passé, et cela peut bien arriver encore dans le futur. » Le propos exact de Montesquieu est le suivant, au chapitre 17 du Livre XXIII :

« Le chevalier Petty a supposé, dans ses calculs, qu'un homme en Angleterre vaut ce qu'on le vendrait à Alger. Cela ne peut être bon que pour l'Angleterre : il y a des pays où un homme ne vaut rien ; il y en a où il vaut moins que rien. » (118)

Le problème est le suivant. Si la vie humaine perd toute valeur, et que l'on ne peut l'éviter, à quoi sert pratiquement le droit à la conservation de soi ? Il y a donc des situations dans lesquelles le droit naturel, si fondamental soit-il, cesse d'avoir la moindre importance pratique sans que ce soit la faute de personne, d'un tyran ou d'un despote ; cela vient de la nature de la situation. Si l'on appelle cela relativisme, alors Montesquieu est un relativiste *en ce sens*. Mais j'hésiterai à qualifier cela de relativisme dans la mesure où cela se limite très clairement à des cas de ce genre, et dans la mesure où dans tous les autres cas, l'on peut se fonder sur la primauté de la conservation de soi avec tout ce que cela implique.

II. Le Livre XIII

Il nous faut maintenant nous tourner vers le Livre XIII qui est le dernier Livre consacré à la liberté. Les Livres XI à XIII sont consacrés à la liberté, et en un sens, c'est également vrai pour les Livres IX et X. Et ce livre-ci traite du rapport du revenu public avec la liberté. Ce Livre, comme vous le voyez par son titre, n'est pas consacré aux lois. Ce n'est pas la première fois. Dans les Livres III et VIII, les lois n'apparaissent pas non plus dans le titre. Mais ici, la signification est plus précise. Commençons par le premier paragraphe.

« Les revenus de l'Etat sont une portion que chaque citoyen donne de son bien, pour avoir la sûreté de l'autre, ou pour en jouir agréablement. » (355)

Ainsi, les impôts sont le prix à payer pour la sécurité, non certes de la vie, mais des biens qui nous appartiennent. Nous savons aussi qu'il y a une liaison entre la vie et ces biens, ce qui ne signifie pas qu'il faille des biens considérables, mais il en faut une certaine quantité. La nourriture est l'exemple le plus évident d'une propriété indispensable à notre survie, comme Locke l'a montré de façon éclatante : On ne peut pas vivre sans manger, et l'on ne peut manger quelque chose sans se l'approprier, de sorte que personne ne peut plus vous le prendre. C'est un cas extrême d'appropriation, mais, en un sens plus large, les biens qui nous appartiennent relèvent de la conservation de la vie. La conservation de soi se transforme facilement en conservation de soi dans le confort. C'est ainsi. La « sûreté de l'autre », c'est-à-dire de ce que le citoyen ne donne pas à l'Etat, est donc liée à la conservation de la vie ; qu'il en jouisse agréablement ou non ne fait rien à l'affaire. Paragraphe suivant.

« Pour bien fixer ces revenus, il faut avoir égard et aux nécessités de l'Etat, et aux nécessités des citoyens. Il ne faut point prendre au peuple sur ses besoins réels, pour des besoins de l'Etat imaginaires. » (355)

Le danger vient naturellement de l'Etat : Montesquieu est un individualiste. Il part de l'individu, de son droit et de ses besoins. Sautez le paragraphe suivant.

« Il n'y a rien que la sagesse et la prudence doivent plus régler, que cette portion qu'on ôte, et cette portion qu'on laisse aux sujets.

« Ce n'est point à ce que le peuple peut donner, qu'il faut mesurer les revenus publics ; mais à ce qu'il doit donner : et, si on les mesure à ce qu'il peut donner, il faut que ce soit du moins à ce qu'il peut toujours donner. »

En d'autres termes, on ne doit pas s'appuyer sur une année particulière fertile pour déterminer ce que chacun doit donner.

Dans le chapitre suivant, il critique l'opinion selon laquelle l'importance du montant des impôts serait bonne en soi. Lisons le troisième paragraphe.

« L'effet des richesses d'un pays, c'est de mettre de l'ambition dans tous les coeurs : l'effet de la pauvreté, est d'y faire naître le désespoir. La première s'irrite par le travail, l'autre se console par la paresse. » (356)

Continuez.

« La nature est juste envers les hommes. Elle les récompense de leurs peines ; elle les rend laborieux, parce qu'à de plus grands travaux elle attache de plus grandes récompenses. Mais, si un pouvoir arbitraire ôte les récompenses de la nature, on reprend le dégoût pour le travail, et l'inaction paraît être le seul bien. »

Il y a encore ici une référence à la nature comme juste. La nature est juste. La nature récompense les hommes des peines qu'ils se donnent. La faute vient donc des hommes et non de la nature. Cela, il le nuancera considérablement comme vous pouvez l'imaginer à partir du passage où il critique Sir William Petty. Il est clair que la question se pose de savoir si la nature est toujours juste. Mais il dirait encore que, même dans un pays pauvre, la situation de celui qui travaille dur diffère de celle du paresseux. Il ne reviendrait pas sur ce qu'il a dit. Vous vous souvenez de la remarque qu'il a faite dans le Livre XII en examinant la question des homosexuels, de son éloge de la nature. C'est le même esprit ici. Lisons maintenant le titre du chapitre 3 et puis le titre du chapitre 7.

« *Des tributs, dans les pays où une partie du peuple est esclave de la glèbe.* »
« *Des tributs, dans les pays où l'esclavage de la glèbe n'est point établi.* »

Et les chapitres 4, 5 et 6 traitent de différentes formes d'esclavage de la glèbe. Que faut-il préférer ? C'est clair. Des serfs ou pas de serfs ? Qu'en pensez-vous ?

Pas de serfs.

Oui, et nous pouvons le prouver. Lisons le premier paragraphe du chapitre 7.

« Lorsque, dans un Etat, tous les particuliers sont citoyens, que chacun y possède par son domaine ce que le prince y possède par son empire, on peut mettre des impôts sur les personnes, sur les terres, ou sur les marchandises ; sur deux de ces choses, ou sur les trois ensemble. » (358)

Notez la formule. Si chacun possède en propriété ce que le prince possède pour son empire, il est tout autant maître que le prince. Ensuite, Montesquieu discute ces trois genres d'impôts. Et auquel se réfère-t-il ? L'impôt sur le revenu...

Sur les marchandises...

Comment l'appellerait-on aujourd'hui ? « Impôt indirect », ni impôt sur la propriété, ni impôt sur le revenu.

Est-il à l'origine de cette notion d'impôts directs et indirects ?

Je ne sais pas. Il ne les appelle pas impôts indirects.

Non, d'abord dans le chapitre 14, la toute première phrase...

Oui, mais cela a une signification différente. Nous y viendrons.

J'ai appris de l'éditeur que Hume, à l'époque de Montesquieu, avait affirmé très fortement qu'il est bon d'avoir des impôts élevés afin de contraindre les gens à travailler plus dur. Montesquieu s'oppose à Hume sur ce point. Examinons pourquoi il préfère les impôts indirects. Cela se trouve dans le troisième paragraphe à partir de la fin du chapitre 7.

« Les droits sur les marchandises sont ceux que les peuples sentent le moins, parce qu'on ne leur fait pas une demande formelle. Ils peuvent être si sagement ménagés, que le peuple ignorera presque qu'il les paye. Pour cela, il est d'une grande conséquence que ce soit celui qui vend la marchandise qui paye le droit. Il sait bien qu'il ne paye pas pour lui ; et l'acheteur, qui dans le fond paye, le confond avec le prix. Quelques auteurs ont dit que Néron avait ôté le droit du vingt-cinquième des esclaves qui se vendaient ; il n'avait pourtant fait qu'ordonner que ce serait le vendeur qui le payerait, au lieu de l'acheteur : ce règlement, qui laissait tout l'impôt, parut l'ôter. » (359-60)

L'éditeur fait observer, au sujet de cette étrange préférence de Montesquieu, qu'il oublie que les impôts indirects pèsent relativement plus sur les pauvres, spécialement si l'impôt porte sur des objets de première nécessité. Montesquieu en avait pleinement conscience et il examine cela plus loin lorsqu'il parle de l'impôt sur le sel dans la monarchie française. Il ne veut pas qu'ils pèse plus sur les pauvres, mais c'est néanmoins très étrange. Pourquoi les impôts indirects sont-ils préférables ?

Parce qu'on ne les remarque pas.

Oui ! Parce qu'on ne les *sent* pas. Or qu'est-ce, en dernière instance, que la liberté ? Un *sentiment* de sécurité. Et par conséquent, c'est parfaitement compatible avec la liberté. Dans les deux derniers paragraphes du chapitre 7, il montre clairement la liaison entre l'impôt indirect et la liberté par la manière dont cet impôt est exigé. Il ne saurait y avoir « des recherches perpétuelles » dans les maisons privées, ce qui est nécessaire pour un impôt direct. Cela contribue manifestement à la liberté du citoyen en tant que *sentiment* de sa sûreté. Lisons le chapitre suivant avec son titre.

« Comment on conserve l'illusion »

« Pour que le prix de la chose et le droit puissent se confondre dans la tête de celui qui paye, il faut qu'il y ait quelque rapport entre la marchandise et l'impôt ; et que, sur une denrée de peu de valeur, on ne mette pas un droit excessif. Il y a des pays où le droit excède de dix-sept fois la valeur de la marchandise. Pour lors, le prince ôte l'illusion à ses sujets : ils voient qu'ils sont conduits d'une manière qui n'est pas raisonnable ; ce qui leur fait sentir leur servitude au dernier point. » (360)

Voyez comme il faut lire soigneusement Montesquieu ! Le machiavélisme de ce paragraphe ne fait-il pas partie de sa satire de la monarchie ? Il écrit dans une lettre à Cortier : « Eh bien, bien sûr, je le sais bien et je ne manifesterai aucun sentiment populiste. Je sais qu'il faut tromper le peuple, mais la question est de savoir comment le faire le mieux possible. » [trad. de l'anglais, référence inconnue] Il nous faut prendre en compte la subtilité de l'esprit de Montesquieu et ne pas simplement citer ces passages en dehors de leur contexte. Lisons la suite.

« D'ailleurs, pour que le prince puisse lever un droit, si disproportionné à la valeur de la chose, il faut qu'il vende lui-même la marchandise, et que le peuple ne puisse l'aller acheter ailleurs ; ce qui est sujet à mille inconvénients.

« La fraude étant, dans ce cas, très lucrative, la peine naturelle, celle que la raison demande, qui est la confiscation de la marchandise, devient incapable de l'arrêter... »

Arrêtons-nous ici. J'aimerais souligner à nouveau que nous avons ici un autre cas où la raison et la nature sont identifiées. « la peine naturelle, celle que la raison demande ». Et cela sous-tend tout son examen des châtiments dans le Livre XII. Oui ?

Cela est-il également indiqué dans le Livre XII lorsqu'il dit que c'est là le cours qui convient, qui découle de la nature de la chose.

Oui.

Il veut dire par là la raison ?

Oui, le cours raisonnable est celui qui correspond à la nature de la chose. En d'autres termes, punir un petit voleur plus sévèrement qu'un meurtre est contre nature, parce que le dommage que l'on inflige à un homme pour lui avoir volé quelques sous est sans commune mesure avec celui qu'on lui inflige si on le tue. Bien sûr, il y a des cas intéressants : si le volé a grand besoin de ces quelques sous, s'il a vraiment besoin de la soupe qu'il pourra s'acheter avec les quelques sous qu'il vous a mendiés dans la rue, alors ce sera un grand dommage pour lui. Oui.

Comment expliquez-vous le fait que dans le Livre XII en examinant les principes des quatre genres de peines, il les décrit tous les quatre comme dérivés de la nature (329), et seulement le dernier, celui qui est le plus sévère, comme conforme à la raison ? Je sais que dans cet examen précis, dans ce chapitre 4 du Livre XII, il dit pour que cette peine soit tirée de la nature et à la fin du chapitre 4, il dit : « Tout ce que je dis est puisé dans la nature » (331). Mais c'est seulement dans l'examen du quatrième genre de peines qu'il déclare que la peine est « tirée de la nature de la chose, puisée dans la raison (331).

Vous le savez ?

Oui. Je ne sais pas pour le Livre tout entier, mais dans ce chapitre, c'est bien le cas.

Je ne sais pas. L'explication la plus simple serait que l'on pourrait parler de nature, de châtiment rationnel, même dans le cas d'un crime qui n'est pas véritablement un crime.

Commentaire inaudible d'un étudiant. XXXX

Oui, mais je voudrais être sûr de notre fondement.

L'objection à cela est que de voir dans quelle mesure il pourrait répondre que les peines de la violation de ... ne sont pas également conformes à la raison. XX

Oui, ici, nous sommes sur un terrain plus sûr : le fait qu'il identifie ici purement et simplement les deux considérations, comme nous l'avons vu. Oui ?

Il semble encore y avoir une distinction lorsqu'il dit voici le cours tiré de la nature de la chose et les cas qui concernent la loi naturelle.

Oui, mais où parle-t-il de loi naturelle ? Parce que s'il parle de droit naturel, ce n'est pas la même chose que la loi naturelle. N'est-il pas vrai ?

Je pense aux passages ultérieurs.

Nous n'y sommes pas encore préparés. Nous nous en occuperons en temps voulu.

Lorsqu'il emploie l'expression bien en soi pour les impôts ou pour n'importe quoi, et il l'emploie de manière considérableXX ??, il omet le mot de nature. N'est-il pas évident qu'il utilise la même évidence rationnelle immédiate de la nature ?

Non, il nie ici que l'importance de l'impôt soit bonne en soi.

En d'autres termes, il semble nier une théorie naturelle qui doit nécessairement avoir été soutenue.

La théorie de Hume que j'ai indiquée. Non, mais...

Quelle était cette théorie fondée sur l'évidence immédiate de la nature ?

La raison était que plus les impôts seront lourds, plus les sujets seront contraints à travailler et que cela conduira au bien-être de l'Etat. On n'a jamais autant évoqué de valeurs absolues qu'à notre époque.

Ensuite, nous en arrivons au chapitre 10 au fait étrange que l'on paie moins d'impôts en Turquie qu'en Hollande ou en Angleterre, et cela semble montrer que ce genre de liberté est lié au despotisme. Je peux seulement dire que le point de départ de Montesquieu est un fait. Il savait que les Hollandais et les Anglais payaient plus d'impôts que les Turcs ou les Perses. Et il a tenté d'expliquer ce fait. L'explication la plus simple est que les malheureux sujets des despotes ont au moins cet avantage, cet avantage ambigu, qu'ils paient moins d'impôts. Je ne pense pas qu'il y ait là un problème profond. Il formule les principes au début du chapitre 12.

« Règle générale : on peut lever des tributs plus forts, à proportion de la liberté des sujets ; et l'on est forcé de les modérer, à mesure que la servitude augmente. Cela a toujours été et sera toujours. C'est une règle tirée de la nature, qui ne varie point : on la trouve par tous les pays, en Angleterre, en Hollande, et dans tous les Etats où la liberté va se dégradant jusqu'en Turquie. La Suisse semble y déroger, parce qu'on n'y paye point de tributs... » (363)

Et il explique ensuite les apparentes exceptions que sont la Suisse et Rome. Nous n'avons pas besoin de nous en occuper. Le point-clé est celui-là et les Livres économiques examineront cela en liaison avec les dettes publiques.

Il faut qu'il ait considéré cela comme plus qu'une explication de faits observés s'il veut dire que c'est quelque chose qui a toujours été et qui sera toujours.

Certes, mais le point de départ en a été ces faits et nous pouvons en voir la raison dans le troisième paragraphe de ce chapitre :

« Mais la règle générale reste toujours. Il y a, dans les Etats modérés, un dédommagement pour la pesanteur des tributs ; c'est la liberté. Il y a, dans les Etats despotes, un équivalent pour la liberté ; c'est la modicité des tributs. » (363)

Oui ?

Ce n'est pas là réellement une raison particulière pour que les impôts...

Je pense qu'il a à l'esprit que l'on ne peut infliger tous les maux en même temps. Si, comme un gouvernement despotique, l'on en inflige beaucoup aux citoyens, il faut s'abstenir d'en infliger d'autres.

Il faut qu'il y ait quelque chose comme la notion que les impôts tendent à augmenter autant qu'ils le peuvent et ainsi par conséquent, dans un gouvernement libre quelconque, ils augmenteront plus parce qu'ils le peuvent. Il ne donne jamais aucune raison du fait que les impôts doivent augmenter sous un gouvernement modéré. Il dit seulement qu'ils peuvent être plus lourds.

Il ne parle pas des impôts publics qui pourraient être plus élevés, c'est vrai.

Le premier paragraphe du chapitre 10 donne les causes. Dans les gouvernements despotiques, si les impôts continuent à augmenter, les sujets cessent tout simplement de travailler la terre. Et c'est arrivé dans l'histoire. Et sous les gouvernements modérés, le peuple obtient quelque chose en retour de ses impôts...

Tout ce qu'il dit, c'est que l'on peut augmenter davantage les impôts sous un gouvernement modéré sans que cela produise les mêmes mauvais effets. Mais la raison, si l'on pense à ce pays, pour laquelle les impôts ont augmenté, c'est la guerre et choses semblables, mais ils pourraient augmenter encore.

Non, non, il ne pouvait aucunement anticiper la situation qui est la nôtre aujourd'hui. Ce ne serait pas juste de le critiquer sur cette base. Que vouliez-vous dire ?

Je voulais poser une question plus générale sur ce point. Il dit que c'est naturel, mais il ne dit pas que c'est raisonnable ou que l'on devrait...

Oui, mais pourquoi ce que la nature dicte est-il pour ainsi dire nécessaire même si l'on ne prouve pas que cela est en soi raisonnable ? Pourquoi est-ce néanmoins crucial pour la raison ? Si c'est naturel et immuable, il faut certainement s'y adapter, et y adapter les lois, dans la mesure où il y a une relation évidente entre la raison et la nature, même si le naturel ne doit pas être raisonnable.

Mais il y a aussi à la fin du premier paragraphe du chapitre 12, une espèce d'allusion à la nature. Un Suisse paye quatre fois plus à la nature, qu'un Turc ne paye au sultan.

S'il y a un despotisme en Suisse, ce serait le despotisme de la nature, et non du gouvernement.

Et la nature n'est pas juste.

Je vois : Pourquoi les pauvres Suisses sont-ils tellement désavantagés par rapport aux Hollandais ? Oui, cela nous conduit à une plus grande profondeur que celle à laquelle nous nous attendions.

Ou la nature est plus méchante que le sultan turc.

Il pourrait en être ainsi. Mais il nous faut... nous en arriverons bientôt à la nature sous la forme évidente du climat.

Ne dit-il pas dans une certaine mesure en dépit de la nature, étant donné que la nature a rendu la vie si dure aux Suisses, il y a si peu de gens disposés à ... [problèmes de bande]

C'est possible. C'est assurément plus séduisant. Oui ?

Je pense que le principe qui est derrière tout ça semble être l'idée de compensation ou d'équilibre : si l'on doit payer beaucoup d'impôts, on a beaucoup de liberté. Tout est en équilibre, de sorte que les Suisses doivent payer à la nature, mais ils obtiennent autre chose en échange.

Mais quelle serait l'autre possibilité ? Supposons que les Suisses aient été traités par la nature avec plus de douceur. Alors, ils seraient plus riches et alors ils pourraient être dans la même situation que les Britanniques et les Hollandais.

On paie ce qu'on obtient de la nature, semble-t-il.

Oui, mais il l'a dit autrement plus tôt, lorsqu'il a parlé de la justice de la nature. Si l'on travaille dur, on deviendra plus riche que si l'on est paresseux.

Commentaire de l'étudiant inaudible.

Oui, avec quelque raison. Il doit travailler ainsi, faute de quoi, il abandonnera la culture de la terre et s'ensuira dans la forêt. Montesquieu en parle. Ainsi, le gouvernement despote ne peut dépasser un certain seuil d'oppression. Entre parenthèses, nous ne devons pas oublier que ces remarques de Montesquieu se veulent aussi des recommandations au gouvernement français. Et il place toujours le gouvernement français devant cette alternative : si vous voulez être despote, alors conduisez-vous comme le sultan, mais puisque vous prétendez être meilleur que lui, conduisez-vous en conséquence.

Commentaire de l'étudiant inaudible.

Le cas suisse semble montrer que la nature a différentes manières d'être généreuse. Le fait que la nature n'a pas été généreuse ne rend pas la liberté impossible.

Oui, il y a d'autres paramètres, dont le climat. Nous ne les connaissons pas encore. Passons au premier paragraphe du chapitre 15.

« Ces grands avantages de la liberté ont fait que l'on a abusé de la liberté même. Parce que le gouvernement modéré a produit d'admirables effets, on a quitté

cette modération : parce qu'on a tiré de grands tributs, on en a voulu tirer d'excessifs : et, méconnaissant la main de la liberté qui faisait ce présent, on s'est adressé à la servitude qui refuse tout. » (365)

Ici, la liberté semble être plus que la nature le fondement de la richesse. Mais ce n'est pas contradictoire. La nature, un bon territoire, et un bon gouvernement, vont ensemble. Oui.

Il y a également une description de ce qui se passait en France à l'époque, des impôts avaient été augmentés et...

Oui, spécialement, comme je l'ai appris de l'éditeur, la taxe sur le sel était l'une des plus douloureuses. Lisons le dernier chapitre.

« Des traitants

« Tout est perdu, lorsque la profession lucrative des traitants parvient encore, par ses richesses, à être une profession honorée. Cela peut être bon dans les Etats despotiques, où souvent leur emploi est une partie des fonctions des gouverneurs eux-mêmes. Cela n'est pas bon dans la république ; et une chose pareille détruit la république romaine. Cela n'est pas meilleur dans la monarchie ; rien n'est plus contraire à l'esprit de ce gouvernement. Un dégoût saisit tous les autres états ; l'honneur y perd toute sa considération ; les moyens lents et naturels de se distinguer ne touchent plus ; et le gouvernement est frappé dans son principe. » (370)

Il s'agit de la manière dont on collecte l'impôt, que ce soit par des fermiers indépendants (les « traitants » du texte) ou par le gouvernement. Montesquieu est favorable à ce que ce soit le gouvernement. Nous n'avons pas assez de temps et il nous faut dire quelques mots sur le début du Livre suivant parce que s'ouvre maintenant une nouvelle dimension.

Jusqu'ici, nous ne nous intéressions qu'à des questions strictement légales et politiques. Nous en arrivons maintenant à ce que la tradition tient pour infrapolitique et à son influence sur le politique. En premier lieu le climat, ou, pour employer un terme plus général, la nature. Et ici, ce grand problème est pris en considération : dans quelle mesure la nature est-elle importante pour la vie morale et intellectuelle de l'homme ? C'est la grande question qui structure cette troisième partie. Nous savons maintenant que cela a une importance cruciale pour la politique d'une manière qui nous touche encore aujourd'hui, à savoir, pour l'égalité et l'inégalité. L'égalité est-elle naturelle ou non ? Telle est la question posée dès le tout début. Et cette question se divise facilement en 1/ l'inégalité des individus, que toute personne non fanatique accorde sans difficulté, je crois, parce que l'expérience de chacun affirme que nous ne sommes pas seulement différents les uns des autres, mais encore inégaux à des points de vue qui importent politiquement, disons, du point de vue de l'intelligence ; et 2/ l'inégalité des peuples et des races. C'est une question très litigieuse, aujourd'hui comme par le passé, peut-être plus litigieuse

encore aujourd’hui que par le passé. Or toute cette question a été examinée avec une clarté spéciale par Aristote dans sa *Politique*. Et, bien sûr, Montesquieu le savait et bien peu d’autres livres avaient été écrits sur ce point entre-temps. Je ne mentionnerai qu’un point pour la discussion de notre sujet. Lorsqu’il parle de cela dans le livre VII de la *Politique*, Aristote distingue trois genres de régions : les régions chaudes, l’Asie ; les régions froides, l’Europe du Nord ; et la région tempérée qui est surtout la Grèce. Les peuples des régions chaudes sont intelligents, mais lâches. Les peuples de l’Asie mineure furent très habiles dans les arts, mais ils étaient soumis à des despotes et acceptaient leur gouvernement sans réserves. Dans les régions froides, ils sont courageux, mais peu intelligents. Et les peuples de la zone tempérée sont entre les deux. Ils sont le matériau humain le plus approprié, à ce que dit Aristote pour l’édification de ses compatriotes, et je crois aussi parce qu’il le croyait. Quelle est la différence la plus frappante entre la conception de Montesquieu et celle d’Aristote ?

Avant tout, il dit que... (inaudible)

En d’autres termes, la tripartition faite par Aristote n’est pas aussi visible chez Montesquieu. Et il utilise généralement la distinction entre les peuples du Nord et les peuples du Sud. Et quelle en est la conséquence ? Lesquels sont meilleurs ?

Ceux du Nord.

Le Nord. Et pourquoi cela est-il important dans l’ensemble de la conception de Montesquieu ? Quel est l’arrangement politique le plus merveilleux qu’il ait jamais vu ?

L’Angleterre.

L’Angleterre. Et d’où vient cette constitution anglaise ? Des forêts de la Germanie. Et ainsi, tout se confirme. Et ces remarques que nous lisons aujourd’hui sont assez amusantes, mais elles ne sont pas sans quelque fondement empirique. Quel est le lien ? Qu’est-ce que les peuples du Sud ont que les peuples du Nord n’ont pas ?

Plutôt que l’intelligence, comme l’a dit Aristote, la sensibilité.

Et l’imagination, le goût, la sensibilité et la franchise. Et l’on peut immédiatement voir que le Français méridional qui va en Angleterre a sûrement été impressionné par le calme des Britanniques comparé à la franchise des Français et encore plus des Italiens. Lisons.

« Dans les pays froids, on aura peu de sensibilité pour les plaisirs ; elle sera plus grande dans les pays tempérés ; dans les pays chauds, elle sera extrême.

Comme on distingue les climats par les degrés de latitude, on pourrait les distinguer, pour ainsi dire, par les degrés de sensibilité. J'ai vu les opéras d'Angleterre et d'Italie ; ce sont les mêmes pièces et les mêmes acteurs : mais la même musique produit des effets si différents sur les deux nations, l'une est si calme, et l'autre si transportée, que cela paraît inconcevable. » (375)

Oui, je pense que personne ne nierait les faits. Que son explication soit exacte, c'est une autre question. A propos, vous vous souvenez du passage sur ses observations ?

« J'ai observé le tissu extérieur d'une langue de mouton... » (375)

Il l'a observée avec un microscope ! ce que probablement personne n'avait fait avant lui ; la connaissance scientifique la plus avancée est à la base de sa doctrine. Heureusement, qu'il a fait quelques observations d'un autre genre. Passons à l'endroit où nous nous sommes arrêtés après le passage sur l'opéra.

« Il en sera de même de la douleur : elle est excitée en nous par le déchirement de quelque fibre de notre corps. L'auteur de la nature a établi que cette douleur serait plus forte, à mesure que le dérangement serait plus grand : or, il est évident que les grands corps et les fibres grossières des peuples du nord sont moins capables de dérangement, que les fibres délicates des peuples des pays chauds ; l'âme y est donc moins sensible à la douleur. Il faut écorcher un Moscovite, pour lui donner du sentiment. »

L'expression sur laquelle j'aimerais attirer votre attention est « l'Auteur de la nature », qui survient ici tout à coup en liaison avec une explication strictement mécaniste du phénomène en question. Dans le deuxième paragraphe du chapitre suivant, le chapitre 3, il parle de ce qu'a fait la nature sans évoquer son Auteur. Cette théorie de Montesquieu a bien entendu été critiquée beaucoup, sa doctrine du climat. Cela va sans dire. Lisons le troisième paragraphe du chapitre 3.

« Comme une bonne éducation est plus nécessaire aux enfants, qu'à ceux dont l'esprit est dans sa maturité ; de même les peuples de ces climats ont plus besoin d'un législateur sage, que les peuples du nôtre. Plus on est aisément et fortement frappé, plus il importe de l'être d'une manière convenable, de ne recevoir pas des préjugés, et d'être conduit par la raison.

« Du temps des Romains, les peuples du nord de l'Europe vivaient sans art, sans éducation, presque sans lois : et cependant, par le seul bon sens attaché aux fibres grossières de ces climats, ils se maintinrent avec une sagesse admirable contre la puissance romaine, jusqu'au moment où ils sortirent de leurs forêts pour la détruire. » (377)

Et qu'arriva-t-il ensuite à ce merveilleux peuple du nord ? Après qu'ils furent sortis de leurs forêts et eurent détruit l'empire romain ?

D'abord les âges sombres, et ensuite...

Oui, néanmoins, il ne faut pas que vous oubliiez un fait très important : ces peuples ont été convertis au christianisme. Ainsi, lorsque Montesquieu parle de nos institutions, il faut le prendre en compte : sont-elles un vieil héritage nordique, ou un héritage chrétien ? Ici, la question du climat devient très importante parce qu'il est clair que le christianisme vient des climats chauds. Et il est très difficile de mêler des composantes nordiques et des composantes méridionales. En exagérant un peu, on peut dire que selon Montesquieu, la supériorité des Modernes sur les Anciens vient principalement du climat, de la nature, et non d'un enseignement nouveau. Le mot « préjugé » apparaît ici, qu'il avait déjà utilisé auparavant, et qui est bien sûr devenu très courant depuis le 18^e siècle. Et il serait très intéressant d'étudier le sens de ce mot, parce que dans le latin classique, ce mot n'a pas du tout ce sens. A ma connaissance, il signifie tout simplement un jugement antérieur, un jugement précédent. Et il est devenu synonyme d'erreur, ou d'un certain genre d'erreur, dans les derniers siècles. Les Grecs parlaient d'opinion, pas de préjugé, c'est intéressant en soi. Un mot seulement sur le chapitre suivant, lisez seulement le titre.

« Causes de l'immutabilité de la religion, des mœurs, des manières, des lois, dans les pays d'orient. »

Et lorsque vous lirez ce chapitre, notez la dernière phrase.

« C'est ce qui fait que les lois, les mœurs, et les manières, même celles qui paraissent indifférentes, comme la façon de se vêtir, sont aujourd'hui en orient comme elles étaient il y a mille ans. » (378)

La religion apparaît dans le titre et pas dans le texte, où cela est moins visible. Cela semble insignifiant. Montesquieu agit contrairement à une règle très générale, selon laquelle les choses importantes ont tendance à être placées plutôt au milieu d'un long chapitre que dans le titre d'un chapitre. Il a été accusé à son époque, je le lis dans mon édition, parce qu'il avait affirmé l'existence d'un lien entre cette immutabilité et la religion, et entre le climat chaud et la science. Ainsi, tandis qu'il y a un progrès dans la science, il n'y a pas de progrès en religion. Et cela est lié au climat.

La prochaine fois nous continuerons l'examen du climat.

Treizième leçon

L'esclavage et le droit naturel ; Livre XIV ; Livre XV

I. Sur l'exposé

Vous avez bien vu que le Livre XV est une critique de l'esclavage. Et c'est incontestable. Et vous avez également senti la difficulté d'attribuer un sujet précis au Livre XIV. Pour les Livres XV-XVII, nous savons quel est le sujet : le climat et les différents genres d'esclavage. Mais de quoi traite précisément le Livre XIV ? C'est difficile à dire. On peut dire que le Livre XIV vise à établir l'importance du climat. Et il donne plusieurs exemples qui n'ont rien à voir avec la question de l'esclavage ou de la liberté pour montrer l'importance du climat.

Maintenant, quelques difficultés. Par exemple, j'ai été très surpris lorsque vous avez examiné le chapitre sur l'Angleterre, sur le climat anglais et sur ses effets sur les Anglais (le nombre considérable de suicides), que vous n'ayez pas pris en considération la liaison entre ce chapitre et le chapitre qui traite par excellence de l'Angleterre, le chapitre 6 du Livre XI. Cela aurait pu être utile. Une autre observation : vous avez évoqué fréquemment la loi de la nature qui commande la conservation de soi. Montesquieu affirme bien ici qu'il y a une telle loi, mais est-ce le véritable fondement de la pensée de Montesquieu ? Quelles sont les deux interprétations possibles de la conservation de soi ? D'abord que c'est un *devoir* de se conserver, et c'est là l'interprétation traditionnelle, et cela implique l'interdiction du suicide, le suicide est considéré comme un péché, un crime. Ensuite, l'opinion de Hobbes. Dans l'opinion de Hobbes, le statut moral ou légal de la conservation de soi n'est plus un devoir, mais un *droit*, et la question est de savoir s'il en est de même chez Montesquieu.

Enfin, j'ai oublié de mentionner cela, vous avez fait une liste des occurrences du mot climat dans le chapitre 15. Je ne l'avais pas faite. Je vous en remercie. Mais il ne faut pas être trop strict sur de telles questions. Il faut, et il ne faut pas l'être — c'est une question de jugement — parce qu'il parle souvent de pays chauds et de pays froids, et c'est là également une référence au climat. Merci beaucoup.

II. Le Livre XIV

Faisons tout d'abord encore quelques remarques générales sur le Livre XIV. En un sens, la transition vers le climat est une élévation à partir du politique vers ce qui est plus fondamental. Il peut y avoir le climat sans politique, mais il ne saurait y avoir de politique sans climat. Et cela nous conduit à la question générale : la science politique, l'étude des choses politiques, se fonde-t-elle sur la science naturelle ? Et même, ne dérive-t-elle pas de la science naturelle ? Montesquieu n'examine pas cette question, mais

elle joue un très grand rôle chez Hobbes, et Hobbes hésite beaucoup sur le point de savoir si la science politique présuppose la science naturelle, si elle tire ses principes de la science naturelle, ou si elle peut être traitée de manière totalement indépendante. On ne voit pas bien quelle est la position de Montesquieu sur cette question générale. Il a parlé, bien sûr, de la nature dans les treize premiers Livres, spécialement lorsqu'il a parlé du droit naturel. Après tout, ce droit à la conservation appartient à la nature. Mais pourquoi cet exemple crucial du droit naturel, n'est-il pas décisif sur la question de la relation générale de la science politique et de la science naturelle ? Pour la simple raison que le droit naturel est un droit *pour l'homme*, et non pour les animaux en général. Le droit naturel dérive, non de la nature en général, mais de la *nature de l'homme*. L'homme est essentiellement différent de ce qui n'est pas l'homme, c'est ce qui est sous-entendu. Sinon, on ne pourrait pas parler de droits de l'homme et le droit naturel est un droit de l'homme. L'homme est l'animal rationnel, selon la définition d'Aristote. Montesquieu ne le dit pas explicitement, au moins pas jusqu'ici dans *L'Esprit des Lois*, mais il le présuppose d'une certaine manière. Je n'ai pas souvenir que cela ait jamais été examiné. Or peu après Montesquieu, quelques années après sa mort, Rousseau a écrit son *Discours sur l'origine de l'inégalité*, dans la première partie duquel nous trouvons les remarques suivantes :

« Tout animal a des idées puisqu'il a des sens, il combine même ces idées jusqu'à un certain point, et l'homme ne diffère de la bête que du plus au moins. Quelques philosophes ont même avancé qu'il y a plus de différence de tel à tel homme que de tel homme à telle bête ; ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. »

c'est donc la *liberté*, et non la rationalité, qui distingue essentiellement l'homme des animaux. Mais Rousseau ne s'arrête pas là.

« Mais, quand les difficultés qui environnent toutes ces questions laisseraient quelque lieu de disputer sur cette différence de l'homme et de l'animal, il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation ; c'est la faculté de se perfectionner. »

Ce qui distingue de manière incontestable l'homme des animaux, c'est cette perfection, cette *perfectibilité*, et non la liberté. On peut formuler cette différence sans utiliser le mot de perfection en disant que l'homme se distingue de tous les autres animaux par une *malleabilité* presque sans limite. L'homme peut s'adapter à toutes les sortes de conditions, tandis que les autres animaux sont bien plus limités. Telle est l'opinion qui prévaut aujourd'hui. Dans la conception évolutionniste d'aujourd'hui, on tient pour vrai que l'homme vient de ce qui n'est pas l'homme, et cela a poussé à soutenir qu'il ne saurait y avoir de différence essentielle entre l'homme et les animaux. L'homme est seulement pour ainsi dire un singe un peu différent. Il n'y a qu'une différence de degré, non de nature. Nous savons qu'il y a des animaux capables de résoudre des

problèmes — des rats par exemple lorsqu'ils essaient de sortir d'une cage — et de prendre des décisions. Cela peut paraître amusant. Mais il faut voir ce qu'il y a de sérieux derrière. La question sérieuse est la suivante : y a-t-il ou non une différence essentielle entre l'homme et les animaux ? Le sens commun penche du côté de l'opinion plus ancienne. Par exemple, si on lit quelque chose sur une famine en Inde, personne ne pense qu'il s'agisse d'une famine chez les singes ou chez les tigres. Ou, pour prendre d'autres choses, personne n'a suggéré sérieusement que les animaux étaient capables d'être poètes ou philosophes. En d'autres termes, lorsque nous considérons les activités les plus élevées des hommes, la différence est tellement écrasante que l'on ne se sent plus capable de dire qu'il n'y a qu'une différence de degré entre l'homme et les animaux. Mais cette différence essentielle n'est pas visible si nous ne considérons que ce qu'il y a de plus bas dans l'homme, comme le besoin de manger, de respirer et quelques autres choses assurément communes à l'homme et aux animaux. L'opinion qui prévaut aujourd'hui conduit à ce que les psychologues, ou quel que soit le nom qu'ils se donnent, psycho-sociologues par exemple, s'efforcent de réduire ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme à ce qu'il y a de moins élevé en lui. Et cette tentation est constante. Il nous faudra examiner à mesure que nous avançons dans quelle mesure on trouve cela chez Montesquieu. Tournons-nous tout d'abord vers le titre du chapitre 5.

« *Que les mauvais législateurs sont ceux qui ont favorisé les vices du climat, et les bons sont ceux qui s'y sont opposés.* »

J'ai expliqué la dernière fois que cette distinction entre les bons législateurs et les mauvais, ou n'importe quelle autre distinction équivalente, ne s'oppose pas nécessairement au déterminisme. C'est clair, parce que les bons législateurs ou les mauvais sont déterminés par leur connaissance ou leur ignorance à faire ce qu'ils font. Et ce sont des causes antérieures qui déterminent s'ils ont ou non la connaissance. Lisons maintenant les deux premiers paragraphes de ce chapitre.

« Les Indiens croient que le repos et le néant sont le fondement de toutes les choses, et la fin où elles aboutissent. Ils regardent l'entièvre inaction comme l'état le plus parfait et l'objet de leurs désirs. Ils donnent au souverain être le surnom d'immobile. Les Siamois croient que la félicité suprême consiste à n'être point obligé d'animer une machine et de faire agir un corps.

« Dans ces pays, où la chaleur excessive énerve et accable, le repos est si délicieux, et le mouvement si pénible, que ce système de métaphysique paraît naturel ; et Foë, législateur des Indes, a suivi ce qu'il sentait, lorsqu'il a mis les hommes dans un état extrêmement passif : mais sa doctrine, née de la paresse du climat, la favorisant à son tour, a causé mille maux. » (378-79) 247

Il s'agit de Bouddha. Négligeons les erreurs historiques : il fut législateur en dehors de l'Inde, mais pas en Inde.

Il dit « mille maux ». Vous voyez que Montesquieu rejette l'opinion selon laquelle rien, ou le néant, serait le fondement de toutes choses. Il rejette

cette opinion comme fausse, et il explique cette erreur par le climat. Mais comment sait-il que c'est une erreur ? Comment le sait-il ? Peut-être devrions-nous lire le paragraphe suivant.

« Les législateurs de la Chine furent plus sensés lorsque, considérant les hommes, non pas dans l'état paisible où ils seront quelque jour, mais dans l'action propre à leur faire remplir les devoirs de la vie, ils firent leur religion, leur philosophie et leurs lois toutes pratiques. Plus les causes physiques portent les hommes au repos, plus les causes morales les en doivent éloigner. » (379)

Les Chinois ont fait que toutes leurs lois fussent pratiques. Et non Bouddha. Quelle serait le caractère des lois et de la philosophie de Bouddha si elles n'étaient pas pratiques ?

Théoriques ?

Spéculatives, plutôt. Et tel est bien le terme utilisé dans le cinquième paragraphe du chapitre 8 du Livre IV. Je vous conseille de le lire, parce qu'il ne pense pas seulement à Bouddha, comme nous allons très vite le voir. Quelle est donc la raison pour laquelle Montesquieu rejette le Bouddhisme comme une erreur, comme théoriquement faux ? Nous la voyons ici : Être un homme signifie vivre et désirer vivre. Il est contraire à la nature de désirer le rien. C'est là une forme de maladie mentale qui peut s'expliquer par le climat, on la rencontre chez les peuples orientaux. Ce chapitre semble particulièrement étrange aujourd'hui où le Bouddhisme Zen est devenu tellement populaire aux Etats-Unis, à ce qu'on m'a dit. Mais le phénomène plus intéressant est je crois le rôle que le *néant* joue dans l'existentialisme. Heidegger a bien conscience d'une certaine parenté avec l'Asie orientale, et cela joue un rôle considérable dans sa pensée. Mais tout cela n'a bien entendu aucun sens pour Montesquieu, pour qui il va sans dire que l'Europe, et spécialement cette île merveilleuse, cet endroit béni, est supérieure à tout autre endroit du monde.

Je me demande si ce ne pourrait être aussi une référence implicite à la doctrine aristotélicienne selon laquelle l'activité la plus haute est un mouvement ?

Oui, Aristote est bien sûr sur ce point assurément un occidental. Il n'y a pas de doute.

Se pourrait-il que Montesquieu critique... ?

Non, la question ne se pose pas ici. Parce que pour Aristote, l'état de repos, la contemplation, est en même temps la plus haute *praxis*, la plus haute action. Non, non, Aristote n'a rien à voir avec Bouddha. Cela, on peut le dire en toute sécurité. Lisons le chapitre suivant.

« De la culture des terres dans les climats chauds

« La culture des terres est le plus grand travail des hommes. Plus le climat les porte à fuir ce travail, ... »

Sur ce point, rien n'avait changé d'Aristote à Montesquieu. Voyez le premier livre de la *Politique*. L'agriculture est le travail humain fondamental, le plus grand ou le plus important. Ce serait contestable aujourd'hui, mais pas entièrement dans la mesure où le fait que nous n'avons plus besoin d'autant d'agriculteurs vient de leur plus grande productivité. Ils n'ont pas besoin d'être nombreux, mais nous ne pourrions pas vivre sans leurs produits. C'est évident. Oui.

« plus la religion et les lois doivent y exciter. Ainsi les lois des Indes, qui donnent les terres aux princes, et ôtent aux particuliers l'esprit de propriété, augmentent les mauvais effets du climat, c'est-à-dire la paresse naturelle. » (379)

Montesquieu ne dit pas que les hommes sont paresseux par nature, mais que les hommes vivant sous des climats chauds sont paresseux par nature. Dans le dernier paragraphe du chapitre précédent, il avait parlé de leur religion, de leur philosophie et de leurs lois. Ici, il ne parle que de la religion et des lois. Pourquoi ce silence sur la philosophie ici ? Peut-être peut-on dire que la philosophie est d'un autre ordre que la religion et les lois : le philosophe est un maître des législateurs — il n'y a là aucun problème —, mais il est encore, selon l'affirmation implicite de Montesquieu, un maître pour les religions, non pas un maître des fondateurs de religions, cela va sans dire, mais un maître des religions telles qu'elles sont effectivement établies. Il pourrait fort bien en être ainsi. Lisons le chapitre suivant, où il fait une application pratique.

« Du monachisme

« Le monachisme y fait les mêmes maux; il est né dans les pays chauds d'Orient, où l'on est moins porté à l'action qu'à la spéculation. »

Le monachisme semble très néfaste aux yeux de Montesquieu. Vous voyez ici le mot « spéculation » apparaît explicitement, pour que ce soit bien clair. Manifestement, Montesquieu n'apprécie guère la spéculation. Oui ?

Que veut-il dire en rapportant la spéculation à Bouddha, au système bouddhiste ?

Selon le Christianisme tel que l'entend l'église catholique, la vie contemplative est évidemment supérieure à la vie pratique. Ce qui s'en rapproche le plus, c'est la présentation de Marthe et de Marie dans le Nouveau Testament. Le royaume de Dieu est déjà dans cette vie, sans parler de la vision béatifique qui est bien sûr contemplative. L'éditeur dit ici que Montesquieu ne voit pas du tout la valeur de la vie contemplative. Montesquieu a été attaqué sur ce point par des ecclésiastiques. Bouddha est important pour lui, ou la Chine ou l'Inde, pour

illustrer l'importance du climat ; mais pratiquement, ce qui importe se passe en Europe. Il n'y a pas de doute là-dessus. Passons maintenant au chapitre suivant.

« *Bonne coutume de la Chine* »

Entre parenthèses, c'est là le chapitre central de ce livre.

« Les relations ¹² de la Chine nous parlent de la cérémonie d'ouvrir les terres, que l'empereur fait tous les ans ¹³. On a voulu exciter ¹⁴ les peuples au labourage par cet acte public et solennel.

« De plus, l'empereur est informé chaque année du laboureur qui s'est le plus distingué dans sa profession; il le fait mandarin du huitième ordre. »

« Chez les anciens Perses ¹⁵, le huitième jour du mois nommé chorrem-ruz, les rois quittaient leur faste pour manger avec les laboureurs. Ces institutions sont admirables pour encourager l'agriculture. » (380)

Bien que la Chine seule soit évoquée dans le titre, dans le chapitre, il parle également de la Perse. Quelle est donc la logique de ces institutions ? Elles encouragent le travail, chez les Chinois comme chez les Perses. Et ici, le huitième jour, ou le mandarin du huitième ordre... cela ne vous fait-il pas penser à quelque chose ?

Au repos du septième jour, au travail du huitième ?

L'institution du sabbat, le jour du repos, et même à l'institution d'une année de repos, le jubilé. C'est à cela qu'il pensait, je pense. Dans un manuscrit qu'il n'a pas publié (III, f° 171), Montesquieu dit :

« Lorsque l'oisiveté a rendu un pays un inculte, le seul moyen de le rétablir est de faire un état de toutes les familles n'ont point de fons de terre en propre, et de leur distribuer toutes les friches que les propriétaires ne veulent pas s'obliger de mettre en culture dans un certain temps : car quoiqu'il soit d'une conséquence que chacun conserve la propriété de ses biens, la loi qui a autorisé les partages a voulu donner à chaque citoyen et non pas ôter à tous. »

Et l'éditeur en tire justement la conclusion que pour Montesquieu il n'y a pas de droit de propriété absolu. Et cela est lié d'une certaine manière aux institutions évoquées ici, à savoir que pour augmenter la disposition des citoyens à

¹² Le P. Du Halde, *Histoire de la Chine*, t. II, p. 72.

¹³ Plusieurs rois des Indes font de même. *Relation du royaume de Siam* par La Loubère, p. 69.

¹⁴ Venty, troisième empereur de la troisième dynastie, cultiva la terre de ses propres mains, et fit travailler à la soie, dans son palais, l'impératrice et ses femmes. *Histoire de la Chine* [t. I, p. 379].

¹⁵ M. Hyde, *Religion des Perses*.

travailler, la redistribution des terres, c'est-à-dire la négligence des droits acquis, peut être parfaitement justifiée. Lisons le chapitre suivant.

« Moyens d'encourager l'industrie

Je ferai voir, au livre XIX, que les nations paresseuses sont ordinairement orgueilleuses. »

On pense aux Espagnols et à d'autres peuples du même genre.

« On pourrait tourner l'effet contre la cause, et détruire la paresse par l'orgueil. Dans le midi de l'Europe, où les peuples sont si frappés par le point d'honneur, il serait bon de donner des prix aux laboureurs qui auraient le mieux cultivé leurs champs, ou aux ouvriers qui auraient porté plus loin leur industrie. Cette pratique réussira même par tout pays. Elle a servi de nos jours, en Irlande, à l'établissement d'une des plus importantes manufactures de toile qui soit en Europe. » (380-81)

L'honneur joue effectivement un rôle non seulement en Espagne, mais également en Allemagne et ailleurs. Ce n'est donc pas une explication entière de ce fait. Mais pourquoi est-il nécessaire de faire ces lois en Espagne ? L'honneur n'est pas la seule qualité de l'Espagne, comme Montesquieu nous l'a appris.

La cruauté également, dans certaines circonstances, comme contre les Indiens.

Oui, mais cela ne s'applique pas à l'Espagne en tant que métropole.

Les moines.

Oui, assurément, la puissance de l'église catholique. La Réforme entraîna une chose considérable de ce point de vue : l'abolition de nombreux jours fériés. Et ces nombreux jours fériés ont persisté évidemment bien plus longtemps dans les pays restés catholiques que dans ceux qui sont devenus protestants. Et cette abolition a affecté également les moines. Lisons maintenant seulement un passage du chapitre 10 « la loi de Mahomet »

« La loi de Mahomet, qui défend de boire du vin, est donc une loi du climat d'Arabie... »

« est une loi du climat d'Arabie », c'est-à-dire qu'elle a été dictée par le climat et qu'elle est donc une bonne loi. Dans le contexte, cela signifie que, en exagérant un peu pour mettre en évidence l'intention d'ensemble de Montesquieu, l'Islam est en un sens plus approprié au climat de l'Arabie et dans une certaine mesure à celui de l'Afrique du Nord, que le christianisme à l'Europe du Nord. Mais il nous faut attendre une nouvelle preuve. Lisons le dernier paragraphe de ce chapitre.

« Ce sont les différents besoins dans les différents climats qui ont formé les différentes manières de vivre; et ces différentes manières de vivre ont formé les diverses sortes de lois. Que, dans une nation, les hommes se communiquent beaucoup, il faut de certaines lois; il en faut d'autres chez un peuple où l'on ne se communique point. » (382)

Oui. Nous reviendrons là-dessus. La première partie de cette phrase contient le germe de ce qu'on appelle la philosophie matérialiste de l'histoire. Elle se limite ici bien sûr aux besoins et non à la production, qui vise à les satisfaire. Mais dans la mesure où la production est seconde par rapport aux besoins qu'elle satisfait, on peut dire que les besoins sont très clairement la strate fondamentale. Dans le chapitre 11, il a beaucoup à dire sur le climat mauvais et malsain de la Palestine et de l'Egypte. L'Egypte n'est pas très importante, mais la Palestine l'est bien sûr, du point de vue religieux. Il parle ici spécialement de la lèpre, tenue pour endémique en Palestine et en Egypte. Et c'est là une raison pour laquelle les croisades furent tellement déraisonnables, car l'Europe ne connaissait pas la peste, et les croisades la ramenèrent en Europe. Lisons le troisième et le quatrième paragraphes à partir de la fin. La lèpre, une maladie importée, lui rappelle la syphilis. Il dit alors quelque chose sur la syphilis. Lisons.

« Des raisons pieuses voulurent demander qu'on laissât cette punition sur le crime; mais cette calamité était entrée dans le sein du mariage, et avait déjà corrompu l'enfance même.

« Comme il est de la sagesse des législateurs de veiller à la santé des citoyens, il eût été très sensé d'arrêter cette communication par des lois faites sur le plan des lois mosaïques. » (383)

C'est l'un des rares cas où il évoque les lois mosaïques : pour traiter les malades de la syphilis de la même façon que les lois mosaïques traitent les malades de lèpre : les isoler strictement de la communauté et empêcher tout rapport avec eux. Le dernier paragraphe maintenant.

« Les Turcs, qui n'ont à cet égard aucune police, voient les chrétiens dans la même ville échapper au danger, et eux seuls périr. Ils achètent les habits des pestiférés, s'en vêtissent, et vont leur train. La doctrine d'un destin rigide qui règle tout, fait du magistrat un spectateur tranquille : il pense que Dieu a déjà tout fait, et que lui n'a rien à faire. » (384)

« un spectateur », cette doctrine fait de lui un oisif. C'est le célèbre *fatum mahometanum*, comme on l'appelait, le destin tel que l'entendaient les mahométans. Bien sûr, il y a aussi dans l'esprit de Montesquieu un sous-entendu visant la notion biblique de providence générale. Voyons maintenant, le dernier paragraphe du chapitre 12.

« Il est clair que les lois civiles de quelques pays ont eu des raisons pour flétrir l'homicide de soi-même; mais, en Angleterre, on ne peut pas plus le punir qu'on ne punit les effets de la démence. » (385)

En d'autres termes, on ne peut pas le punir en Angleterre parce que ceux qui le commettent sont innocents, ils y sont simplement contraints par le climat. C'est une terrible nécessité qui fait contracter le spleen anglais et se donner la mort. Lisez la note de Montesquieu.

« a. L'action de ceux qui se tuent eux-mêmes est contraire à la loi naturelle, et à la religion révélée. » (384)

Il dit donc clairement qu'il est orthodoxe.

Les notes expliquent qu'il lui fallait dire cela parce que...

Oui, il y avait des difficultés. Il avait été sévèrement critiqué dans les journaux jésuites et jansénistes. Les Jésuites accusaient Montesquieu de justifier le suicide en le considérant comme une maladie due au climat anglais, et choses semblables. Et les Jansénistes disaient que Montesquieu est un adepte de la religion naturelle, et qu'il n'oublie jamais que l'Angleterre a été le berceau de cette secte. Et c'est pourquoi il tenterait de « passer l'éponge », d'innocenter tous les crimes qu'il observe en Angleterre. Montesquieu a nié être un adepte de la religion naturelle, et l'on ne pouvait guère s'attendre à autre chose. Mais la question surgit, après que nous avons vu que les Anglais ont cet étrange désir de se donner la mort, de savoir si cela peut être concilié avec leur grande vertu qui leur permet de jouir de leur merveilleuse constitution. Ce point est examiné dans le chapitre suivant. N'en lisons qu'une partie. Le deuxième paragraphe.

« Que si la même nation avait encore reçu du climat un certain caractère d'impatience qui ne lui permit pas de souffrir longtemps les mêmes choses, on voit bien que le gouvernement dont nous venons de parler serait encore le plus convenable. » (385)

En d'autres termes, le même spleen qui les dispose tellement à se donner la mort les pousse à vouloir changer les choses ; on appellerait cela aujourd'hui le « progrès ». C'est donc lié. Il y a une note ici, en bas de la page, où il parle de tyrannie. Prenez le troisième paragraphe à partir de la fin du chapitre. Lisez.

« Ce caractère, dans une nation libre, serait très propre à déconcerter les projets de la tyrannie, qui est toujours lente et faible dans ses commencements, comme elle est prompte et vive dans sa fin ; qui ne montre d'abord qu'une main pour secourir, et opprime ensuite avec une infinité de bras. »

Il suggère presque ici que l'Angleterre est une démocratie. Mais vous voyez aussi avec quel soin il distingue la tyrannie et le despotisme. Dans l'usage

courant d'aujourd'hui, après Montesquieu, les deux mots sont devenus synonymes. Pour Montesquieu, il n'en est pas encore ainsi.

*Je pensais à la pièce de Sophocle, n'était-elle pas intitulée *Oidipous tyrannos* ?*

Tyrannos, oui, mais originellement, ce mot signifie quelque chose comme roi, c'est un synonyme. Son utilisation pour l'opposer au roi est apparue plus tard. Lorsque Sophocle intitule sa pièce *Oidipous Tyrannos*, il l'entend bien évidemment au sens ancien où *tyrannos* ne désigne pas un pouvoir illégitime. Si ce n'était pas le cas, il faudrait prouver que Sophocle avait employé lui aussi ce mot avec le sens péjoratif que le mot avait acquis en son temps. En d'autres termes, il faudrait prouver qu'Œdipe était un tyran et non pas un roi. Mais l'interprétation la plus simple est qu'il emploie une vieille expression archaïque pour désigner quelque chose d'archaïque comme l'histoire d'Œdipe. On peut parfaitement parler de *Zeus tyrannos*.

Maintenant, voyons, le début du chapitre 14.

« Nos pères, les anciens Germains, habitaient un climat où les passions étaient très calmes. Leurs lois ne trouvaient dans les choses que ce qu'elles voyaient, et n'imaginaient rien de plus. Et comme elles jugeaient des insultes faites aux hommes par la grandeur des blessures, elles ne mettaient pas plus de raffinement dans les offenses faites aux femmes. La loi des Allemands est là-dessus fort singulière. Si l'on découvre une femme à la tête, on paiera une amende de six sols ; autant si c'est à la jambe jusqu'au genou ; le double depuis le genou. Il semble que la loi mesurait la grandeur des outrages faits à la personne des femmes, comme on mesure une figure de géométrie ; elle ne punissait point le crime de l'imagination, elle punissait celui des yeux. » (386)

Nous n'avons pas besoin de lire plus. Cela montre à quel point les législateurs germaniques étaient calmes, froids et sans imagination. Voltaire a écrit un commentaire critique de l'ouvrage, auquel je n'ai pas facilement accès, mais je trouve ici dans une autre édition une citation très intéressante. Voltaire dit :

« On a peut-être attribué trop d'influence au climat. Il paraît que partout la société humaine a été formée par de petites peuplades qui, après s'être plus ou moins civilisées, ont fini par se réunir ou par être absorbées dans de grands empires. La différence la plus réelle est celle qui existe entre les Européens et le reste du globe : et cette différence est l'ouvrage des Grecs. Ce sont les philosophes d'Athènes, de Milet, de Syracuse, d'Alexandrie, qui ont rendu les habitants de l'Europe actuelle supérieurs aux autres hommes. Si Xerxès eût vaincu à Salamine, nous serions peut-être encore des barbares. » [note au paragraphe intitulé « Du Climat »].

Telle était l'opinion ancienne, on peut dire l'opinion rationaliste que Montesquieu met ici un peu en péril en insistant tellement sur le climat. Je pensais devoir le dire. Cette expression « Nos pères, les anciens Germains » est déjà employée dans le Livre X, au chapitre 3, pas tout à fait sous cette forme. Il dit alors, « nos pères, qui conquirent les Romains ».

Un mot maintenant sur le Livre XIV en général qui traite des effets du climat. Il s'agit est de montrer la supériorité du Nord sur le Sud, de l'occident sur l'orient. Le premier est actif, le dernier est passif ou spéculatif. Le christianisme est d'origine orientale et par conséquent, il y a une difficulté essentielle à un christianisme occidental. C'est là, si l'on peut dire, le thème sous-jacent. Oui ?

Y a-t-il un lien entre la tendance anglaise au suicide et le désir bouddhiste de néant ?

Non, manifestement pas.

Mais n'y a-t-il pas une espèce de ressemblance ?

Non, non, non. Montesquieu dirait bien qu'il y a une ressemblance superficielle, mais les causes sont entièrement différentes, parce que le climat anglais ne rend pas ses habitants paresseux, et tout particulièrement les Ecossais. Oui.

Dans le chapitre 15 du Livre XIV, il parle en premier lieu des Japonais d'une manière très dure. Ensuite, les habitants de l'Inde sont loués en les opposant aux Japonais, tandis qu'ils avaient été critiqués auparavant, et l'éloge qui en est fait ici semble une tentative pour les racheter.

Oui, le climat peut également avoir de bons effets. A certains égards, la mollesse peut être bonne, mais elle ne peut pas être bonne purement et simplement. Par exemple, ils ont établi un petit nombre de châtiments, qui ne sont pas très sévères et qui ne sont pas même exécutés très rigoureusement. Et Montesquieu considérait certainement cela comme une mauvaise chose. La mollesse n'est pas l'amabilité rationnelle, la douceur. Il y a donc des phénomènes différents et il peut y avoir toutes sortes de ressemblances qui, comme celle entre l'Angleterre et l'autre pays qu'il évoque, le Bouddhisme, l'Inde. Et l'on pourrait aller plus loin : c'est pour cela que les Anglais ont si bien réussi à conquérir l'Inde, c'est qu'il y a une liaison entre leur tendance au suicide et la tendance de ces orientaux vers le nirvana. Ce serait peut-être aller un peu trop loin.

De la même manière, les Japonais sont considérés ici apparemment comme un peuple au climat froid.

Ou du moins pas chaud.

Et il montre également dans ce chapitre les désavantages du climat froid.

Oui, certainement plus dur. Mais pourquoi le Japon n'est-il pas bénit à la manière de l'Angleterre, pourquoi est-il désespérément despote ? Nous ne

pourrons le savoir que plus tard, lorsque nous en viendrons aux Livres portant sur la population.

Le Japon a à beaucoup d'égards été identifié à l'espèce de dureté que l'on trouve dans la Bible. C'est une sorte de pays oriental qui a un climat froid, tout comme le christianisme est un phénomène oriental ou du sud...

Cela a également à faire avec la *population*, parce qu'il affirme que les nations extrême-orientales, les Chinois et les Japonais, sont particulièrement féconds, et cela se vérifie aujourd'hui. Le climat n'est donc pas le seul critère. Passons maintenant au Livre XV, qui est le premier des Livres à traiter de l'esclavage.

Le Livre XV

Le contraire de l'esclavage est la liberté. Il nous est ainsi rappelé que la liberté, qui fut le thème des Livres XI et XII, et peut-être déjà préparé dans les Livres IX et X, est encore le thème, mais d'un point de vue un peu différent. Je prends maintenant tout d'abord le point le plus important pour notre perspective générale, qui se trouve dans le chapitre 7. Il examine toutes les sortes de raisons données pour justifier l'esclavage et il les rejette. L'une de ces raisons est donnée dans le chapitre 7.

« Voici une autre origine du droit de l'esclavage, et même de cet esclavage cruel que l'on voit parmi les hommes.

« Il y a des pays où la chaleur énerve le corps, et affaiblit si fort le courage, que les hommes ne sont portés à un devoir pénible que par la crainte du châtiment : l'esclavage y choque donc moins la raison; » (394-95)

Il dit : « l'esclavage y choque moins la raison ».

« ... et le maître y étant aussi lâche à l'égard de son prince, que son esclave l'est à son égard, l'esclavage civil y est encore accompagné de l'esclavage politique.

« Aristote veut prouver qu'il y a des esclaves par nature, et ce qu'il dit ne le prouve guère. Je crois que, s'il y en a de tels, ce sont ceux dont je viens de parler. »

Les esclaves par nature sont ceux qu'il faut contraindre à travailler parce que le climat les rend trop paresseux, et non les idiots dont parle Aristote.

« Mais, comme tous les hommes naissent égaux, il faut dire que l'esclavage est contre la nature, quoique dans certains pays il soit fondé sur une raison naturelle; »

« sur une raison naturelle ».

« et il faut bien distinguer ces pays d'avec ceux où les raisons naturelles mêmes le rejettent, comme les pays d'Europe où il a été si heureusement aboli.

« Plutarque nous dit, dans la *Vie de Numa*, que du temps de Saturne il n'y avait ni maître ni esclave. Dans nos climats, le christianisme a ramené cet âge. »

Il est intéressant qu'il dise « dans nos climats ». Il ne dit pas du tout « dans nos climats, dans notre religion ». Nous avons déjà vu cela. Et le chapitre suivant est intitulé « *Inutilité de l'esclavage parmi nous* ». Il faut que nous comprenions bien cela. Ici, le christianisme a agi en accord avec la nature du climat, et il a donc agi sagement. Mais la question est de savoir s'il en a toujours été ainsi. Ce passage en rappelle un autre au chapitre 3 du Livre XII, où il dit :

« Les Grecs et les Romains exigeaient une voix de plus pour condamner. Nos lois françaises en demandent deux. Les Grecs prétendaient que leur usage avait été établi par les dieux ; mais c'est le nôtre. »

Nous en avons parlé à ce moment. Cela nous amène à une question qu'il nous faut au moins examiner un instant. Quel est le fondement de l'abolition de l'esclavage ?

Montesquieu tient pour évident que c'est le christianisme qui est cause de l'abolition. Quelle est la position de la philosophie classique sur ce point ? Il évoque Aristote ici, et Aristote, comme nous le savons tous, se déclare en faveur de l'esclavage, au moins d'une certaine sorte d'esclavage. Il y a des gens qui ne savent rien d'autre d'Aristote à part qu'il a dit que l'esclavage peut être juste. Et ils croient que cela suffit pour condamner Aristote. Mais, en laissant de côté toutes les subtilités de l'argumentation du premier livre de la *Politique*, est-ce tout simplement vrai ? Je vous lis un passage de l'*Ethique à Nicomaque*, livre VIII, 1161b2-8. Le contexte est très intéressant, il s'agit de l'amitié. Aristote comprend l'amitié comme quelque chose de plus élevé que la justice. Il y a donc une certaine parenté entre l'amitié au sens aristotélicien et la charité ou l'amour au sens chrétien : la charité, comme l'amitié, dépasse la justice. Dans ce passage, Aristote dit que l'on ne peut éprouver d'amitié pour un cheval ou un bœuf, ni pour un esclave en tant qu'esclave, car il n'y a rien de commun entre eux, car l'esclave est un outil, un outil animé, une expression qu'il avait déjà employée dans le premier livre de la *Politique*. Et inversement, l'outil est un esclave inanimé. Donc, en tant qu'esclave, il ne peut y avoir d'amitié envers lui, mais c'est possible si on le considère en tant qu'être humain, car il semble pouvoir y avoir quelque chose de juste envers n'importe quel homme, envers quiconque est capable de communiquer par la loi et le contrat, et par suite, on peut avoir de l'amitié pour un esclave, en tant qu'il est un être humain. Cette communauté d'appartenance au genre humain, commune à tous les hommes doués de langage ou de raison, est bien sûr très bien connue d'Aristote. Le fait que lui ou Platon n'en aient pas tiré toutes les conclusions est une autre question. Il y avait des Grecs comme le sophiste Antiphon qui rejetaient totalement l'esclavage, mais pour des raisons si pauvres qu'il vaut encore mieux garder l'esclavage que l'abolir pour cela. La raison que donne Antiphon est que tous les êtres humains respirent, les esclaves autant

que les autres êtres humains, et ils digèrent etc. Ce n'est pas là une bonne raison, une raison respectable pour abolir l'esclavage. Il faut un principe plus élevé. Mais de quoi s'agit-il ici ?

L'abolition légale de l'esclavage a assurément eu lieu et elle a commencé dans l'Europe chrétienne, pour se développer un peu partout à partir de là. Aucun doute là-dessus. Mais cela prouve-t-il que l'abolition vienne du christianisme ? Manifestement pas, parce que l'Europe chrétienne est faite d'éléments divers, dont le christianisme est le plus important, mais ce n'est pas le seul. Se pourrait-il que l'abolition de l'esclavage vienne de la philosophie moderne et de son enseignement égalitaire ? Mais alors la question revient, car on peut dire et l'on a souvent dit que la philosophie moderne était un christianisme sécularisé. Cela nous forcerait à poser la question suivante : Quelle est la différence décisive entre la philosophie moderne dans son ensemble, dans la mesure où nous pouvons en parler aussi généralement, et la philosophie antique ? Et l'on peut donner la réponse suivante : ce qui est particulier aux Modernes par opposition aux Classiques est *la mise en question de la nature*, qui se manifeste dans l'expression « conquérir la nature », et plus particulièrement dans l'opinion selon laquelle la nature de l'homme est infiniment malléable. Et si elle est infiniment malléable, il n'y a pas de nature humaine à proprement parler.

Pour relier cela à la tradition biblique, il faudrait rappeler l'importance de la liberté, non pas comme ici au sens de la liberté politique, mais au sens d'une liberté plus fondamentale, la liberté de Dieu ou de l'homme qui se manifeste dans la notion de rédemption et de la possibilité de la rédemption : il ne saurait y avoir d'obstacle *naturel* à ce qu'un homme soit racheté ; tandis qu'il y en a manifestement à ce qu'un homme devienne sage, ou philosophe au sens platonicien ou aristotélicien. L'opinion classique s'exprime, peut-on dire, simplement dans un propos de Tacite qui fut ensuite repris de manière caractéristique par Spinoza (*Traité Politique*, chapitre 1, §2). « Il y aura des vices tant qu'il y aura des êtres humains ». La notion biblique de rédemption conteste cela d'une certaine manière : il y aura peut-être un genre humain rédimé, lors du Retour du Christ ou même maintenant. Même maintenant, il est possible que quelqu'un soit touché par la grâce et devienne ainsi en un instant un homme entièrement nouveau. Tel est, je pense, le point clé : la mise en question de l'importance de la nature, qui a lieu dans l'Ancien Testament sans aucune connaissance de la nature en tant que telle. Le mot de « nature » ne se trouve pas dans l'Ancien Testament. Mais en employant le langage des Grecs, on peut considérer cela comme une mise en question de la nature. La liberté de Dieu et la liberté correspondante de l'homme prive la nature de l'importance qu'elle avait pour la philosophie morale et politique classique. Oui.

Alors en un sens Montesquieu avait raison sur le christianisme...

Oui, tel qu'il l'énonce, le fait est incontestable, mais il ne va pas plus loin. Montesquieu, je pense, ne ferait pas remonter la supériorité de l'humanité des

temps modernes dans leur ensemble à l'influence de la philosophie moderne, comme nous avons vu qu'il le faisait sur la loi pénale en évoquant les « connaissances que l'on a acquises dans quelques pays, et que l'on acquerra dans d'autres... » (XII, 2).

Passons maintenant au début du Livre. Il rejette l'esclavage en premier lieu pour une raison de vertu morale : il est très difficile à un esclave d'être moral, et il est pour cette même raison très dur au maître de le demeurer. Qu'on pense seulement aux esclaves de sexe féminin, c'est l'exemple le plus clair. La conclusion est bien sûr que l'esclavage est intolérable dans n'importe quel gouvernement modéré, qu'il soit monarchique ou républicain. Mais cela fait seulement surgir la question de savoir comment il se fait que les Anciens, qu'il semble tant admirer, ont toléré sans difficulté l'esclavage. A propos, cet argument moral nous rappelle sa définition de la liberté. On est libre, politiquement libre, si la loi ne nous constraint pas à faire ce que l'on ne doit pas faire ni ne nous n'interdit de faire ce que l'on doit faire. L'application à l'esclavage est évidente : si l'esclavage est institué, la loi constraint en effet de faire ce que l'on ne doit pas faire, par exemple rendre un esclave en fuite à son propriétaire, par exemple, une esclave, une jeune fille très belle à son abominable propriétaire, ce qui est très immoral, etc. Cela joue donc, je pense, un rôle important dans l'argumentation.

Dans le chapitre 2, il critique les arguments en faveur de l'esclavage que donne le droit romain. Le quatrième paragraphe, « S'il n'est pas permis... »

« S'il n'est pas permis de se tuer, parce qu'on se dérobe à sa patrie, il n'est pas plus permis de se vendre. La liberté de chaque citoyen est une partie de la liberté publique. Cette qualité, dans l'Etat populaire, est même une partie de la souveraineté. Vendre sa qualité de citoyen est un acte d'une telle extravagance, qu'on ne peut la supposer dans un homme. Si la liberté a un prix pour celui qui l'achète, elle est sans prix pour celui qui la vend. La loi civile, qui a permis aux hommes le partage des biens, n'a pu mettre au nombre des biens une partie des hommes qui devaient faire ce partage. » (390-91)

Arrêtons-nous là un instant. C'est là une déclaration très impressionnante en faveur de la liberté, mais j'aimerais souligner un point. Quelle loi permet aux hommes de partager les biens ? La loi civile. Or, qu'est-ce qu'il y a là derrière ? Que, par nature, il y a une communauté des biens et que c'est la loi civile qui a introduit la division des biens, c'est là une vieille doctrine. De sorte que cette division même remonte à une permission antérieure, non pas de la loi naturelle, comme ce serait le cas selon la doctrine ancienne, mais de la loi civile. C'est très remarquable. Le droit de propriété est dans sa racine même *de jure civile*, il a son origine dans le droit civil, ce que l'on ne pourrait pas dire dans l'opinion traditionnelle, et cela confirme ce que nous avons vu une fois auparavant, que *Montesquieu n'admettait pas le caractère naturel de la propriété*, pas même à la manière dont Locke l'avait affirmé.

Passons maintenant au chapitre 3, dernier paragraphe.

« Les connaissances rendent les hommes doux ; la raison porte à l'humanité : » (392)

Le mot « humanité » est un mot-clef pour Montesquieu. Nous en viendrons plus tard à un passage où il montrera clairement la relation entre l'humanité et la vertu. Et ce passage est très crucial. Oui.

« il n'y a que les préjugés qui y fassent renoncer. »

Oui, donc, en d'autres termes, ces grands progrès vers une attitude plus décente envers l'esclavage viennent en dernière instance de la raison et de la connaissance, et non de la religion. Il ne faut pas que nous l'oubliions. Le chapitre 5 est très impressionnant sur l'esclavage des nègres, très sarcastique et très puissant. Et ceux d'entre vous qui ne l'ont pas encore lu, s'il y en a ici — j'espère que non —, doivent le lire de toute urgence. C'est très puissant et très impressionnant. Nous pouvons lire peut-être seulement le paragraphe central de ce chapitre 5, le sixième.

« Il est si naturel de penser que c'est la couleur qui constitue l'essence de l'humanité, que les peuples d'Asie qui sont des eunuques, privent toujours les noirs du rapport qu'ils ont avec nous d'une façon plus marquée. » (393)

C'est là le point central : ce qui sous-tend la méchanceté des hommes est la croyance que la couleur, à savoir la couleur blanche, est l'essence de l'homme en tant qu'homme, et que l'on peut traiter des gens de couleur comme on traite les animaux, parce qu'ils ne sont pas des êtres humains. Cela ne résout pas toute la question, mais c'est assurément une considération importante. Voyons maintenant. Le début du chapitre 8, nous avons examiné le chapitre 7.

« Il faut donc borner la servitude naturelle à de certains pays particuliers de la terre. Dans tous les autres, il me semble que, quelque pénibles que soient les travaux que la société y exige, on peut tout faire avec des hommes libres. » (395)

Bien. Il essaie de montrer aussi, dans le troisième paragraphe de ce chapitre, que ce n'est pas seulement la raison, mais également ce que nous appellerions le progrès technique, qui est nécessaire pour que le droit naturel soit appliqué. Par exemple, les mines des Turcs dans le bannat de Témeswar, tout en étant plus riches que celles de Hongrie, ne produisaient pas autant que ces dernières, et cela venait de l'utilisation des machines. C'est ce qu'il dit. Lisons le dernier paragraphe de ce chapitre.

« Je ne sais si c'est l'esprit ou le cœur qui me dicte cet article-ci. Il n'y a peut-être pas de climat sur la terre où l'on ne pût engager au travail des hommes libres. Parce que les lois étaient mal faites, on a trouvé des hommes paresseux ; parce que ces hommes étaient paresseux, on les a mis dans l'esclavage. » (396)

Ici, ce qui est remarquable, c'est le doute de Montesquieu. Il ne sait pas si c'est son esprit ou son cœur qui parle, c'est-à-dire si c'est son humanité ou si ce qu'il

dit est réellement possible. Il laisse cela ouvert ici. Ce doute persiste donc. Mais peut-être aurait-il pu dire qu'il en est « peut-être » ainsi. Il ne dit pas « peut-être ». Il n'y a peut-être pas de climat qui rende l'esclavage absolument nécessaire. Et l'on pourrait en conclure que la paresse de ceux que l'esclavage contraints au travail est elle-même la conséquence, non pas du climat, mais de lois mauvaises. Cependant, il dit cela, vous le voyez, de manière nuancée. Il dit dans une lettre (à Grosley, 8 avril 1750) : « Il vaut mieux des gens payés à la journée, que des esclaves. Quoi qu'on dise des pyramides et des travaux immenses que ceux-ci ont élevés, nous en avons fait d'autant plus grands sans esclaves. » Cela ne vous rappelle-t-il pas quelque chose que nous avons lu ailleurs ? Les pyramides ont été édifiées par des esclaves, mais... les travaux gigantesques accomplis par l'homme moderne dépassent de loin les pyramides ou quoi que ce soit d'autre accompli dans le passé. Dans le *Manifeste Communiste*, il y a un passage qui va dans ce sens. A propos, il y a une nette contradiction entre cette fin du chapitre 8 et le chapitre 6 du Livre XIV. Vous pourrez l'examiner par vous-mêmes. Ce qui signifie que Montesquieu ne dit pas cela nettement. Vous voyez les nuances, la double nuance.

Dans le chapitre 10, nous trouvons une critique sans réserve de Sparte, qui dépasse tout ce que nous avons jamais vu. Dans le chapitre 12 il parle des abus de l'esclavage. Lisons le premier paragraphe.

« Dans les Etats mahométans, on est non seulement maître de la vie et des biens des femmes esclaves, mais encore de ce qu'on appelle leur vertu ou leur honneur. C'est un des malheurs de ces pays, que la plus grande partie de la nation n'y soit faite que pour servir à la volupté de l'autre. Cette servitude est récompensée par la paresse dont on fait jouir de pareils esclaves ; ce qui est encore, pour l'Etat, un nouveau malheur. » (398)

Continuez en sautant le paragraphe suivant.

« La raison veut que le pouvoir du maître ne s'étende point au-delà des choses qui sont de son service : il faut que l'esclavage soit pour l'utilité, et non pas pour la volupté. Les lois de la pudicité sont du droit naturel, et doivent être senties par toutes les nations du monde. »

Il y a une certaine difficulté ici : elles ont leur origine dans le droit naturel, mais si elles sont à strictement parler naturelles, elles devraient être *senties* tout comme le désir de se conserver ; les êtres humains désirent effectivement se conserver ; mais ici, il dit que ces lois *doivent* être senties. Or on pourrait montrer, à partir d'un passage que nous avons examiné auparavant, le dernier paragraphe du chapitre 14 du Livre XII que les lois de la pudicité, comme il les nomme, n'ont pas purement et simplement leur origine dans le droit naturel. Dans ce qui suit, il donne un argument très fort contre l'esclavage du point de vue de la vertu morale.

Dans le chapitre 17, le cinquième paragraphe contient la première critique explicite de la loi mosaïque, mais il me faut l'avouer, je ne la comprends pas. Quelqu'un la comprend-il ? Lisons-le.

« La loi de Moïse était bien rude. “Si quelqu'un frappe son esclave, et qu'il meure sous sa main, il sera puni : mais, s'il survit un jour ou deux, il ne le sera pas, parce que c'est son argent.” »

C'est-à-dire sa propriété, continuez.

« Quel peuple, que celui où il fallait que la loi civile se relâchât de la loi naturelle ! »

Oui. Qu'est-ce que cela veut dire ? Quel genre de peuple pour lequel il fallait que la loi civile soit plus clémence que la loi naturelle ? Cela signifierait-il que la loi naturelle est plus dure que la loi civile dans tous les cas ou dans la plupart d'entre eux ? Et en quoi cela prouve-t-il que la loi de Moïse était rude ? C'est une loi dure, incontestablement, mais que veut-il dire par là ? Il ne peut pas épingle Moïse pour ne pas être très strict lorsque quelqu'un blessait très gravement un esclave et qu'il mourait le lendemain, car il dit quelques lignes plus loin « Les lois de Platon et de la plupart des peuples ôtent aux esclaves la défense naturelle ». Il n'ont donc aucun droit de se défendre.

Quatorzième leçon, 15 février 1966

... Prenons le Livre XVI, chapitre 4

« La loi d'une seule femme en Europe et celle qui en permet plusieurs en Asie et en Afrique, ont donc un certain rapport au climat. » (411)

Sautez le paragraphe suivant.

« Mais je ne crois qu'il y ait beaucoup de pays où la disproportion soit assez grande, pour qu'elle exige qu'on y introduise la loi de plusieurs femmes, ou la loi de plusieurs maris. Cela veut dire seulement que la pluralité des femmes, ou même la pluralité des hommes, s'éloigne moins de la nature dans de certains pays que dans d'autres. » (412)

C'est là encore un chef-d'œuvre d'ambiguïté. En d'autres termes, s'il y a dans un pays deux ou trois fois plus de femmes que d'hommes, ou l'inverse, cela suscite un grand problème. Que faut-il faire ? Faut-il condamner ces femmes à rester vieilles filles, ou ces hommes à rester vieux garçons, ou n'est-il pas plus humain d'autoriser la polygamie ou la polyandrie ? Montesquieu se contente de le suggérer. Mais remarquez ce qu'il dit ici : « je ne crois pas qu'il y ait beaucoup de pays où la disproportion soit assez grande pour qu'elle exige qu'on y introduise la loi de plusieurs femmes... » Il y a donc des pays où la raison humaine exige que l'on introduise la polygamie. Et aussi « je ne crois pas... » Vous vous souvenez de la formule, de la distinction fondamentale qu'il fait à la fin du chapitre 8 du Livre XV « Je ne sais si c'est l'esprit ou le cœur qui me dicte cet article-ci » contre l'esclavage. Et la croyance relève plus du cœur que de l'esprit. C'est la même attitude. Cette pensée introduite par « Je » est très curieuse. Lisez le dernier paragraphe de ce chapitre.

« Dans tout ceci, je ne justifie pas les usages ; mais j'en rends les raisons. »

Vous vous souvenez ce que nous avons lu déjà dans la Préface : d'un côté, il veut que chacun se contente des lois sous lesquelles il est né, et c'est très bien. Tous les Français doivent se satisfaire des lois françaises, et tous les Allemands des lois allemandes. Mais alors il doit en être de même pour les Chinois et pour tous les mahométans. Cette tolérance universelle est très difficile à soutenir. Et c'est l'un des problèmes qui se pose à nous aujourd'hui. Comme vous le savez, on ne peut approuver toutes les lois ni toutes les coutumes du monde. Ce genre de pluralisme et de tolérance est excessif, cela conduirait à donner son aval au cannibalisme et d'autres institutions similaires. Et ici, il dit le contraire : je me contente d'en rendre les raisons, de donner les raisons naturelles de ces lois ; je ne les justifie pas. Mais en un sens précisément, je pense qu'il les justifie

et qu'il utilise son raisonnement pour dissimuler ce qu'il est en train de faire. Quelqu'un a levé la main ?

J'aimerais vous interroger sur un seul point. Quelle différence cela fait-il ? Il fallait qu'il les expliquât pour pouvoir les justifier.

Cela dépend. S'il montre que les raisons de quelque chose sont des raisons nécessaires, alors on ne peut rien y changer.

C'est ce qu'il fait. Il dit que c'est le climat.

Oui, oui, assurément. Comprendons-nous bien. S'il disait que l'erreur particulière de ce législateur-là — ces gens croient aux fantômes assis sur les cimes des montagnes — explique pourquoi il a interdit la construction de chemins de fer dans le pays, alors bien sûr il donne son explication et en même temps il montre comment y remédier : libérez-vous des préjugés de cet ancien législateur.

Il semble nourrir un relativisme social, un relativisme des institutions, mais sans relativisme moral.

Le mot « relativisme » a tellement de sens ! C'est le mot le plus relatif qui soit au monde. Considérons seulement les cas d'explication typiques. S'il explique une institution par une erreur du législateur, alors bien sûr il montre comment y remédier. Mais s'il montre qu'une institution vient d'une nécessité naturelle, alors il dit qu'il n'est pas possible de la changer.

Mais dans ce cas, n'y a-t-il pas une interaction entre les lois de la nature dont il a d'abord parlé et les causes naturelles de différents phénomènes, par exemple dans les pays d'Asie ? Il semble condamner des choses comme la polygamie et expliquer qu'elles existent à cause du climat. Mais le législateur doit combattre d'autres choses, comme l'indolence naturelle de certains pays. Et ce serait en gardant à l'esprit les causes naturelles.

D'accord. Il nous faudrait distinguer. Il y a des effets naturels que l'on peut combattre, des effets mauvais que l'on peut combattre, et des effets naturels, mauvais, que l'on ne peut pas combattre.

Et il montre alors que le remède est pire que le mal.

Un autre point — je ne veux pas sauter les étapes —, mais dans le chapitre 12, il parle de puissance physique...

Attendons d'y être.

Oui, mais il me semble que c'est là le cœur de cette distinction.

Attendons d'y être parvenus. Passons maintenant au chapitre 6. Lisez le premier paragraphe.

« A regarder la polygamie en général, indépendamment des circonstances qui peuvent la faire un peu tolérer... » (413)

Et bien sûr, la question immédiate est de savoir si l'on peut juger quoi que ce soit indépendamment des circonstances...

« A regarder la polygamie en général, indépendamment des circonstances qui peuvent la faire un peu tolérer, elle n'est point utile au genre humain, ni à aucun des deux sexes, soit à celui qui abuse, soit à celui dont on abuse. Elle n'est pas non plus utile aux enfants ; et un de ses grands inconvénients, est que le père et la mère ne peut avoir la même affection pour leurs enfants ; un père ne peut pas aimer vingt enfants, comme une mère en aime deux. C'est bien pis, quand une femme a plusieurs maris ; car, pour lors, l'amour paternel ne tient plus qu'à cette opinion, qu'un père peut croire, s'il veut, ou que les autres peuvent croire, que de certains enfants lui appartiennent. »

C'est là une vieille histoire, que la mère sait avec plus de certitude que son enfant est le sien que le père. Mais ce n'est pas le point principal. La question est de savoir ce qui se passe pour ceux qui sont contraints de rester célibataires. Il est clair que la monogamie est plus humaine que la polygamie, c'est facile à accorder. Mais dans le cas d'une grande disproportion entre les deux sexes, il aurait peut-être pu dire que la mortalité féminine était bien plus élevée dans le passé du fait des risques de l'accouchement. Il était plus courant dans mon enfance de voir un homme avec une deuxième femme que l'inverse, et non seulement parce que, en général, les veuves ne se remarient pas aussi facilement que les veufs, mais aussi, je pense, parce que cela a quelque chose à voir avec la plus grande mortalité féminine. Passons maintenant au chapitre 8, qui porte encore sur le problème général.

« *De la séparation des femmes d'avec les hommes.*

« C'est une conséquence de la polygamie, que, dans les nations voluptueuses et riches, on ait un très grand nombre de femmes. Leur séparation d'avec les hommes, et leur clôture, suivent naturellement de ce grand nombre. L'ordre domestique le demande ainsi ; un débiteur insolvable cherche à se mettre à couvert des poursuites de ses créanciers. Il y a de tels climats où le physique a une telle force, que la morale n'y peut presque rien. Laissez un homme avec une femme ; les tentations seront des chutes, l'attaque sûre, la résistance nulle. Dans ce pays, au lieu de préceptes, il faut des verrous.

« Un livre classique de la Chine regarde comme un prodige de vertu, de se trouver seul dans un appartement reculé avec une femme, sans lui faire violence. » (414)

Oui, maintenant, la beauté de la note de bas de page.

« a. Trouver à l'écart un trésor dont on soit le maître ; ou une belle femme seule dans un appartement reculé ; entendre la voix de son ennemi qui va périr, si on ne le secourt : admirable pierre de touche. Traduction d'un ouvrage chinois sur la morale, dans le Père du Halde, T. III, p. 151. »

Vous voyez, le classique Chinois dit une belle femme, et Montesquieu dit simplement une femme, parce qu'étant donné le climat, il n'est même pas nécessaire que la femme soit attrayante. En ce cas, la vertu est impuissante, « la morale n'y peut presque rien » ; il dit poliment « presque rien », mais c'est exactement ce que Machiavel appellera la nécessité de fauter. Oui, chapitre 9, le titre.

« *Liaison du gouvernement domestique avec le politique.* »

Lisons les deux derniers paragraphes de ce chapitre.

« Dans un gouvernement où l'on demande surtout la tranquillité, et où la subordination extrême s'appelle la paix, il faut enfermer les femmes ; leurs intrigues seraient fatales au mari. Un gouvernement qui n'a pas le temps d'examiner la conduite des sujets, la tient pour suspecte, par cela seul qu'elle paraît et qu'elle se fait sentir. » (415)

En d'autres termes, là où le soupçon seul suffit, et où le soupçon surgit naturellement du fait de ce que font les femmes, il est juste de les enfermer. Continuez.

« Supposons un moment que la légèreté d'esprit et les indiscretions, les goûts et les dégoûts de nos femmes, leurs passions grandes et petites, se trouvassent transportées dans un gouvernement d'orient, dans l'activité et dans cette liberté où elles sont parmi nous ; quel est le père de famille qui pourrait être un moment tranquille ? Partout des gens suspects, partout des ennemis ; l'Etat serait ébranlé, on verrait couler des flots de sang. »

On voit bien que c'est le même homme qui a écrit les *Lettres Persanes*, cela saute aux yeux. Maintenant, le chapitre suivant traite explicitement des mœurs, du principe de la morale en orient. Lisons le deuxième paragraphe.

« Cela se fait surtout par la clôture. Les femmes ne doivent pas seulement être séparées des hommes par la clôture de la maison ; mais elles en doivent encore être séparées dans cette même clôture, en sorte qu'elles y fassent comme une famille particulière dans la famille. »

C'est le harem.

« De là dérive, pour les femmes, toute la pratique de la morale, la pudeur, la chasteté, la retenue, le silence, la paix, la dépendance, le respect, l'amour ; enfin une direction

générale de sentiments à la chose du monde la meilleure par sa nature, qui est l'attachement unique à sa famille. » (416)

L'attachement unique à sa famille est donc la « chose la meilleure par sa nature ». Toute la pratique de la morale vient donc de l'institution du harem, étant données les conditions qui prévalent en orient. Le harem est « conforme à la nature », c'est la formule de l'opinion ancienne, et c'est assurément ce qu'il veut dire ici. Dans le troisième paragraphe.

« On trouve des mœurs plus pures dans les divers Etats d'orient, à proportion que la clôture des femmes y est plus exacte. »

Cela ne concerne que ce que j'ai dit auparavant : si vous voulez que les femmes soient morales dans ces circonstances, ce n'est possible que grâce au harem. Et à la fin de ce même paragraphe.

« C'est pour cela que, dans les empires du Turc, de Perse, du Mogol, de la Chine et du Japon, les mœurs des femmes sont admirables.

« On ne peut pas dire la même chose des Indes, que le nombre infini d'îles, et la situation du terrain, ont divisées en une infinité de petits Etats, que le grand nombre des causes que je n'ai pas le temps de rapporter ici rendent despotiques.

« Là, il n'y a que des misérables qui pillent, et des misérables qui sont pillés. Ceux qu'on appelle des grands n'ont que de très petits moyens ; ceux que l'on appelle des gens riches, n'ont guère que leur subsistance. La clôture des femmes n'y peut être aussi exacte ; l'on n'y peut pas prendre d'aussi grandes précautions pour les contenir ; la corruption de leurs mœurs y est inconcevable. »

Nous pouvons nous arrêter ici. Bien sûr, il n'est aucunement certain que les faits que Montesquieu présente ici comme des faits soient vrais. Il lui fallait s'appuyer sur des récits de voyageurs et des choses analogues. Le harem est une institution conforme à la nature en ce qu'elle corrige les vice que la nature provoque. Et dans le chapitre suivant, au premier paragraphe, il dit presque explicitement qu'en Asie la monogamie serait une absurdité. Lisons ce paragraphe.

« Ce n'est pas seulement la pluralité des femmes qui exige leur clôture dans de certains lieux d'orient ; c'est le climat. Ceux qui liront les horreurs, les crimes, les perfidies, les noirceurs, les poisons, les assassinats, que la liberté des femmes fait faire à Goa, et dans les établissements des Portugais dans les Indes, où la religion ne permet qu'une femme ; et qui les compareront à l'innocence et à la pureté des mœurs des femmes de Turquie, de Perse, du Mogol, de la Chine et du Japon, verront bien qu'il est souvent aussi nécessaire de les séparer des hommes, lorsqu'on n'en a qu'une, que quand on en a plusieurs.

« C'est le climat qui doit décider de ces choses. Que servirait d'enfermer les femmes dans nos pays du nord, où leurs mœurs sont naturellement bonnes ; »

Ce n'est pas tout à fait ironique ici, leurs mœurs y sont « naturellement bonnes » parce qu'elles ne subissent pas les effets du climat chaud. Poursuivez.

« où toutes leurs passions sont calmes, peu actives, peu raffinées ; où l'amour a sur le cœur humain un empire si réglé, que la moindre police suffit pour les conduire ? » (417)

Et nous arrivons maintenant au chapitre 12, qui est crucial parce que l'ensemble de la question du droit naturel y est soulevé, « de la pudeur naturelle », le sentiment naturel de la honte.

« Toutes les nations se sont également accordées à attacher du mépris à l'incontinence des femmes : » (418)

Attention maintenant. Comment prouve-t-il qu'il y a là quelque chose de naturel ? Parce que toutes les nations en conviennent. Les anthropologues d'aujourd'hui nous donneraient probablement « *n* » exemples de nations qui n'en conviennent pas. Il faudrait examiner les documents. L'opinion traditionnelle est que le consentement des nations ne peut jamais être dû à un *accord* entre les nations, ce doit nécessairement être la voix de la nature *elle-même*. Sinon, pourquoi les mêmes nations qui ne se connaissent pas auraient-elles les mêmes institutions ? La voix de la nature parle clairement en faveur de la continence des *femmes*. C'est important. Poursuivez.

« c'est que la nature a parlé à toutes les nations. Elle a établi la défense, elle a établi l'attaque ; et, ayant mis des deux côtés des désirs, elle a placé dans l'un la témérité, et dans l'autre la honte. Elle a donné aux individus, pour se conserver, de longs espaces de temps ; et ne leur a donné, pour se perpétuer, que des moments. »

En d'autres termes, comment la nature a-t-elle dit cela ? La fonction différente des deux sexes dans la procréation, l'importance bien plus grande immédiatement de la femme, et je crois qu'il renvoie à cela dans l'obscuré dernière phrase. La conservation de soi est, pour ainsi dire, un problème que chaque être humain doit résoudre à tout instant, au moins en mangeant et en buvant, mais la procréation ne se fait qu'à certains moments. Et bien sûr, le moment diffère selon le sexe. L'homme n'a pas besoin de porter l'enfant pendant neuf mois, comme la femme, et cela explique pourquoi cela pèse bien plus sur la femme, et par conséquent, comme il le dit ici, la femme *défend* et l'homme *attaque*. Au niveau moral, le sentiment de la honte et la réserve se trouvent davantage du côté de la femme que du côté de l'homme. Poursuivons.

« Il n'est donc pas vrai que l'incontinence suive les lois de la nature ; elle les viole au contraire. C'est la modestie et la retenue qui suivent ces lois. »

Mais il ne l'a prouvé que pour les femmes, et non pour les hommes ; mais il omet de faire cette précision. Continuez.

« D'ailleurs, il est de la nature des êtres intelligents de sentir leurs imperfections : la nature a donc mis en nous la pudeur, c'est-à-dire la honte de nos imperfections. »

Il parle maintenant des deux sexes, parce qu'il parle ici des êtres intelligents en général. Les êtres intelligents sont capables de sentir leur imperfection, et donc d'en avoir honte. Mais cela ne signifie pas encore que ce qui serait imperfection pour les femmes le serait pour les hommes. Il faudrait encore le montrer, et Montesquieu néglige cette différence. Venons-en maintenant au paragraphe où il est question de puissance physique.

« Quand donc la puissance physique de certains climats viole la loi naturelle des deux sexes et celle des êtres intelligents, c'est au législateur à faire des lois civiles qui forcent la nature du climat et rétablissent les lois primitives. »

Oui, et quelles sont ces « lois primitives » ?

Les lois conformes à la nature humaine, à l'homme en tant qu'homme.

Et selon la terminologie de Montesquieu ?

La pudeur ?

Non. Il avait employé plus haut l'expression « la loi naturelle ». Les lois primitives seraient les lois naturelles. « Primitives » signifie bien sûr ici ce qui est primordial, et non ce qui n'est pas encore développé. Ainsi la puissance physique de certains climats peut violer la loi naturelle, ou la loi morale, ce qui est la même chose. Et en ce cas, le devoir du législateur est de venir au secours, non pas bien sûr du climat, mais de la loi naturelle, et de s'opposer aux effets du climat par ses lois civiles, par des lois civiles qui rétablissent la loi naturelle. Nous avons un exemple de cela, nous avons vu que les femmes peuvent être d'une chasteté exemplaire en Turquie, en Chine et au Japon. Nous l'avons lu. Le harem serait un moyen par lequel une institution civile, une loi civile rétablit la loi naturelle. Pas de difficulté ici. Il y a bien sûr une difficulté théorique à laquelle vous pensiez et qu'il faut exprimer.

Ce à quoi je pensais, c'était : pourquoi le harem, et pourquoi pas la monogamie ?

Dit-il quoi que ce soit ici de la monogamie ? Il ne parle que de la lubricité et de l'inconvenance. Mais, par l'institution du harem, le législateur s'y oppose dans les pays de polygamie.

Mais ce que je voulais dire, c'était que s'il y a une situation provoquée par le climat et qu'elle est contraire à la loi morale, pourquoi choisir le harem plutôt que la monogamie pour la corriger ?

Pour nous, le harem est purdah [littéralement « rideau »] une séparation qui enferme les femmes.

Mais pourquoi plusieurs femmes plutôt qu'une seule ?

Parce qu'il n'est pas possible de n'avoir qu'une seule femme.

Pas possible en aucune circonstance ?

M. Bruell : Et cela ne marche même pas avec cet enfermement d'une seule, comme on le voit en Inde, dans les colonies portugaises !

Oui, mais là, c'est parce qu'ils ont voulu instaurer la monogamie. Et par conséquent, il y a tellement de gens non mariés que ça pose de gros problèmes. S'ils étaient mariés comme dans un pays polygame, il n'y aurait plus de problèmes. La difficulté théorique est la suivante : comment la puissance physique de certains climats peut-elle violer les lois naturelles ? Comment est-ce possible ? Parce que si la loi naturelle est bien sûr une loi morale, une loi établie par Dieu, mais c'est aussi le cas des lois du climat. Telle est probablement la difficulté que vous avez soulevée.

C'est la difficulté originelle.

Il faudrait approfondir la question de l'opinion ultime de Montesquieu sur l'origine divine de la loi morale et de la loi naturelle.

Par conséquent, l'étape du syllogisme que j'ai ratée était que l'on ne peut pas confiner une femme seule, et par conséquent, s'il y a purdah, alors il faut qu'il y ait la polygamie.

Cela, je ne le sais pas.

Je voulais seulement savoir si le harem était identique à la polygamie.

Ce n'est assurément pas identique à la polygamie, mais c'est requis par elle.

Mais le harem requiert-il la polygamie ?, aucune polygamie ne requiert le harem pas plus que les pays chauds ne requièrent d'enfermer les femmes. La question est de savoir si l'on peut rester dans une bonne monogamie chrétienne et enfermer les femmes. En d'autres termes, ce que j'ai raté, était, est, l'enfermement d'une femme seule...

Non, ce serait impossible, parce qu'il y a un excès de femmes par rapport aux hommes, avec de nombreuses vieilles filles, qui selon Montesquieu ne sont plus attrayantes. Il affirme simplement, à partir des données qu'il expose sans examiner leur vérité. Donc, s'il en est ainsi, s'il est vrai qu'elles deviennent

repoussantes très vite, et que tout le monde est malheureux, alors il faut faire quelque chose. Oui.

M. Bruell : Qu'en serait-il de cette difficulté théorique si les lois naturelles que viole la puissance physique du climat étaient identifiées aux lois naturelles dont il a parlé dans le chapitre 2 du Livre I ?

Non, non. Il ne fait pas ça. Il ne les appelle pas ici des lois newtoniennes, mais les lois de la nature, ou quelque chose comme la loi naturelle...

M. Bruell : Je voulais dire les lois naturelles qui ne s'appliquent qu'à l'homme portent sur la conservation...

Très bien.

Est-il possible que la force physique du climat viole ces lois naturelles-là ?

Certainement. Nous avons examiné le cas soulevé par Montesquieu lorsque William Petty avait calculé la valeur d'un être humain.

Alors ce passage mettrait en question... [inaudible]

Certainement, ou du moins la précision. En d'autres termes, quelle est la valeur *pratique* de la protection de la vie humaine par la loi ou la coutume en cas de famine ? Ou en des temps d'épidémie ? Lisez la description de la peste dans Lucrèce pour voir ce qui risque de se passer alors. Bien. Maintenant, il y a une relation entre le chapitre 12 et le chapitre suivant. Il nous suffira d'en lire le dernier paragraphe. Le chapitre suivant traite de la jalousie.

« Elle est presque toujours l'effet de la force physique du climat, et elle est le remède de cette force physique. » (419)

En d'autres termes, dans un certain genre de jalousie, la jalousie qui se fonde, non sur la passion de l'individu, mais sur la coutume ou les mœurs d'un pays, lorsqu'un homme est censé être jaloux de sa femme, c'est là un effet de la force physique du climat, et le remède à cette force. On peut dire la même chose du harem : c'est un effet de la force physique du climat et en même temps, c'en est le remède. Oui ?

Puisqu'il pose ici la question de la religion, ce chapitre pose-t-il en rien la question de la religion de manière plus générale que dans l'ensemble de l'ouvrage ? Je veux dire que la jalousie a probablement quelque chose à voir avec l'orient, et il fait mention de Mahomet.

Pouvez-vous être un peu plus clair ?

Eh bien, je pensais à la jalousie élevée au niveau d'un attribut de Dieu.

C'est bien faible pour pouvoir le dire, mais il y avait eu un écrivain français, deux générations avant lui, Pierre Bayle, qu'il appelle un grand homme et qu'il discute plus loin dans l'ouvrage, qui a parlé de la jalousie, de la jalousie de Dieu, de façon très nette dans son livre sur la comète. Et Montesquieu ne pouvait l'ignorer. Il y avait eu une comète autour de 1684 et la grande préoccupation du moment, les craintes superstitieuses étaient encore très puissantes, était de savoir si cette comète pouvait annoncer la mort d'un prince. Et Bayle dit : pourquoi serait-ce un malheur : la mort de ce prince peut être un grand bien. En tout cas, Bayle soulève sur ce point toutes sortes de questions, et spécialement celle-ci fort intéressante : Qu'est-ce qui est pire, la superstition ou l'athéisme ? Et il répond que l'athéisme est préférable à la superstition. Et parmi les nombreux arguments qu'il donne, celui-ci est remarquable, c'est un argument théorique. Voyons si je peux le reconstruire. Oui, par analogie avec l'homme, ce qui en soi est bien sûr parfaitement juste du point de vue théologique, en prenant la jalousie humaine comme exemple, qu'est-ce qui — je suis désolé, je ne peux pas le reconstruire, j'ai lu pourtant cela si souvent — qu'est-ce qui est pire, de considérer ses propres pouvoirs comme non existants ou comme mauvais ? L'Athée n'adore pas un autre Dieu, tandis que le polythéiste adore d'autres dieux. Un mari jaloux est jaloux si sa femme a des relations avec d'autres hommes. Quel est le parallèle avec l'athée ?

Un étudiant : Elle vivrait cloîtrée, indifférente aux hommes.

Oui, en un sens, elle nie qu'il y ait des hommes. Je suis désolé de ne pouvoir reconstruire cette argumentation, mais il y est fait grand usage de la jalousie de Dieu.

Entre parenthèses, cette discussion chez Bayle, expose un argument qui prouve qu'une société athée est possible, et c'est, je crois, le premier du genre, cela n'avait jamais été fait auparavant. Il y a peut-être eu des gens qui pensaient qu'une telle société fût possible, mais l'histoire ne nous en dit rien. Bayle en parle assez longuement. Cela a joué un grand rôle dans l'histoire de l'occident moderne. Je suis vraiment désolé de ne pouvoir reconstruire cette argumentation ; la façon dont Bayle développe cet argument est très amusante, mais ma mémoire n'est pas assez bonne.

Dans les chapitres suivants, Montesquieu examine si et dans quelle mesure le mariage est naturel, spécialement le mariage monogame. Et ici, il traite de la question du divorce et de la répudiation. Lisons seulement le deuxième paragraphe du chapitre 15.

« Il est quelquefois si nécessaire aux femmes de répudier, et il leur est toujours si fâcheux de le faire, que la loi est dure, qui donne ce droit aux hommes, sans le donner aux femmes. » (419)

Maintenant, lisons le paragraphe suivant.

« C'est donc une règle générale, que, dans tous les pays où la loi accorde aux hommes la faculté de répudier, elle doit aussi l'accorder aux femmes. Il y a plus : dans les climats où les femmes vivent sous un esclavage domestique, il semble que la loi doive permettre aux femmes la répudiation, et aux maris seulement le divorce. » (420)

Je ne sais pas si nous avons auparavant rencontré un propos aussi clair, où Montesquieu prescrive au législateur ce qu'il *doit* faire. La loi *doit* accorder le même droit aux femmes. Il est maintenant clair que ce ne peut pas être la loi positive ; c'est donc la loi naturelle, c'est la loi de la raison. Ce que la raison prescrit est que dans telles et telles circonstances, il faut faire ceci et cela. Montesquieu ne voit aucune objection fondamentale au divorce. Ce point a été en un sens réglé théoriquement pour les gens de cette école par les célèbres écrits de Milton sur ce point. Mais Montesquieu écrivait dans un pays catholique, ce qui en rendait plus difficile la discussion publique. Nous avons ici une note au chapitre 15, qu'il a ajoutée plus tard et dans laquelle il dit clairement que le christianisme n'autorise pas le mari à répudier son épouse si elle est stérile, ce qui est vrai, pour le catholicisme. Une telle répudiation est autorisée dans l'Ancien Testament. Il a seulement voulu ainsi faire clairement entendre qu'il savait que ce n'est pas un enseignement chrétien qui l'autorise. Oui.

En un sens, cela le met en opposition avec le christianisme parce qu'il dit que la répudiation pour stérilité n'a aucun sens dans un pays polygame parce qu'il y a d'autres femmes. Mais il sous-entend que c'est une chose raisonnable dans un pays de monogamie.

Oui, mais il serait favorable à une bien plus grande reconnaissance des droits des femmes que ce n'était le cas au 18^e siècle, cela va sans dire.

Le Livre XVII

Prenons maintenant quelques passages du Livre suivant. Il y a une longue discussion sur le climat de l'Asie dans le chapitre 3 où les autres facteurs évoqués par M. Lawson apparaissent. Nous ne devons pas seulement prendre en compte le Nord et le Sud, mais également le climat en général, qu'il soit continental, comme nous l'appellerions, et non tempéré ; et aussi s'il y a des frontières naturelles, les fleuves et les montagnes, ou s'il n'y en a pas. Ce qu'il dit au troisième paragraphe du chapitre 3 : « ces faits posés, je raisonne ainsi... »

« Ces faits posés, je raisonne ainsi : L'Asie n'a point proprement de zone tempérée ; et les lieux situés dans un climat très froid y touchent immédiatement ceux qui sont dans un climat très chaud, c'est-à-dire la Turquie, la Perse, le Mogol, la Chine, la Corée et le Japon. » (427)

Sautez le paragraphe qui suit.

« De là il suit qu'en Asie, les nations sont opposées aux nations du fort au faible ; les peuples guerriers, braves et actifs touchent immédiatement des peuples efféminés, paresseux, timides : il faut donc que l'un soit conquis, et l'autre conquérant. En Europe, au contraire, les nations sont opposées du fort au fort ; celles qui se touchent ont, à peu près, le même courage. C'est la grande raison de la faiblesse de l'Asie et de la force de l'Europe, de la liberté de l'Europe et de la servitude de l'Asie... »

Arrêtons-nous là. La discussion du climat est très importante pour Montesquieu parce qu'elle montre qu'une certaine liberté et une certaine puissance sont propres à l'Europe par opposition aux autres continents, et spécialement à l'Asie. Mais cela sous-entend, et ce n'est pas aussi évident que ce que je viens d'affirmer, une grande interrogation au sujet du christianisme, parce que le christianisme est d'origine orientale. Passons maintenant au chapitre 5.

M. Bruell : Puis-je poser une question rapide sur le chapitre 4 ? Il dit dans le premier paragraphe que l'Asie a été subjuguée treize fois, mais lorsque j'ai compté, je n'en ai trouvé que douze. Et je me demandais si...

Je ne sais pas. J'ai lu le commentaire de [inaudible] et lui aussi trouve treize fois, je l'aurai vu. Il faudrait consulter un livre d'histoire, ou une histoire de l'époque de Montesquieu.

Je parlais de la liste dressée par Montesquieu lui-même.

Vous voulez dire ici ? (Strauss compte) Douze. Vous avez tout à fait raison. Je ne sais pas. Si vous pensez à quelque chose, dites moi.

La colonisation de l'Asie par l'Europe qui se faisait en son temps ?

Oui, mais a-t-elle été soumise en son temps ?

Serait-il possible de dire que la treizième est le christianisme ?

Non.

M. Bruell : Mais les Mèdes, les Perses, les Grecs ne sont pas allés jusqu'en Chine.

Non, ils sont restés près de la frontière.

Un étudiant : Mais il parle de la quatrième croisade [des mots inaudibles].

Je ne sais pas. Vous avez tout à fait raison. Le contexte même fait poser cette question. Je ne sais pas. Oui, lisons maintenant une partie du chapitre 5.

« Que, quand les peuples du nord de l'Asie, et ceux du nord de l'Europe ont conquise, les effets de la conquête n'étaient pas les mêmes. »

« Les peuples du nord de l'Europe l'ont conquise en hommes libres ; les peuples du nord de l'Asie l'ont conquise en esclaves, et n'ont vaincu que pour un maître. » (429)

Autrement dit, la difficulté suivante pèse sur lui : il y a en Asie des nations au nord comme il y a en Europe. Et comment se fait-il que les peuples du nord de l'Europe aiment la liberté et apportent la liberté, tandis que ce n'est pas le cas des peuples du nord de l'Asie ? Et il résout cette difficulté de façon satisfaisante à ses yeux dans le chapitre que nous lisons. Mais quelques passages du chapitre 6 sont plus importants. Il y dit qu'il est nécessaire que la puissance soit toujours despote en Asie, et c'est un point-clé de l'ensemble de l'ouvrage. C'est une thèse qui n'a pas encore été réfutée — ce qui ne signifie pas nécessairement qu'elle soit vraie pour les raisons que donne Montesquieu. A moins de dire que le Japon est une preuve claire de la possibilité d'une démocratie puissante en orient ; mais j'aimerais bien attendre encore une vingtaine d'années pour le dire... Maintenant, lisons les deux derniers paragraphes du chapitre 6.

« C'est ce qui y a formé un génie de liberté, qui rend chaque partie très difficile à être subjuguée et soumise à une force étrangère, autrement que par les lois et l'utilité de son commerce.

« Au contraire, il règne en Asie un esprit de servitude qui ne l'a jamais quittée ; et, dans toutes les histoires de ce pays, il n'est pas possible de trouver un seul trait qui marque une âme libre : on n'y verra jamais que l'héroïsme de la servitude. » (431)

Il va très loin. Nous ne devons jamais oublier, *jamais*, que la Bible, Ancien et Nouveau Testament, vient d'Asie. Montesquieu ne pouvait l'ignorer. Par conséquent, lorsqu'on lit sous sa plume un propos aussi terrible — « il n'est pas possible de trouver un seul trait qui marque une âme libre » —, c'est absolument choquant pour quiconque connaît la Bible et en a la moindre compréhension. Et il ajoute ensuite qu'il y a bien quelque chose d'héroïque en Asie, donc dans la Bible, il est très loin de le nier, mais c'est l'héroïsme de la servitude, l'héroïsme des serviteurs de Dieu. Un aspect, et non le moindre, de la grandeur de Montesquieu, est qu'il voit l'étendue et les implications de la question qu'il pose, et il est inévitable qu'il dérange bon nombre de gens. C'est inévitable pour quiconque ne se satisfait pas de rester à la surface et de s'accorder totalement aux opinions dominantes. Nous laissons ici totalement de côté la question de l'exactitude de toutes les données sur lesquelles s'appuie Montesquieu, et de l'éventualité que beaucoup de faits qu'il ne connaissait pas

sont apparus depuis, qui contraindraient de reposer radicalement le problème. Nous devons essayer de le comprendre en lui-même sans projection rétrospective, et voir ce que cela donne. Les chapitres sur le climat ont certainement une importance cruciale ; ils posent, si l'on peut dire, les bases de ce qui sera examiné plus loin dans les Livres traitant du commerce. Le commerce est lié au climat. La distribution des matières premières, l'activité, l'esprit d'entreprise, plus caractéristique de certains pays que d'autres, tout cela est lié au climat. Et il doit donc réunir ces deux choses. Nous avons d'un côté les conditions naturelles, le climat et ses effets, et de l'autre nous avons ce qui est politiquement souhaitable : la constitution britannique. Et quelles sont les conditions naturelles, les conditions infra-politiques, qui permettent à la constitution britannique de fonctionner ? Il a déjà donné une partie de la réponse : c'est le climat ; l'autre partie est le commerce, les nations commerciales du nord. Le Nord a ici un sens large, il englobe l'ensemble de l'Europe. Et cette région est le foyer de la liberté. Et l'on ne peut rien faire pour le reste du monde. Bien sûr, on peut avoir des relations commerciales avec ce reste, ce que certains appellent de l'exploitation, mais il faut nuancer cela parce qu'il souhaite l'abolition de « l'esclavage des nègres ». Et nous pouvons dire qu'il la souhaite « *with all deliberative speed*, le plus vite possible », mais il insiste davantage sur la *délibération* que sur la rapidité. C'est un peu comme s'il essayait d'imaginer l'état futur à la lumière des connaissances dont il dispose. Bien sûr, un homme qui adopterait la position exprimée par Montesquieu ici se situerait aujourd'hui à l'extrême droite de l'échiquier politique. Comme quelqu'un l'a dit au sujet du sénateur Goldwater¹⁶, il pourrait être engagé par la « *Eighteen century Fox* ». Et pourtant, Montesquieu était à l'avant-garde en son temps.

¹⁶ Barry Goldwater fut, dans les années soixante du 20^e siècle, un conservateur flamboyant. William Buckler, rappelle ce propos dans sa notice de la *National Review*, qu'un vieil adversaire de Goldwater lui aurait dit : « Barry, tu es l'un des hommes les plus beaux d'Amérique. Tu devrais faire du cinéma. En fait, je viens de faire une proposition en ce sens à la *Eighteen Century Fox* » et W. Buckler commente : « Je peux imaginer Goldwater sourire à ce propos aimable, mais d'autres iraient jusqu'à dire qu'au 18^e siècle, Barry Goldwater aurait été bien plus à l'aise à la Convention de Philadelphie que la plupart des progressistes (liberals) modernes. »

Quinzième leçon, le 22 février 1966

De la propriété des termes — Le Livre XVIII : la loi naturelle ; Montesquieu et Marx ; Montesquieu et la nature humaine / Rousseau et la nature ; Religion, superstition, liberté.

I. Sur l'exposé

... Une question plus simple : Quel lien y a-t-il entre le sujet du Livre XVIII et cette discussion particulière des lois saliques, à partir du chapitre 22 ?

La loi salique est apparue dans une société non agricole, pastorale.

C'est cela. C'est le lien. Une difficulté apparaît du fait d'une contradiction apparente, et il laisse la question totalement ouverte, bien que le sujet relève réellement des Livres ultérieurs.

Vous avez été très attentif à souligner les contradictions apparentes, et ensuite à les résoudre. Par exemple, il fait la déclaration générale selon laquelle les habitants de pays fertiles sont voués à l'esclavage, et ensuite il parle de deux provinces de Chine très fertiles, et où une assez grande liberté règne. Et vous avez montré qu'il y a une cause très particulière qui explique cet écart par rapport à la règle. En cela, vous avez très bien fait. Vous avez fait ample usage de la distinction entre la liberté de l'homme et la liberté du citoyen, dont Montesquieu lui-même fait ici parfois usage. Nous y reviendrons.

J'aimerais évoquer maintenant un thème général que j'ai toujours à l'esprit, mais que je n'ai pas eu le temps jusqu'à présent ou l'occasion d'évoquer. L'occasion, je l'ai eue, mais je n'ai pas eu le temps. Et cela a quelque chose à voir avec le fait qu'on semble souvent oublier, que la clarté de la pensée, ou la qualité de la pensée, et la qualité de l'expression, de la pensée et du discours sont mystérieusement liées. Et je crois que la formation que les jeunes gens reçoivent aujourd'hui dans ce pays comme dans d'autres n'est plus ce qu'elle était de ce point de vue. Vous connaissez la critique maintes fois répétée que l'éducation antérieure était trop formelle. Les enfants devaient apprendre l'orthographe et les règles de grammaire au lieu d'être conduit comme le jeune Pâris dans les verts pâturages de la culture pop et de tout ce que l'on pourrait considérer comme intéressant. Et, il y a un mot que l'on emploie de façon très impropre aujourd'hui, c'est le mot « logique ». On dit parfois « logiquement distinct ». « Distinct » n'aurait-il pas suffi ? Par exemple, prenons un chat et un chien. Ils sont distincts. Faut-il dire qu'ils sont *logiquement distincts* ? Cela signifierait que s'ils ne sont pas distincts réellement, que vous ne pouvez les distinguer que dans la pensée. Ainsi, on ne peut pas séparer *réellement* le genre animal et l'espèce chat, pas plus que l'on ne peut séparer *réellement* dans un animal le foie de l'estomac. Dans de tels cas, la distinction logique s'opposera probablement à d'autres distinctions.

Un autre point probablement plus grave : vous avez dit que « nature » et « droit » ne sont jamais employés dans ce Livre dans un sens

philosophique. Comment le savez-vous ? Votre affirmation implique que ces mots se trouvent dans le Livre, sinon vous ne l'auriez pas faite.

Il emploie le mot « droit » pour désigner le « droit des gens » ce que l'on traduirait mieux par « loi ». Il emploie le mot « nature » dans l'expression « la nature de la loi », ou quelque chose comme ça, où « nature » signifie « le caractère de ». Et ensuite, une ou deux fois, il l'emploie au sens de quelque chose de physique. La nature fait pousser les arbres, couler les cours d'eaux, ce qui semble différent de l'affirmation qu'il est naturel que les hommes suivent un précepte moral, ou que la nature commande..., il parle ainsi de « crimes contre nature ».

Pour vous, le mot « nature » est donc employé dans un sens philosophique lorsqu'il a une implication morale. Je pensais que vous vouliez écarter notre manière de parler courante lorsque nous disons de quelqu'un « naturellement, il boîte », parce que nous avons l'habitude de le voir boîter, mais cela signifie simplement que nous y sommes habitués et que tout le monde le sait. Mais il faut être attentif, comme vous le savez, dans de telles questions.

II. Le Livre XVIII

Quelques remarques générales. Nous en avons fini avec les Livres sur le climat et il s'agit maintenant de la nature du terrain.

En exposant sa doctrine du climat, Montesquieu a fait une remarque, dont nous avons déjà parlé, mais sur laquelle je voudrais à nouveau attirer votre attention, à la fin du chapitre 10 du Livre XIV. Les différents besoins, dans des climats différents ont formé des manières de vivre différentes, et ces différentes manières de vivre ont formé les diverses sortes de lois. C'est là une formulation très claire de ce que l'on a fini par appeler « la philosophie matérialiste de l'histoire ». C'est une composante très importante de l'enseignement de Montesquieu. Cette opinion n'est pas contredite par le fait que les lois agissent, ou *devraient* agir, dans le but de corriger les défauts engendrés par le climat. Nous avons examiné l'exemple intéressant du harem : il y a des femmes en surnombre, ce qui rend impossible la monogamie et suscite d'autres problèmes. Et le climat ne les fait pas disparaître. Les hommes doivent donc imaginer quelque chose pour les résoudre, et la solution que les hommes ont imaginée consiste à enfermer les femmes. Mais cette loi vient néanmoins en dernière instance du climat : si les femmes n'étaient pas en surnombre, et cet excès de femmes vient du climat, toute l'institution du harem serait sans fondement. Qu'est-ce que vous en pensez ?

Dans ce cas, on ne peut pas réellement dire que la loi est déterminée ou formée par le climat parce que son efficacité dépend de l'intelligence qu'ont eue les hommes lorsqu'ils ont conçu cette loi.

C'est vrai, et il ne faut pas que nous l'oubliions. Mais cependant, le caractère *premier* du climat n'est pas contesté, n'est-ce pas ? Mais la vraie question

concerne le « devoir être », c'est déjà sous-entendu dans l'exemple que j'ai donné. Si le climat détermine la manière de vivre, et que la manière de vivre détermine les lois, il n'y a rien à faire : toutes les lois sont raisonnables parce qu'elles correspondent aux conditions naturelles.

Je prends comme exemple de ce « devoir être » le chapitre 15 du Livre XVI :

« C'est donc une règle générale, que, dans tous les pays où la loi accorde aux hommes la faculté de répudier, elle doit aussi l'accorder aux femmes. Il y a plus : dans les climats où les femmes vivent sous un esclavage domestique, il semble que la loi doive permettre aux femmes la répudiation, et aux maris seulement le divorce. » (420)

C'est un exemple parmi beaucoup d'autres, mais il frappe parce que c'est le dernier que nous avons lu. Ce « doit » ne signifie pas un « devoir » découlant d'une loi positive ; il vient de plus loin et donc de la loi naturelle, c'est-à-dire *de la raison naturelle appliquée à ce sujet particulier*. Lorsqu'un être intelligent se trouve confronté à une telle situation et qu'aucune loi positive ne l'oriente, comment agirait-il ? Tel est, en de tels cas, le sens pratique du droit naturel. Et la racine de cette loi de nature est la nature fondamentale de l'homme, en tant que distincte des conditions naturelles variables et accidentnelles. Cette nature fondamentale de l'homme est encore là chez Montesquieu. La différence, par rapport à la philosophie politique classique, spécialement à Platon et à Aristote, est seulement qu'il n'y a pas pour Montesquieu de *fin* naturelle de l'homme. Du moins n'en avons-nous pas trouvé trace jusqu'à présent. Chez Platon et Aristote, il est entendu qu'il y a une fin naturelle de l'homme, mais la *matière* limite d'une certaine manière l'aptitude des individus ou des peuples, à atteindre la fin de l'homme. A ce dernier égard, l'accord est total entre Montesquieu et Platon et Aristote. Le caractère non doctrinaire de Platon et d'Aristote, comme de Montesquieu, est indéniable. Mais les racines sont très différentes pour ce dernier parce qu'il n'y a pas pour lui de fin de l'homme.

En dépit de la différence vraiment fondamentale qu'il y a entre Montesquieu et Platon et Aristote, il a donc en commun avec eux, peut-être plus que tout autre penseur politique des 17^e et 18^e siècles, ce que nous pouvons appeler la *souplesse*. Pour Platon et Aristote, il n'y a qu'une fin et une seule qui ne puisse jamais être changée, ce qui ne signifie pas qu'il soit toujours possible, aux individus et aux peuples de l'atteindre. Et la tâche de l'homme d'Etat consiste à mesurer ce que l'on peut raisonnablement espérer ici et maintenant. Est-ce clair ? Bien. Mais les racines du « devoir être » chez Montesquieu, à la différence de Platon et d'Aristote, sont les choses *très rudimentaires* dont il a parlé dans le chapitre 2 du Livre I, les besoins élémentaires, les *besoins fondamentaux*, et certaines de leurs conséquences que nous avons observées partiellement et dont nous observerons encore d'autres aspects. A propos, puisqu'il y a incontestablement une liaison entre cette déclaration de Montesquieu et le marxisme, comment Marx lui-même parvient-il à son

« devoir être » ? Comment le formuleriez-vous ? Car il y a aussi un « devoir être » dans le marxisme. Comment s'exprime-t-il ?

Ne serait-ce pas ainsi : étant données les conditions matérielles, l'ensemble du progrès va dans un seul sens, et, dans la mesure où l'on ne peut s'y opposer, il faut s'y joindre.

C'est vrai. Il peut sembler qu'il n'y a pas de « devoir être ». Si vous prenez le *Manifeste Communiste* et les déclarations plus tardives fondées sur lui ou en accord avec lui, les prolétaires sont purement et simplement *contraints par leur situation* à se révolter. Bien sûr, ils apprennent à la dure que les révoltes de la faim et en général les luttes sociales sont douloureuses, mais leur situation les contraints à faire la révolution, à abolir le système bourgeois. Et il est dans la nature des choses que l'abolition de ce système de classes particulier entraîne la fin de toute société de classes. Et par conséquent, après la liquidation à grande échelle de ceux qui sont trop attachés au système capitaliste — mais cela n'est que temporaire, cela peut ne prendre que dix ou vingt ans et quelques millions d'hommes, mais c'est sans importance —, nous aurons, ou nous serons à même d'avoir, une société sans classes. Il n'est donc pas du tout besoin de poser la question, parce que *la situation* du prolétaire lui commande d'agir ainsi. Mais s'il ne s'agit pas d'un prolétaire, comme c'était le cas de Karl Marx lui-même, cette explication ne suffit pas.

Il y a une nécessité au sens où s'il y avait une action politique fondée sur le Manifeste Communiste, elle serait ou bien orientée vers l'accélération ou le ralentissement de ce processus, sans doute plutôt l'accélération...

Néanmoins, il y a une difficulté qui n'était peut-être pas aussi claire aux yeux de Marx qu'elle l'aurait dû, et qui n'a pu totalement lui échapper : que tous les processus ne sont pas nécessairement progressifs. Supposons qu'il en soit entièrement comme il le dit, le résultat de cette révolution ultime pourrait être le plus grand désastre qui soit jamais survenu à l'homme. Il faut donc montrer qu'une société communiste avec la socialisation de tous les moyens de production et les autres mesures fondamentalement égalitaires requises, est quelque chose de positif. Comment le sait-il ?

Le rétablissement du bien être des conditions primitives et la fin de l'aliénation de l'homme. Bien sûr, cela ne résout pas le problème de la raison pour laquelle les hommes se sont écartés des bonnes conditions primitives...

Oui, Rousseau a résolu ce problème dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en affirmant que la situation naturelle les a contraints à s'en écarter.

Si, dans cette conception millénariste, le royaume de la liberté ne semble privilégier aucune activité comme la meilleure, il peut y avoir ce qui est meilleur en second : ce qu'un Allemand tient pour des absous : c'est un buffet où le marxiste heureux goûte à tous les plats. En

conséquence, il ne négligera rien de ce qui est humain, il philosophera le matin, ira à la chasse l'après-midi...

Oh oui, cette remarque célèbre de Marx dans l'*Idéologie allemande*. Ce qui est amusant, c'est qu'il fera de l'élevage le soir sans s'être préoccupé de savoir s'il y aura de la lumière électrique dans l'étable. Il n'est pas difficile aujourd'hui de traire les vaches quand il fait noir, mais il y a cent ans, ça l'était, car si vous allumiez les seules lumières qu'il y avait alors, toute la ferme risquait de brûler. Cependant, quand on lit les écrits de jeunesse de Marx, avant le *Manifeste Communiste*, on a une réponse, une réponse pensée. Je ne veux pas dire par là qu'elle soit suffisante.

Dans les écrits de jeunesse, dans la Misère de la Philosophie et les Manuscrits de 1844, on peut dire qu'il est naturel que l'homme réalise sa personnalité...

Développe toutes ses facultés.

Et cela ne peut se faire que dans la matière. La matière n'est pas seulement un objet à travailler, mais travailler la matière en coopération avec les autres hommes exprime sa personnalité. Et le sens le plus profond de l'aliénation est que le produit de son travail lui est retiré : sa personnalité même lui est ainsi ôtée. Et dans la société communiste, les hommes seront libres de réaliser ce but...

Ou encore : dans les sociétés de classes, même les membres les plus favorisés des classes supérieures qui avaient pu développer librement leurs facultés se trouvaient en quelque sorte nécessairement diminués du fait que cette possibilité n'était pas donnée à tous les hommes. On peut même le dire d'une manière plus générale et rapprocher cela de la formulation d'Aristote. Lorsque Marx s'en prend aux deux écoles de morale, l'école hédoniste qui prône le plaisir, et l'autre, qui parle de devoir et de vertu, il dit que l'une et l'autre sont partiales, et ce qu'il suggère vise à faire disparaître une fois pour toutes cette opposition fondamentale. Je ne m'en souviens pas littéralement, je ne me souviens même pas si Marx le dit jamais explicitement, mais du moins, voici ce que cela m'a suggéré à moi : la vie bonne consiste en une activité vertueuse qui ne rencontre pas d'obstacle, et cette formulation est également celle d'Aristote. Toutes les exigences morales raisonnables seront donc satisfaites si tout le monde peut avoir une activité vertueuse sans rencontrer d'obstacle. Et en fait, dans la société communiste, à la différence de la dictature du prolétariat, tous les hommes agiront de manière vertueuse parce que tous les obstacles à une action vertueuse qui existaient dans les sociétés de classes auront été abolis. Ce n'est pas invraisemblable parce que dans le début très intéressant de son analyse de la valeur dans le livre I du *Capital*, il se contente en premier lieu de reprendre certaines analyses fondamentales d'Aristote. Il est étrange que les extrémistes et les radicaux des temps modernes qui s'opposent à leurs

prédecesseurs, reviennent aux anciens, Aristote ou Platon, que leurs prédecesseurs avaient balayé d'un revers de main.

Et il y a d'autres points. Marx était bien sûr un homme très bien formé. Par exemple, ce qu'il a dit sur les écrits économiques de Xénophon est très raisonnable, et je ne l'ai retrouvé chez aucun autre auteur moderne. Mais cette proposition selon laquelle l'activité vertueuse sans obstacle (dont Aristote disait qu'elle est ce qui est en même temps noble et agréable par nature) n'a été jusqu'ici possible que par une espèce de tromperie et d'hypocrisie, est, je pense, ce qu'il y a de meilleur dans le marxisme, si l'on peut ainsi parler. Vous savez, il y a des gens « bien » qui sont de vrais gentilshommes, et cependant, ils ferment les yeux sur les injustices qui leur ont permis de devenir des gentilshommes. Je dis cela seulement en passant.

Ce que je veux dire, c'est que sans notion de la vie bonne, on ne peut rien dire, et Marx lui-même n'a pu y échapper. La nécessité dialectique menant à la société communiste est peut-être nécessaire par une dialectique historique. Cela ne prouve pas du tout qu'elle soit *désirable*.

Revenons-en maintenant à Montesquieu et à son fondement, l'enseignement du droit naturel, un enseignement portant sur la nature humaine. Un tel enseignement se trouve incontestablement chez Montesquieu. Mais après lui, on se posa la question — j'en ai parlé une fois à propos de Rousseau, mais j'adopte ici un point de vue un peu vague ou un peu plus général — de la manière suivante : si la nature est le critère, cela ne va-t-il pas imposer une limite au progrès ? Le cas le plus simple est le beau sexe. Bien des critiques ont été faites au beau sexe et vous autres, femmes, vous avez été bien généreuses de ne pas en éprouver de ressentiment. Toutes ces critiques se fondaient sur la présupposition que le sexe masculin est par nature supérieur. Or comment une égalité pleine et entière des deux sexes sera-t-elle possible si la nature garde sa fonction de règle ? Cela a eu lieu plus tard ; cela fut préparé par Rousseau, sans considération de la question des sexes parce que sur ce point, il reste très fidèle à la tradition ; il suffit de lire l'*Emile* : l'éducation que reçoit ce garçon et celle que reçoit la fille sont totalement différentes. Mais chez Rousseau, *la nature n'assigne pas une limite au progrès*. Néanmoins, Rousseau ne croit pas au progrès infini et sans limite. Comment Rousseau parvient-il à cette modération relative, en dépit de son point de départ ? Quel est le sommet absolu du progrès pour Rousseau ? Non pas la nature humaine pure et simple, mais le caractère de l'homme social, de l'homme vivant en société. Et la société engendre nécessairement le vice. Le vice ne signifie pas pour lui ce que l'on entend dans les commissariats de ce pays, mais toute forme de méchanceté et de vice, « l'amour-propre », qui est orgueil ou vanité, et le désir de l'emporter sur les autres et d'être reconnu supérieur par les autres. Tel est le poison de la vie humaine, et ce poison ne peut manquer de surgir dans la société. Et par conséquent, la société devra toujours être coercitive, pour contrecarrer ce poison. Mais les disciples allemands de Rousseau estimèrent avoir dépassé ce stade, et Marx les suivit. Je me contente de ce rappel général.

Passons maintenant au Livre XVIII.

En premier lieu, il énonce sa proposition générale que la fertilité du sol conduit à la monarchie, ou favorise la monarchie, et que la stérilité favorise les républiques. Nous lirons le deuxième paragraphe.

« Ainsi le gouvernement d'un seul se trouve plus souvent dans les pays fertiles, et le gouvernement de plusieurs dans les pays qui ne le sont pas ; ce qui est quelquefois un dédommagement. » (433)

Montesquieu dit simplement « quelquefois un dédommagement » ; il ne veut pas insister lourdement, mais il veut également être compris des esprits les plus médiocres. Voyez cependant à quel point Montesquieu est policé. Il dit *quelquefois* : il ne veut pas paraître trop opposé à la monarchie.

Je me demandais si « gouvernement d'un seul » ne pourrait désigner le despotisme.

Certainement, cela l'inclut. Bien sûr, ce serait très utile parce que, s'il est vrai qu'un terrain fertile rend les habitants lâches parce qu'ils ont des biens tangibles dont ils craignent de se voir privés, ils sont voués à naître sujets d'un despote. C'est bien d'avoir attiré notre attention sur ce point. A propos, cette question de la fertilité et de la stérilité avait été examinée par un grand écrivain de l'Antiquité sur un cas spécial, un peu de la même manière, Thucydide : le sol pauvre de l'Attique par opposition au sol fertile de la Laconie, le pays des Spartiates. Dans les premiers chapitres de son ouvrage.

Montesquieu développe encore ce point dans le chapitre 2. Il dit à la fin du premier paragraphe :

« La liberté, c'est-à-dire le gouvernement dont on jouit, est le seul bien qui mérite qu'on le défende. Elle règne donc plus dans les pays montagneux et difficiles, que dans ceux que la nature semblait avoir plus favorisés. » (434)

Ici une bénédiction de la nature, un sol fertile, devient contestable parce qu'elle pousse à la servilité. Passons maintenant au chapitre suivant. Lisez les deux premiers paragraphes.

« Les pays ne sont pas cultivés en raison de leur fertilité, mais en raison de leur liberté ; et, si l'on divise la terre par la pensée, on sera étonné de voir, la plupart du temps, des déserts dans les parties les plus fertiles, et de grands peuples dans celles où le terrain semble refuser tout. »

De nouveau, ce « semble » signifie que là où la nature semble refuser ses bienfaits, elle en accorde en cachette. Poursuivez.

« Il est naturel qu'un peuple quitte un mauvais pays pour en chercher un meilleur, et non pas qu'il quitte un bon pays pour en chercher un pire. La plupart des invasions se font donc dans les pays que la nature avait faits pour être heureux : et, comme rien n'est plus près de la dévastation que l'invasion, les meilleurs pays sont le plus souvent dépeuplés, tandis que l'affreux pays du nord reste toujours habité, par la raison qu'il est presque inhabitable. » (435)

Dans le paragraphe qui suit le suivant, il dit :

« Ces climats heureux avaient donc été dépeuplés par d'autres transmigrations, et nous ne savons pas les choses tragiques qui s'y sont passées. » (435)

Ces climats heureux conduisent à des tragédies, c'est-à-dire à des assassinats et choses semblables. Peut-être trouvons-nous une solution à cela dans le chapitre suivant, au début.

« La stérilité des terres rend les hommes industriels, sobres, endurcis au travail, courageux, propres à la guerre ; il faut bien qu'ils se procurent ce que le terrain leur refuse. La fertilité d'un pays donne, avec l'aisance, la mollesse et un certain amour pour la conservation de la vie. »

En d'autres termes, il vaut mieux une nature marâtre qu'une nature maternante et douce. C'est important. Je pense que nous pouvons en rester là. Et dans le chapitre suivant, il parle du cas spécial des insulaires, parce que l'on ne peut pas les conquérir aussi facilement que les terres continentales. Et bien qu'il n'en fasse pas mention, nous ne pouvons pas ne pas penser à l'île particulièrement bénie dont il a parlé auparavant. Ce qui ressort de ce passage, c'est que si la nature n'est pas douce pour l'homme, cela encourage l'industrie humaine ou cela *peut* l'encourager. Il faut également qu'il fasse assez froid, parce que s'il y fait très chaud, la fameuse paresse s'ensuivra. Ainsi une nature avare encourage l'industrie humaine, et cette industrie humaine, cet esprit d'entreprise, encourage la liberté. Cela est dit clairement dans le chapitre suivant, le chapitre 6.

« *Des pays formés par l'industrie des hommes.*

« Les pays que l'industrie des hommes a rendus habitables, et qui ont besoin, pour exister, de la même industrie, appellent à eux le gouvernement modéré. Il y en a principalement trois de cette espèce ; les deux belles provinces de Kiang-nan et Tche-kiang à la Chine, l'Egypte, et la Hollande.

« Les anciens empereurs de la Chine n'étaient point conquérants. La première chose qu'ils firent pour s'agrandir, fut celle qui prouva le plus leur sagesse. » (436)

Entre parenthèses, cela montre que le gouvernement despotique n'est pas toujours aussi inépte qu'il l'avait dit dans le Livre II.

« On vit sortir de dessous les eaux les deux plus belles provinces de l'empire ; elles furent faites par les hommes. C'est la fertilité inexprimable... »

Nous n'avons pas besoin d'aller plus loin. « Elles furent faites par les hommes », c'est là un cas spécial. Et c'est ainsi que l'on peut résoudre la contradiction apparente : ces provinces doivent leur prospérité aux hommes. L'homme doit les bienfaits qu'il en tire à son propre travail et à sa propre vigilance. Ces provinces conservent leurs habitants industriels et vigilants, et par suite, elles n'ont pas les effets néfastes d'un climat doux. Ce qui doit son existence à l'homme est supérieur à ce qui doit son existence à la nature. Ici, on a les deux, la fertilité et l'industrie, tandis que dans un pays naturellement fertile, il n'y a que la fertilité, et pas d'industrie. Et dans un pays naturellement stérile... Bien. Cela me rappelle, et peut-être aussi à certains d'entre vous, une remarque de Locke sur l'importance relative de la nature d'un côté, et de l'homme ou de l'industrie humaine de l'autre.

Un journalier anglais est mieux vêtu qu'un sauvage en Amérique ?

Je ne pensais pas à ce passage, mais à un propos plus fondamental.

Que l'homme en mêlant son travail à la terre peut rendre une terre dix fois plus productive que si elle était laissée en jachère.

Il y a un éloge de l'industrie humaine encore plus éloquent. Je ne m'en souviens pas littéralement, mais presque littéralement : « La nature ne nous fournit que des matériaux presque sans valeur. Toute valeur digne de ce nom vient de l'homme. » Et c'est devenu une composante importante de l'enseignement économique ultérieur, celui de Marx y compris. Dans la doctrine plus ancienne, la gratitude de l'homme pour ce qu'il a reçu de la nature était première. La révolte contre cette nature avare, « il faut que l'homme se prenne en charge lui-même », voilà ce qui est venu au premier plan dans les temps modernes. Maintenant, regardez les titres des chapitres 6 et 7 : « *Des pays formés par l'industrie des hommes* », « *Des ouvrages des hommes* ». L'accent est mis ici sur les hommes, mais dans la perspective où l'homme est distinct de la nature. Lisons maintenant le début du chapitre 7.

« Les hommes, par leurs soins et par de bonnes lois, ont rendu la terre plus propre à être leur demeure. Nous voyons couler les rivières là où étaient des lacs et des marais : c'est un bien que la nature n'a point fait, mais qui est entretenu par la nature. » (437)

Lisons le chapitre suivant.

« *Rapport général des lois.*

« Les lois ont un très grand rapport avec la façon dont les divers peuples se procurent la subsistance. Il faut un code de lois plus étendu pour un peuple qui s'attache au commerce et à la mer, que pour un peuple qui se contente de cultiver ses terres. Il en faut un plus grand pour celui-ci, que pour un peuple qui vit de ses troupeaux. Il en faut un plus grand pour ce dernier, que pour un peuple qui vit de sa chasse. » (437-38)

Ici, la disposition est parfaitement ordonnée : on va des codes plus étendus au minimum de dispositions légales. Mais y a-t-il une liaison entre cette question, le nombre des lois, et le caractère désirable d'un Etat ? Après tout, une grande quantité de lois n'est en soi en rien désirable, à moins que ce ne soit l'autre face d'un très grand bien. Oui ?

M. Bruell : Le chapitre 12 nous apprend l'importance de lois civiles précises. Et l'on risque davantage d'en trouver là où il y a un grand nombre de lois, parce qu'un petit nombre de lois implique qu'elles ne sont pas très précises.

Oui, mais il rapporte cela à la manière dont on gagne de quoi vivre, c'est-à-dire dans les nations commerçantes et maritimes.

M. Reinken : La quantité de conservation de soi dans le confort par kilomètre carré est proportionnel ...

Oui, c'est un ordre hiérarchique, de sorte que les nations commerçantes et maritimes sont plus civilisées que celles qui ne sont qu'agricoles, et les agricoles le sont plus que les nations simplement pastorales, et les pastorales plus que celles qui vivent de la chasse. Je pense que l'opinion de sens commun aujourd'hui s'accorderait encore avec Montesquieu. Cela ne nous surprend donc pas.

En ce qui concerne la liberté, je pense que Montesquieu voit la liberté aux deux extrêmes, alors qu'il y a différentes formes de liberté.

C'est une observation très juste, mais il ne fait pas... vous pensez qu'il insiste là-dessus ?

Je pense que tout le système de l'ouvrage s'écroule si l'on ne voit pas cela dans ce qu'il dit ici.

Parce que si c'était était réellement crucial, ce serait une espèce d'approximation du marxisme : le communisme existait aux commencements et il reviendra à la fin. Et de ce point de vue, le commencement de l'homme a été très bon et entre les deux, la terreur et le sang.

Cela semble un petit peu plus compliqué, parce qu'un chapitre plus loin, au sujet du territoire de l'Amérique, il dit que les Indiens y vivaient d'une façon raisonnablement libre et sauvage, mais que cela n'aurait guère été possible de toutes façons en Europe. Ainsi du moins, en ce

qui concerne les Européens, il n'y a guère de choix. Il doivent aller à un extrême, et l'autre n'existe pas pour eux.

M. Bruell : C'est compliqué du fait que ce qu'il dit sur la superstition rend un peu doutuse la liberté dont il parle pour ces sauvages.

M. Leonard avait soulevé ce problème. Le thème central de son exposé était l'ambiguïté de la liberté. Vous avez dit que la liberté signifie quelque chose de très différent dans les deux cas. Nous y reviendrons plus tard.

Dans le chapitre 10, il dit que la densité de la population est proportionnelle à l'élevage. Les peuples de chasseurs et de pâtres ont par conséquent besoin de plus de territoire que les autres. Le chapitre 13 porte sur les lois civiles des peuples qui ne cultivent pas la terre. Nommons-les simplement les peuples primitifs. Le chapitre précédent en traitait déjà. Lisons maintenant seulement le quatrième paragraphe.

« Ces peuples errent et se dispersent dans les pâturages ou dans les forêts. Le mariage n'y sera pas aussi assuré que parmi nous, où il est fixé par la demeure, et où la femme tient à une maison ; ils peuvent donc plus aisément changer de femmes, en avoir plusieurs, et quelquefois se mêler indifféremment comme les bêtes. » (440)

Ici il suggère presque que la monogamie dépend du mode de production. Pour cultiver la terre, il faut une habitation fixe, une maison ; il faut quelqu'un pour s'occuper du travail domestique, naturellement une femme ; et l'on ne veut pas du désordre qui viendrait du fait que trop de gens puissent avoir leur mot à dire ; il faut qu'il n'y en ait qu'une seule, et il doit de même n'y avoir qu'un seul héritier.

Nous arrivons maintenant au chapitre 14, « *De l'état politique des peuples qui ne cultivent point les terres.* » Il s'agit encore des primitifs.

« Ces peuples jouissent d'une grande liberté : car, comme ils ne cultivent point les terres, ils n'y sont point attachés ; ils sont errants, vagabonds ; et, si un chef voulait leur ôter leur liberté, ils l'iraient d'abord chercher chez un autre, ou se retireraient dans les bois pour y vivre avec leur famille. Chez ces peuples, la liberté de l'homme est si grande, qu'elle entraîne nécessairement la liberté du citoyen. » (440-41)

« La liberté du citoyen ». Il fait une distinction cruciale entre la liberté de l'homme et la liberté du citoyen. Que faire de cette distinction ? Rapportez-la à celle qu'il a faite auparavant.

Dans le Livre XI, je pense que c'est le chapitre 3, il parle de l'indépendance et de la liberté, et il m'a semblé qu'il employait le mot « indépendance » au même sens que dans l'expression qu'il emploie ici d'indépendance de l'homme. Livre XI, chapitre 3, paragraphe 2 :

« il faut se mettre dans l'esprit ce que c'est que l'indépendance et ce que c'est que la liberté. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent ; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir. » (292)

L'indépendance n'est donc possible que dans une situation pré-politique, comme cette « liberté de l'homme » dans ce chapitre 14.

Comme il est facile d'aller s'installer ailleurs, les membres de cette communauté ne risquent pas d'avoir un gouvernement oppressif.

Dans une société civilisée au contraire, la liberté de l'homme est très étroite, pour ne pas dire nulle, et par conséquent, c'est une très grande question que celle de la liberté politique, de la liberté du citoyen. La différence entre les peuples non civilisés et les peuples civilisés serait donc qu'il est très facile à des peuples non civilisés, pré-agricoles, d'être libres. Mais c'est une liberté très élémentaire. Et le grand problème de la philosophie politique ou de la science politique est de montrer comment l'on peut avoir en même temps les avantages de la civilisation et ceux de la liberté. C'est certainement ce qu'il pense.

Je pense également que Montesquieu dit que lorsque l'on a la liberté civilisée, on a une liberté bien supérieure à celle de l'état non civilisé.

Oui, à moins que l'on ait affaire à un despote particulièrement brutal. Je ne sais pas si cette phrase ne signifie pas plus encore. Elle semble avoir une signification très riche, mais je ne peux pas en tirer davantage.

Ensuite, il interrompt son propos. Les chapitres 11-14 traitaient, si l'on peut dire, des primitifs. Le chapitre 15 traite clairement de peuples non primitifs, des peuples qui connaissent la monnaie. Mais le chapitre 16 traite de nouveau de peuples plus ou moins primitifs, ainsi que les chapitres suivants. Le chapitre 15 est donc une sorte d'interruption de la séquence. Oui ?

Sauf qu'en un sens les chapitres 16 et 17 sont réellement plus intéressants par ce qu'ils disent des non primitifs. Je pense au chapitre 16 où il parle de la nécessité de lois plus nombreuses lorsque la monnaie existe à cause des plus grandes possibilités d'injustice. C'est donc réellement lié à l'économie.

Oui, mais néanmoins, les titres ne sont pas négatifs. Et si vous examinez le reste de ce Livre, l'ensemble de ces chapitres traitent de peuples assez sauvages, les Tartares, les Allemands, etc. Il n'y a pas ici d'examen général des peuples civilisés comme il y en a un des peuples non civilisés. C'est là un trait, je crois, qui est propre à ce Livre, et qu'il faudrait comprendre. Passons maintenant au chapitre 15.

« Aristippe ayant fait naufrage, nagea et aborda au rivage prochain ; il vit qu'on avait tracé sur le sable des figures de géométrie : il se sentit ému de joie, jugeant qu'il était arrivé chez un peuple grec, et non pas chez un peuple barbare.

« Soyez seul, et arrivez par quelque accident chez un peuple inconnu ; si vous voyez une pièce de monnaie, comptez que vous êtes arrivé chez une nation policée. » (441)

En d'autres termes, il généralise des Grecs à toutes les nations policiées ; dans son cas, le lecteur est identifié à Aristippe, ou mis en parallèle avec Aristippe, un célèbre philosophe hédoniste antérieur à Epicure. Est-ce que cela a un sens quelconque ? Je n'en sais rien, parce que, à ma connaissance, on raconte la même histoire au sujet de Platon ou d'un platonicien. Je ne l'avais jamais entendu raconter pour Aristippe. Poursuivez.

« La culture des terres demande l'usage de la monnaie. Cette culture suppose beaucoup d'arts et de connaissances ; et l'on voit toujours marcher d'un pas égal les arts, les connaissances et les besoins. Tout cela conduit à l'établissement d'un signe de valeurs. »

En d'autres termes, il y a une liaison entre le progrès intellectuel et le progrès de la satisfaction de nos besoins, plus précisément, entre le progrès naturel et le progrès technique ou social. Nous sommes ici aux antipodes du passage du chapitre 3 du Livre III, où il opposait les Modernes qui parlent de commerce, de finance et d'argent, et les Anciens qui méprisaient tout cela et ne parlaient que de vertu. Et c'est là un changement qui s'opère dans l'ensemble de l'ouvrage. Pardon, M. Mueller ?

M. Mueller : Je pensais justement à ce passage, mais apparemment, les Anciens parlaient de vertu et de géométrie. Ces deux choses sont très étroitement liées ici.

Oui, la liaison de la vertu et de la géométrie est une forme particulière de l'opinion ancienne, ce qui n'est pas négatif pour elle, n'est-ce pas ? Si la géométrie n'était utilisée que pour mesurer les terres ou pour s'en appropier, ce serait différent. M. Bruell ?

M. Bruell : Il semble y avoir un parallèle à ce passage, ou une opposition, dans le troisième paragraphe du chapitre 13.

« Chez de pareilles nations, les vieillards, qui se souviennent des choses passées, ont une grande autorité ; on n'y peut être distingué par les biens, mais par la main et par les conseils. » (440)

« par la main et par les conseils », cela signifie par les conseils fondés sur l'expérience, sur ce qui s'est révélé salutaire dans le passé et par conséquent sur qui est supposé l'être également dans l'avenir. Oui, c'est tout à fait vrai, incontestablement.

Regardons maintenant les titres des chapitres 16 et 17 : ces chapitres traitent de peuples qui « ne connaissent point l'usage de la monnaie ». Ne lisons que le dernier paragraphe du chapitre 17.

« Chez les peuples qui n'ont point de monnaie, chacun a peu de besoins, et les satisfait aisément et également. L'égalité est donc forcée : aussi leurs chefs ne sont-ils point despotes. » (442)

Ici, il y a peu de besoins et la liberté. Nous, nous voulons satisfaire de nombreux besoins. Nous voulons la civilisation *et* la liberté. C'est un problème.

Le chapitre suivant est très important. Lisez les deux paragraphes du chapitre 18.

« Si ce que les relations nous disent est vrai, la constitution d'un peuple de la Louisiane, nommé les Natchés, déroge à ceci. Leur chef dispose des biens de tous ses sujets, et les fait travailler à sa fantaisie ; ils ne peuvent lui refuser leur tête ; il est comme le grand seigneur. Lorsque l'héritier présumé vient à naître, on lui donne tous les enfants à la mamelle, pour le servir pendant sa vie. Vous diriez que c'est le grand Sésostris. Ce chef est traité dans sa cabane avec les cérémonies qu'on ferait à un empereur du Japon ou de la Chine.

« Les préjugés de la superstition sont supérieurs à tous les autres préjugés, et ses raisons à toutes les autres raisons. Ainsi, quoique les peuples sauvages ne connaissent point naturellement le despotisme, ce peuple-ci le connaît. Ils adorent le soleil : et, si leur chef n'avait pas imaginé qu'il était le frère du soleil, ils n'auraient trouvé en lui qu'un misérable comme eux. » (442-43)

Nous sommes maintenant aux antipodes de Karl Marx, du moins de la compréhension ordinaire du marxisme : ici, c'est le pur accident de l'imagination d'un individu qui serait à l'origine d'une institution sociale donnée. Pourquoi cela est-il possible pour Montesquieu et pas pour Marx ? Je pense que l'on peut le comprendre facilement. Quelle est la particularité de l'homme et qui le distingue de tous les autres animaux, selon Marx ?

La conscience ?

Oui, en d'autres termes, l'homme doit s'engager dans une sorte de production qui n'existe chez aucun animal, pas même chez les araignées ou les abeilles, la production *consciente*. Mais la chose première, ce sont les besoins que l'homme doit satisfaire, et ce sont les modes de productions qui déterminent les besoins. Les modes de production donnent à leur tour la clef pour tout le reste, qu'il s'agisse de poésie, de religion, ou de n'importe quoi d'autre. Pour Montesquieu, l'homme est encore l'animal rationnel, bien qu'il ne le crie pas par dessus les toits. Et par conséquent, le premier homme, qui dut chercher sa nourriture et de quoi s'abriter autour de lui n'a pas pu s'empêcher de penser aussi au Tout dont il fait partie. Bien sûr, il le fait tout d'abord d'une façon ridicule, et, comme ce chef ou l'empereur du Japon, s'imaginer être le soleil, ou fille ou fils

ou frère du soleil ou de la lune. Mais cela *ne peut pas venir du mode de production*. C'est un fait indépendant. Cela peut même avoir un effet *sur* le mode de production. Et cette phrase remarquable ici :

« Les préjugés de la superstition sont supérieurs à tous les autres préjugés, et ses raisons à toutes les autres raisons. »

Cela nous rappelle un autre passage au chapitre 2 du Livre XVI, la dernière phrase de l'avant-dernier paragraphe :

« Les raisons humaines sont toujours subordonnées à cette cause suprême, qui fait tout ce qu'elle veut, et se sert de tout ce qu'elle veut. » (410)

Il y a ici une difficulté parce que les raisons de la superstition sont bien sûr aussi des raisons humaines. Et *là où nous sommes*, il est dit que les raisons de la superstition sont supérieures à toutes les autres raisons, c'est-à-dire qu'elles l'emportent sur elles, mais il ne saurait en être ainsi pour le passage du Livre XVI que nous venons de citer. Je suppose que Montesquieu reconnaîtrait que les raisons de la superstition ne peuvent pas réellement recouvrir des raisons naturelles comme par exemple la différence des sexes. Elles pourraient bien le faire en déclarant simplement que telle tribu ou tel groupe ne se compose que d'hommes, et telle autre seulement de femmes ; ensuite, il leur faudrait voir comment concilier cela avec la nature. Mais la fiction juridique serait néanmoins ce que soutient la superstition. Je pense qu'il faut tenir ensemble ces deux passages.

Dans le chapitre 20, il parle du droit des gens des Tartares, c'est-à-dire de leur droit international, et il nous raconte des histoires horribles (qui ne sont plus si horribles au 20^e siècle parce que les journaux nous en racontent de semblables tous les jours) sur la raison pour laquelle ils passent au fil de l'épée les habitants de toutes les villes qu'ils conquièrent. Ne lisez que la dernière phrase du premier paragraphe et le deuxième paragraphe.

« Ils ont détruit l'Asie depuis les Indes jusqu'à la Méditerranée ; tout le pays qui forme l'orient de la Perse en est resté désert.

« Voici ce qui me paraît avoir produit un pareil droit des gens. Ces peuples n'avaient point de villes ; toutes leurs guerres se faisaient avec promptitude et avec impétuosité. Quand ils espéraient de vaincre, ils combattaient ; ils augmentaient l'armée des plus forts, quand ils ne l'espéraient pas. Avec de pareilles coutumes, ils trouvaient qu'il était contre leur droit des gens, qu'une ville qui ne pouvait leur résister les arrêtât ; ils ne regardaient pas les villes comme une assemblée d'habitants, mais comme les lieux propres à se soustraire à leur puissance. Ils n'avaient aucun art pour les assiéger, et ils s'exposaient beaucoup en les assiégeant ; ils vengeaient par le sang tout celui qu'ils venaient de répandre. » (444)

Il est clair que Montesquieu n'apprécie guère ce genre de droit international. Mais l'intéressant est qu'il n'a pas ici un mot de condamnation. Et la raison en

est que ces peuples étaient ignorants : ils *ne pouvaient pas* savoir. Et par conséquent, il est aussi déraisonnable de les blâmer qu'il le serait de blâmer un tigre d'avoir dévoré un enfant. Cela a à voir avec la question fondamentale de la loi naturelle ; peut-être plus tard aurons-nous l'occasion de l'examiner.

Cela a à voir avec une implication cruciale de la doctrine traditionnelle de la loi naturelle : la loi naturelle ne peut pas être une loi naturelle, ne peut pas être contraignante, si elle n'a pas été convenablement promulguée. La doctrine thomiste stricte est que la loi naturelle est promulguée à tous les hommes, au moins dans ses principes, dans la conscience. Mais, si je puis ainsi parler, on ne peut le vérifier empiriquement, parce que « ces peuples » n'en ont en fait pas la moindre idée, et l'on ne saurait donc les blâmer en toute justice pour leur conduite cruelle, ce qui ne signifie pas qu'on ne doive rien faire pour s'y opposer lorsqu'on s'y trouve confronté.

Nous ne pouvons pas examiner la loi salique, une loi de la monarchie française, déterminant les mariages des rois et bien d'autres choses.

Dans le chapitre 30, il parle des assemblées de la nation chez les Francs. Il faut lire ce chapitre en liaison avec celui sur la constitution anglaise dans le Livre XI : il s'agit si l'on peut dire des origines teutones des parlements. Le Livre XVIII se finit sur une critique assez méchante du clergé, au chapitre 31, où il fait remonter le pouvoir du clergé chrétien dans le gouvernement des Francs à la puissance qu'avait le clergé païen dans la France païenne, dans le royaume païen des Francs. Oui ?

M. Reinken : Le chapitre 25 m'a frappé particulièrement lorsque il dit que le vice n'est pas un sujet de ridicule.

Chez les Germains.

Chez les Germains, mais ne serait-il pas possible que Montesquieu ait pensé au style de Versailles ?

Non, non, Tacite fait ici l'éloge des Germains... et l'arrière-plan avait quelque chose en commun avec celui de l'empire romain, mais l'on ne saurait comparer les rois français aux plus cruels des empereurs romains. M. Bruell ?

M. Bruell : Le chapitre sur la superstition considérait la superstition des sauvages de la Louisiane comme une exception, ou il utilisait la superstition pour expliquer une exception à l'état général de liberté régnant chez les sauvages. Mais je m'interrogeais par rapport au passage que j'ai mentionné du chapitre 13 sur les vieillards qui se souviennent de ce qui s'est passé dans le passé, et également cette dernière phrase du chapitre 31, où il revient encore au thème de la religion. Ma question est que Montesquieu ne dit pas explicitement si la superstition est naturelle ou non chez les sauvages. Et si elle l'est, cela donnerait la mesure de leur véritable liberté.

C'est là un point que nous n'avons pas examiné. C'est très important. Que diriez-vous ?

M. Bruell : Il me semble qu'il sous-entend que bien que les autres conditions soient favorables à leur liberté, en fait, chaque fois qu'il y a des peuples primitifs, il y a des superstitions. Et donc, en fait, ils ne sont pas libres.

En d'autres termes, la mineure décisive de votre raisonnement, que vous attribuez à Montesquieu, est la suivante : les peuples primitifs, si je puis utiliser cette expression vague, sont nécessairement superstitieux. Je crois que vous avez raison. Cela s'accorderait à sa position générale. En d'autres termes, leur liberté ne consiste qu'en une grande facilité à vivre, parce qu'il est très facile d'échapper à l'autorité du chef et des autres dirigeants.

Seizième leçon, le 24 février 1966
Le Livre XIX

I. Sur l'exposé

C'était un bel exposé. Permettez-moi de reprendre quelques points. Vous semblez sous-entendre que les Britanniques vus par Montesquieu n'ont pas de défaut, ce qui ne signifie pas qu'ils n'ont pas de vices. D'accord ?

J'ai remarqué qu'il y a une différence entre lorsque Montesquieu parle de l'Angleterre en la nommant, il semble alors parler d'une approximation de ce qu'il tient pour le meilleur régime, et lorsqu'il en parle sans la nommer, il le généralise peut-être.

Ces chapitres sont néanmoins si nettement empiriques. Par exemple, lorsqu'il parle sans la nommer d'une île soumise par la grande île voisine, à quoi pourrait-il donc penser sinon à l'Angleterre ? Vous semblez suggérer que les Britanniques sont dépourvus de défauts. Je pense que c'est inexact. Il y a une critique, peut-être sans importance politique, mais importante à d'autres égards. Ainsi à la fin, lorsqu'il parle de l'infériorité du goût des Britanniques, sur quel critère se fonde-t-il pour juger l'Angleterre ? Où trouverait-il un goût supérieur ?

En France.

A quoi compare-t-il le peuple français, à quel autre peuple, dans ce Livre précisément ?

A Athènes ?

Oui, à Athènes. L'Angleterre n'est donc pas Athènes. La France en est bien plus proche. Montesquieu est suffisamment proche du goût classique français pour accepter les poètes anglais. Et cela a quelque chose à voir avec la position des femmes en Angleterre telle qu'il la voit : une société strictement masculine, avec ses clubs, et, en France, les salons. C'est là une chose relativement mineure. Vous avez dit pour commencer que le Livre XIX est une transition entre les Livres consacrés au climat et aux autres conditions naturelles, et les Livres consacrés au commerce. On peut le dire en toute sécurité, mais est-ce suffisant pour caractériser ce Livre ?

J'ai pensé qu'il faudrait trop de temps pour aller plus loin, mais il y a, me semble-t-il, deux possibilités. Dans la mesure où nous ne sommes pas censés avoir examiné les Livres sur le commerce, c'est difficile à dire, mais il me semble que ce Livre établit un lien absolument crucial entre les conditions dans lesquelles l'homme se trouve selon lui par nature et

l'éloignement de la nature que constitue la république commerciale, dans laquelle l'homme surmonte en un sens les difficultés issues de la nature. Par exemple, les habitants d'une république commerciale peuvent faire du commerce et ne sont pas limités à la consommation des produits de leur pays, etc. Et cela a également à voir avec le passage de l'état sauvage en un sens très général à un état de haute civilisation.

Je formulerais de la manière suivante la difficulté que je vois : le Livre XIX parle de l'esprit général d'un peuple, qui intègre toutes les composantes, y compris le commerce. Or, cela devrait se trouver à la fin de l'ouvrage, après que les facteurs individuels comme le commerce, le climat, etc. auront été examinés. Il y a donc un problème de ce point de vue.

Mais la réussite du commerce n'exige-t-elle pas une attitude d'esprit qui devrait le précéder ?

Et certaines conditions politiques également, oui, c'est vrai. Néanmoins, laissons cela ouvert.

Vous avez souligné justement l'influence de Mandeville sur Montesquieu. Et cela implique d'autres écrivains que l'auteur de la *Fable des abeilles*, ce dernier est seulement particulièrement célèbre. On peut faire remonter fondamentalement sa pensée à Machiavel et à certains autres entre Machiavel et lui. Lorsqu'on parle aujourd'hui de l'intention sociologique de Montesquieu, en tant que distincte de sa philosophie politique, on dit la même chose que Mandeville, bien sûr d'une manière plus civile. Le problème est qu'on le dit de manière trop civile, la sociologie est une discipline universitaire, elle est parfaitement bien élevée et l'on ne saurait la soupçonner de mauvaises pensées. La politesse académique ne saurait se permettre de parler de vice privé et de vertu publique. Le problème vient de ce que Montesquieu a parlé beaucoup de la vertu, et que la vertu se voit de plus en plus supplantée en tant que critère par la liberté. Montesquieu n'est pas le seul dans ce cas, mais il est probablement l'exemple le plus frappant de ce changement considérable qui a eu lieu dans les temps modernes, dans lequel la liberté a remplacé la vertu. Il faudrait bien sûr une analyse très attentive et très soigneuse pour le montrer, mais cette simple formulation est, je crois, suffisamment suggestive. D'un côté, le mot clé de vertu signifie qu'il y a quelque chose comme un modèle dont l'homme doit se rapprocher le plus possible, un critère *indépendant de l'homme* ; et de l'autre côté, il y a l'opinion selon laquelle ce qui est véritablement bon a *son origine dans l'homme*. A notre époque, quelqu'un a transformé le passage du Nouveau Testament qui dit « La vérité vous rendra libres », en : « La liberté vous rendra vrais ». Ce n'est là qu'une autre formulation de la même chose. Ce quelqu'un fut Heidegger.

Vous avez remarqué que, dans la liste qu'il fait presque au début du Livre, au chapitre 4, il ne mentionne pas la raison. C'est une très bonne observation. Vous avez également remarqué qu'il n'y a pas d'exemple de peuple gouverné par la religion. Enfin, vous avez souligné qu'il y a une certaine

parenté entre les remarques de Montesquieu sur l'homme et le citoyen, et la distinction aristotélicienne entre l'homme bon et le bon citoyen. Vous ne vous êtes pas trompé en supposant que ces deux distinctions sont identiques. Merci beaucoup. Passons maintenant à notre texte, le Livre XIX.

Le Livre XIX.

Montesquieu avait déjà employé l'expression « esprit général » dans ses *Considérations sur les Causes de la Grandeur des Romains et de leur décadence*. Je ne crois pas qu'on la trouve dans les *Lettres Persanes*. Vers la fin de ses *Considérations...*, à la fin du chapitre 22, il dit :

« Il y a dans chaque nation un esprit général sur lequel la puissance même est fondée : quand elle choque cet esprit, elle se choque elle-même, et elle s'arrête nécessairement. »

Je ne sais pas si cette expression apparaît auparavant. Rien de plus facile sur ce point que de consulter le Littré. Aujourd'hui, l'expression usuelle est « caractère national ». Il y a deux opinions différentes sur le caractère national. Selon la première, le caractère national résulte d'une diversité de facteurs. Telle est bien sûr l'opinion de Montesquieu. L'autre opinion est celle dont Hegel est le meilleur représentant, et selon laquelle l'esprit national est un tout, un *Volksgeist*, « l'esprit d'un peuple », que l'on ne peut pas réduire à la simple somme d'une diversité de facteurs. Or, dans le cas de Montesquieu, précisément dans la mesure où cet esprit général est pour lui le produit d'une diversité de facteurs, son examen devrait suivre celui de tous ces facteurs pris chacun isolément. Le commerce et la religion sont clairement des facteurs qui influencent le caractère national, et les Livres XX-XXVI en traitent, et la question est de savoir pourquoi Montesquieu traite de l'esprit général avant. Peut-être trouverons-nous une réponse en examinant le Livre XIX. Lisons tout d'abord le premier chapitre.

« *Du sujet de ce livre.* »

« Cette matière est d'une grande étendue. Dans cette foule d'idées qui se présentent à mon esprit, je serai plus attentif à l'ordre des choses qu'aux choses mêmes. Il faut que j'écarte à droite et à gauche, que je perce, et que je me fasse jour. » (459)

C'est-à-dire que je m'éclaire moi-même. C'est assurément un chapitre très étrange et si l'un d'entre vous commençait ainsi sa dissertation doctorale, ou même ses publications ultérieures, il verrait sa carrière définitivement ruinée. Ici, c'est un gentilhomme d'Ancien Régime qui peut se permettre d'écrire comme un gentilhomme, avec une souveraineté manifeste. Il a manifestement devant lui un grand désordre, et son premier souci est de mettre de l'ordre. Nous voyons au moins ça. Mais ce n'est pas assez clair. De quel ordre parle-t-

il ? De l'ordre naturel des choses ou de l'ordre le plus propre à la compréhension de ses lecteurs ? Entend-il l'ordre conforme à la nature (*physei*), ou l'ordre par rapport à nous (*pros èmin*), pour employer une distinction aristotélicienne ? Il ne nous le dit pas. Le titre du chapitre 2 maintenant.

« Combien, pour les meilleures lois, il est nécessaire que les esprits soient préparés. »

Oui, ce Livre semble, plus qu'aucun des Livres précédents, ouvertement consacré à enseigner les législateurs, ou il semble bien moins « sociologique ». Il se soucie donc ici des limites de la législation. Au cours du chapitre, il dit entre autres chose que la liberté elle-même paraît insupportable à des peuples qui ne sont pas accoutumés à en jouir. Et après avoir donné un exemple situé aux alentours du Vietnam, il dit : « Quel est le législateur qui pourrait proposer le gouvernement populaire à des peuples pareils ? » Il entendait par là des peuples qui n'y sont aucunement préparés. Je n'ai pas fait cette remarque en considération des débats d'aujourd'hui. Bien. Lisons maintenant le premier paragraphe du chapitre 3.

« Il y a deux sortes de tyrannie ; une réelle, qui consiste dans la violence du gouvernement ; et une d'opinion, qui se fait sentir lorsque ceux qui gouvernent établissent des choses qui choquent la manière de pensée d'une nation. » (460)

Oui, il s'intéresse ici à la deuxième sorte, la tyrannie d'opinion, et cela sous-entend que le législateur doit nécessairement respecter les opinions, bonnes ou mauvaises, vraies ou fausses ; ce respect est absolument nécessaire, si le législateur veut être efficace. Le paragraphe suivant.

« Dion dit qu'Auguste voulut se faire appeler Romulus ; mais qu'ayant appris que le peuple craignait qu'il ne voulût se faire roi, il changea de dessein. Les premiers Romains ne voulaient point de roi, parce qu'ils n'en pouvaient souffrir la puissance : les Romains d'alors ne voulaient point de roi, pour n'en point souffrir les manières. Car, quoique César, les triumvirs, Auguste, fussent de véritables rois, ils avaient gardé tout l'extérieur de l'égalité, et leur vie privée contenait une espèce d'opposition avec le faste des rois d'alors : et, quand ils ne voulaient point de roi, cela signifiait qu'ils voulaient garder leurs manières, et ne pas prendre celles des peuples d'Afrique et d'orient. »

« D'Afrique et d'orient ». Ainsi, les Romains du temps d'Auguste s'opposaient selon lui aux usages orientaux et africains — l'opposition à l'orient est plus intéressante. Je n'ajoute qu'un mot : les Romains d'alors étaient *encore* opposés à l'orient. Mais comme il le fait clairement entendre dans le paragraphe suivant, ils avaient déjà perdu tout esprit *civique*, l'esprit d'un peuple *libre*. En d'autres termes, ce que Montesquieu ne dit pas ici, c'est qu'ils étaient mûrs à leur insu pour le despotisme oriental. Et c'est ce qui s'est passé dans les siècles qui ont suivi. Si vous lisiez les derniers chapitres de ses *Considérations sur les Causes de la*

Grandeur des Romains, vous verriez que cela s'accorde parfaitement avec l'opinion constante de Montesquieu. C'est seulement après de tels préliminaires qu'il passe à un examen explicite de l'esprit général et il le définit tout d'abord dans le premier paragraphe du chapitre 4.

« Plusieurs choses gouvernent les hommes, le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières, d'où il se forme un esprit général qui en résulte. » (461)

« Un esprit général qui en résulte ». L'esprit général est donc un produit des facteurs précédents. Cet ordre est très étrange. Bien sûr, la raison, et la philosophie, sont complètement absentes, et la science. Le facteur placé au centre est « les maximes du gouvernement ». Pourquoi cette place centrale ? Difficile à voir. Lisons le paragraphe suivant.

« A mesure que, dans chaque nation, une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent d'autant. La nature et le climat dominant presque seuls sur les sauvages ; les manières gouvernent les Chinois ; les lois tyrannisent le Japon ; les mœurs donnaient autrefois le ton dans Lacédémone ; les maximes du gouvernement et les mœurs anciennes le donnaient dans Rome. »

Les maximes du gouvernement se rapportent donc à Rome ; et nous avons vu quelque chose de l'importance de Rome dans le chapitre précédent, parce que Rome est devenue le *commonwealth*, l'empire, dans lequel le christianisme est apparu et dans lequel il s'est ensuite diffusé. Or il ne mentionne pas une seule nation dans laquelle la religion règne. Il remplace la religion par la nature, parce que la nature n'avait pas été mentionnée auparavant, et il dit ici que la nature et le climat dominant presque seuls les sauvages. Pourquoi dit-il « presque seuls » ?

Nous avons vu des cas où les peuples sauvages étaient dominés par leurs superstitions.

Oui, c'est certainement le point le plus important. C'est seulement chez les sauvages, peut-on dire, que la nature prédomine selon Montesquieu. Ce n'est bien entendu aucunement surprenant si l'on connaît un peu la pensée antérieure à Montesquieu. Lorsqu'on parlait, aux 17^e et 18^e siècles de l'état de nature, beaucoup pensaient que cet état se rapprochait de celui dans lequel vivaient les sauvages. Donc état de nature = état sauvage. Il ne donne pas d'exemple d'une nation où prédomine la religion. Il ne donne pas un seul exemple de nation chrétienne ou musulmane. Toutes ces nations sont païennes, comme il est facile de le voir. Le titre du chapitre 5 montre qu'il revient de nouveau à la question pratique, à savoir, à ce que doit faire le législateur. L'exemple est ici le peuple français, qui n'est pas nommé, et sans aucune allusion à sa religion. Manifestement, il aime le caractère national français, sa vivacité, et même ce qu'il peut avoir de léger, et il s'en réjouit. Les Français sont naturellement gais, dit-il ici. Lisons le troisième paragraphe.

« C'est au législateur à suivre l'esprit de la nation, lorsqu'il n'est pas contraire aux principes du gouvernement ; car nous ne faisons rien de mieux que ce que nous faisons librement, et en suivant notre génie naturel. »

La liberté signifie donc la liberté pour notre nature, pour notre « génie naturel ». Il y a ici une note de l'éditeur, utile pour notre propos. Il dit :

Ainsi, en France par exemple, il ne devrait pas porter atteinte à la gaieté et à la vivacité naturelle de ce peuple. Mais bien sûr, lorsque c'est la monarchie, la monarchie française qui est en jeu, alors elle a la priorité. « Réserve importante, bien que Montesquieu n'y insiste pas, capitale même, étant donné que pour lui, les principes du gouvernement sont la source principale des lois. Mais ne pourrait-on lui rétorquer que la constitution de l'Etat devrait elle-même être conforme au génie de la nation ? Il admet que le mode de gouvernement doit être adapté à la grandeur du territoire (VIII, 20) et au climat du pays (XVII, 6), pourquoi pas aussi à l'esprit général de la nation ? » (t. 3, p. 328)

C'est là une difficulté sérieuse. Qu'en dites-vous ? Comment protéger Montesquieu de cette critique, s'il doit l'être ?

C'est son propre pays. Cela pourrait être dangereux pour lui.

Oui, c'est vrai. Il faut toujours prendre en compte sa prudence. Mais un point plus précis. Il parle ici de ce que ferait le législateur. Maintenant, qui est le législateur dans une monarchie comme la monarchie française ?

Le roi.

Le roi. Et peut-on s'attendre à ce qu'un législateur abdique ? Manifestement pas, et par conséquent le souverain est certainement encore moins susceptible de le faire. Oui ?

Vous avez évoqué dans une observation antérieure des considérations plus conservatrices. Le gouvernement étant la chose la plus importante, et un gouvernement convenable étant très désirable, lorsque le gouvernement convient mal, il est particulièrement dangereux de tenter de changer les choses. Même si l'on pouvait dire « Oh ! voilà la perfection, abandonnons tout ce que nous faisons et précipitons-nous vers la constitution de l'An Un », cela causerait plus de troubles encore. On doit procéder avec une prudence extrême ; et par suite, cela reviendrait à dire que l'on ne peut pas modifier le gouvernement en place.

En d'autres termes, vous dites que le maître des législateurs penchera pour cette raison en faveur de l'égoïsme du souverain.

Parce que c'est le gouvernement en place.

C'est très juste. Maintenant, dans le chapitre suivant, il continue l'argumentation du chapitre 5, et la deuxième phrase dit : « La nature répare tout. » C'est là une des déclarations qui seraient caractérisées dans un manuel comme typiques de l'optimisme et du rationalisme du 18^e siècle. Mais Montesquieu n'était pas un imbécile, et c'est clairement une exagération. Il veut seulement dire que la nature est plus forte que toutes les choses qui lui sont simplement ajoutées. Et c'est assurément une thèse défendable. Oui, et ensuite, il y a la comparaison tacite des Français avec les Athéniens, et l'on ne sait pas à qui il compareraient les Spartiates, mais ces derniers ne sont pas aussi intéressants que les Athéniens. Dans le chapitre 8, dans la note, il renvoie explicitement à Mandeville. Lisons maintenant le début du chapitre 9. Lisez aussi le titre.

« De la vanité et de l'orgueil des nations.

« La vanité est un aussi bon ressort pour un gouvernement, que l'orgueil en est un dangereux. Il n'y a pour cela qu'à se représenter d'un côté, les biens sans nombre qui résultent de la vanité ; de là le luxe, l'industrie, les arts, les modes, la politesse, le goût ; et, d'un autre côté, les maux infinis qui naissent de l'orgueil de certaines nations... » (463)

Cela suffit. La mention du luxe nous montre que nous nous sommes beaucoup éloigné des temps primitifs. La vanité est infiniment supérieure à l'orgueil. C'est une affirmation très caractéristique. L'orgueil est ici entendu comme le désir d'être supérieur, et la vanité comme le désir d'être flatté : un homme vain est un homme arrangeant ; un homme orgueilleux est un homme qui s'offense facilement. Et la vanité a d'autres conséquences. Lisez la note.

« a. Les peuples qui suivent le kan de Malacamber, ceux de Carnataca et de Coromandel, sont des peuples orgueilleux et paresseux ; ils consomment peu, parce qu'ils sont misérables : au lieu que les Mogols et les peuples de l'Indostan s'occupent et jouissent des commodités de la vie, comme les Européens. »

Oui, il y a donc un lien entre la vanité et la jouissance des biens de ce monde, tandis que l'homme orgueilleux peut vivre très misérablement — et il nous donne toutes sortes d'exemples chez les Indiens et également chez les Espagnols.

M. Strauss, la vanité n'était-elle pas un défaut chez les Romains, ou la cause de leur déclin ?

Certainement, mais nous avons appris que l'éloge de la vertu dans la littérature traditionnelle est déraisonnable. « Moins de vertu, plus de bonheur », on peut le dire comme ça.

Mais il semble y avoir ici une surévaluation du luxe.

Le luxe n'est que l'un des éléments évoqués ici. C'est évidemment au nom de la vertu que l'on rejette le luxe. Et comme il y a un autre critère qui remplace la vertu, le luxe est désormais moins mauvais.

C'est quelque chose d'utile et de positif.

Certes. Il y a un mot qu'il n'a pas encore clairement employé à la place de « vertu », mais que l'on verra apparaître dans la suite, pas dans ce Livre, c'est le mot *humanité*. On peut dire la douceur humaine, la compassion, etc. Cette indulgence et cette douceur, qui remplacent la vertu grave et sévère, montent sur le devant de la scène avec d'infinies conséquences. Entre autres, la substitution du commerce à la guerre. Dans le commerce, même si l'on se fait rouler, ordinairement, on ne tue pas, on n'estropie pas, comme cela arrive nécessairement à la guerre. Ce genre particulier d'*humanité* est devenu très important dans les temps modernes. Il y a encore autre chose ici, dont Montesquieu ne parle pas explicitement, un argument implicite en faveur de la démocratie : il est décisif pour législateur de ne pas aller à l'encontre des inclinations ou du génie du peuple. Mais si le souverain ou le législateur est le peuple, la difficulté s'évanouit. Le peuple ne saurait aller contre son inclination naturelle. Une noblesse orgueilleuse ou un monarque sévère le pourrait, mais pas le peuple. C'est peut-être un aspect de l'argument souterrain de Montesquieu en faveur de la démocratie. En d'autres termes, dans une démocratie, le législateur est nécessairement sage de ce point de vue. Il peut bien être stupide à d'autres égards, mais il n'agira pas contre sa propre inclination : le peuple ne peut aller contre les inclinations du peuple. La difficulté surgit lorsque le peuple est composé de groupes hétérogènes, lorsqu'une partie de la population aime jouer et boire, et qu'une autre n'aime pas cela, mais mène une vie très austère. Or, s'il y avait une majorité opposée au jeu et à la boisson, elle pourrait promulguer des lois que les autres groupes qui n'ont pas la même opinion sur la boisson et le jeu n'aimeraient pas. Et alors ce genre de difficultés réapparaîtra dans un cadre démocratique, entraînant la prohibition aux Etats-Unis et des choses du même genre. Mais si le peuple est homogène, alors il est clair qu'il n'y aura jamais de loi contraire au génie du peuple.

Mais c'est cependant le cas de l'Angleterre. Il y a les Ecossais, les presbytériens qui n'aiment pas boire ou jouer, et il y a les Anglais. De là un problème.

Mais à cette époque, même pour Montesquieu, l'Angleterre n'était aucunement sans réserve une démocratie. Et dans quelle mesure Ecossais et Presbytériens étaient-ils un peuple ? C'était une partie du peuple, la partie qui s'opposait particulièrement à ces plaisirs. Leurs ennemis disaient d'eux : « ils ont d'autres plaisirs ». Bien. Passons au chapitre 11. Lisez aussi le titre.

« Réflexion.

« Je n'ai point dit ceci pour diminuer rien de la distance infinie qu'il y a entre les vices et les vertus : à Dieu ne plaise ! J'ai seulement voulu faire comprendre que tous les vices politiques ne sont pas des vices moraux, et que tous les vices moraux ne sont pas des vices politiques ; et c'est ce que ne doivent point ignorer ceux qui font des lois qui choquent l'esprit général. » (465)

Oui, l'exemple est évident. Supposons que le jeu, ou les maisons closes, soient des choses moralement mauvaises. Elles peuvent cependant devoir être tolérées parce qu'elles sont une source de revenu. A Dieu ne plaise ! pour reprendre l'expression de Montesquieu. Comme le dit Vespasien qui répondit, lorsqu'il fit un impôt sur la collecte des urines, et que l'on disait qu'il était scandaleux de tirer de l'argent d'une telle source : « *Non olet !* [il ne sent pas mauvais] », d'où le proverbe, « l'argent n'a pas d'odeur ». Ce serait un autre exemple, peut-être plus inoffensif. Oui. Mais l'implication décisive est ici que la tâche du législateur ne consiste pas à rendre les citoyens moralement vertueux ; ce n'est pas dit, mais c'est clairement sous-entendu. Locke disait, aussi étrange que cela puisse paraître, que le législateur n'a pas à s'occuper des vertus et les vices, mais seulement de la préservation de la propriété, au sens où la propriété inclut également la vie et la liberté. Montesquieu ne fait qu'en tirer une conclusion cruciale.

Cela réintroduit une distinction, par l'emploi du mot « vice », il réintroduit la distinction entre la vertu politique et la vertu morale.

Oui, assurément, mais il fait encore comme s'il se souciait toujours de la vertu morale. Et l'on peut certes se demander dans quelle mesure il s'en soucie. L'éditeur, dont je suis heureux de dire qu'il a une très bonne nature, peut-être trop bonne pour interpréter Montesquieu, dit que Montesquieu suit peut-être ici excessivement Mandeville. En tout cas, la splendide conclusion arrive ici, où l'on voit bien que Montesquieu se place essentiellement au point de vue sociologique. Ce titre splendide nous permet ainsi d'oublier les pères mal famés de la sociologie que furent des hommes tels que Mandeville. Passons au chapitre 12. Le titre et les deux premiers paragraphes.

« Des manières et des mœurs, dans l'Etat despotique. » (465)

Je crois que ce n'est que dans les titres qu'il évoque les Etats despotiques dans l'ensemble de ce Livre. Alors que l'on devrait s'attendre à ce qu'il donne quelques chapitres sur les Etats républicains et monarchiques.

« C'est une maxime capitale, qu'il ne faut jamais changer les mœurs et les manières dans l'Etat despotique ; rien ne serait plus promptement suivi d'une révolution. C'est que, dans ces Etats, il n'y a point de lois, pour ainsi dire ; il n'y a que des mœurs et des manières : et, si vous renversez cela, vous renversez tout. » (466)

« Les lois sont établies, les mœurs sont inspirées ; celles-ci tiennent plus à l'esprit général, celles-là tiennent plus à une institution particulière : »

Les lois y découlent d'un acte du despote, tandis que les mœurs ne sont pas instituées par un acte particulier, elles doivent venir de l'esprit général. Oui.

« or il est aussi dangereux, et plus, de renverser l'esprit général, que de changer une institution particulière. »

« Une institution particulière » désigne ici une disposition prise par ce gouvernant particulier en tant que distinct des autres. Mais lorsqu'il a parlé du despotisme dans les livres antérieurs, il n'avait pas dit que les mœurs et les manières limitaient la volonté arbitraire du despote. La limite venait d'autre chose.

De la religion.

De la religion. C'est donc très étrange : bien qu'il ait mentionné la religion comme l'un des sept facteurs, il n'en parle pas ici. Il avait donné alors comme exemple que le sultan ne pouvait aucunement changer l'interdiction faite par le Coran de boire du vin, parce qu'aux yeux de ses sujets, cette interdiction est bien plus sacrée que tout ce que le sultan pourrait décréter. Ainsi, ce Livre traite bien de la religion, mais pas de manière explicite. Et l'expression qu'il emploie ici et dans la suite, « les mœurs et les manières sont *inspirées* », peut très bien y faire référence, tout comme l'ambiguïté qu'il y a dans l'esprit général à la différence d'une institution particulière. Dieu le sait ! C'est une formule islamique.

On a appliqué la numérologie à ce Livre, et l'on a trouvé le Saint Esprit et...

Qui a fait ça ? C'est difficile, je crois que c'est impossible, parce que ces chapitres ont été ajoutés au dernier moment dans ces Livres — je ne sais pas si cela peut marcher pour le Livre XIX, mais certainement pour le Livre XVIII, dont il écrivit bon nombre de chapitres à la dernière minute alors que l'ouvrage était déjà chez l'imprimeur. Je ne crois pas que ce soit avisé. Dans les Livres qui étaient achevés et qui n'ont jamais été fondamentalement modifiés, c'est une autre histoire, mais pour l'ouvrage dans son ensemble, je crois qu'il n'est pas avisé de jouer avec ça. Oui ?

J'essayais de comprendre la déclaration qu'il a faite dans le Livre XII selon laquelle la liberté est venue des manières, des manières et des coutumes soutenues par la loi, et seulement lorsqu'elles sont soutenues par la loi. Je l'ai prise au sérieux et j'espérais montrer où il voulait en venir. Or ici, il dit que même pour le despotisme les manières pourraient être plus importantes que les facteurs légaux. Mais il semble qu'il ne va pas dire la même chose pour les républiques ou les monarchies.

Mais apparemment, « dans le gouvernement modéré », comme il dit, la position du législateur, la position des lois, est meilleure parce que le législateur peut changer les mœurs et les manières. Dans un Etat despotique, il ne le peut pas.

C'est assez logique, mais il semble que sa méthode consiste à dire quelque chose à un moment déterminé, de faire une grosse généralisation, ou une affirmation forte, comme que les manières et les lois engendrent la liberté, et ensuite de modifier cette affirmation lorsqu'il en arrive...

Certainement, parce que lorsque l'on se rend compte que les manières et les mœurs peuvent également signifier la religion, on voit qu'il y a une ambiguïté profonde, et l'on devint plus prudent, on ne se contente plus de dire simplement qu'il se contredit, parce que les mots peuvent avoir changé de sens, d'un passage à l'autre. Allons maintenant au chapitre 14. Lisez d'abord le titre.

« Quels sont les moyens naturels de changer les mœurs et les manières d'une nation. »

« Nous avons dit que les lois étaient des institutions particulières et précises du législateur, et les mœurs et les manières des institutions de sa nation en général. De là il suit que, lorsque l'on veut changer les mœurs et les manières, il ne faut pas les changer par les lois ; cela paraîtrait trop tyrannique : il vaut mieux les changer par d'autres mœurs et d'autres manières. » (467)

Sautez le paragraphe suivant.

« La loi qui obligeait les Moscovites à se faire couper la barbe et les habits, et la violence de Pierre 1^{er}, qui faisait tailler jusqu'aux genoux les longues robes de ceux qui entraient dans les villes, étaient tyranniques. Il y a des moyens pour empêcher les crimes, ce sont les peines : il y en a pour faire changer les manières, ce sont les exemples. »

Oui, c'est un thème qu'il reprendra plus loin dans les derniers Livres, lorsqu'il s'agira à nouveau de savoir comment changer raisonnablement, en pensant en particulier à la monarchie française de son temps. Ce chapitre prépare cet examen ultérieur. Maintenant, à la fin du quatrième paragraphe avant la fin, il fait l'une de ses déclarations à l'emporte-pièce :

« L'empire du climat est le premier de tous les empires. Il n'avait donc pas besoin de lois pour changer les mœurs et les manières de sa nation ; il lui eût suffit d'inspirer d'autres mœurs et d'autres manières. » (468)

« d'inspirer », c'est le mot qu'il emploie chaque fois qu'il parle des manières et des mœurs.

« En général, les peuples sont très attachés à leurs coutumes ; les leur ôter violemment, c'est les rendre malheureux : il ne faut donc pas les changer, mais les engager à les changer eux-mêmes.

« Toute peine qui ne dérive pas de la nécessité est tyannique. La loi n'est pas un pur acte de puissance ; les choses indifférentes par leur nature ne sont pas de son ressort. »

La question est de savoir quelles sont « les choses indifférentes de leur nature » ? Nous savons déjà par une implication d'une déclaration antérieure que la morale proprement dite ne fait pas partie du domaine de la loi.

Il y a cependant un problème lorsqu'il dit que les lois portent sur les actions du citoyen. Si certaines actions morales des citoyens sont nécessaires, politiquement nécessaires, alors ne tombent-elles pas dans le domaine de la loi ?

En d'autres termes, il pourrait y avoir une imbrication entre les exigences morales et les exigences politiques. Certes, des mesures pour prévenir le meurtre par exemple. Assurément, il peut y en avoir d'autres, mais ce sont des choses insignifiantes. Personne ne contesterait jamais qu'il faut empêcher le meurtre, ou des choses semblables, ce n'est pas une question politique. Mais pensez aux lois sur le mariage, le divorce, et ce genre de choses. La possibilité d'un conflit entre la morale et ce que le génie d'un peuple peut être disposé à accepter en un temps donné saute aux yeux. Nous y arrivons dans le chapitre suivant, le chapitre 16, dans les deux premiers paragraphes. Lisez.

« *Comment quelques législateurs ont confondu les principes qui gouvernent les hommes.* »

Il nous faut maintenir la distinction entre ces différents facteurs, et le cas le plus intéressant est que la religion n'est pas à proprement parler l'affaire du législateur. C'est le cas le plus intéressant, mais également la différence entre les mœurs et les manières d'un côté, et les lois de l'autre.

« Les mœurs et les manières sont des usages que les lois n'ont point établis, ou n'ont pas pu, ou n'ont pas voulu établir.

Il y a cette différence entre les lois et les mœurs, que les lois règlent plus les actions du citoyen, et que les mœurs règlent plus les actions de l'homme. Il y a cette différence entre les mœurs et les manières, que les premières regardent plus la conduite intérieure, les autres l'extérieure »

C'est assez clair. La loi ne règle que les actions extérieures des hommes dans la mesure où elles peuvent nuire à d'autres. C'est une opinion très étroite, mais elle domine dans les temps modernes. Cela semble montrer que les manières et les mœurs incluent la religion, au moins les croyances religieuses. Elles règlent la conduite intérieure de l'homme.

L'équivalent le plus proche de « mœurs » en anglais serait « *morals* ». Mais j'ai appris à mes dépens lorsque j'ai immigré dans ce pays que « *morals* » ne fait référence ici, semble-t-il, qu'au sexe, et que tout autre aspect de la morale est « *ethics* ». On peut ainsi être un homme d'affaire sans éthique, sans être pour autant immoral. Mais je traduirais encore par « *morals* » peut-être avec une note

pour dire aux lecteurs américains que le mot n'a pas la signification étroite qu'il a aujourd'hui. Lisons maintenant la fin de ce chapitre.

« Lycurgue, dont les institutions étaient dures, n'eut point la civilité pour objet lorsqu'il forma les manières ; il eut en vue cet esprit belliqueux qu'il voulait donner à son peuple. Des gens toujours corrigéants, ou toujours corrigés, qui instruisaient toujours, et étaient toujours instruits, également simples et rigides, exerçaient plutôt entre eux des vertus qu'ils n'avaient des égards. » (469)

« des égards », cela donne une idée de là où Montesquieu veut en venir : en quelque sorte, moins de vertu et plus de douceur humaine, de considération mutuelle. Il aurait pu prendre d'autres exemples, mais il ne prenait pas de risque à prendre ici Sparte pour exemple. Les Puritains auraient également été un bon exemple, des gens qui ne cessent de se corriger les uns les autres et d'être corrigés. Il parle de la Chine dans la suite, et dans ce contexte, il fait une forte apologie du christianisme, dans le chapitre 18, que nous devrions lire, pour ne pas avoir une fausse idée de l'opinion de Montesquieu. Le paragraphe deux de ce chapitre 18.

« Il suit encore de là une chose bien triste : c'est qu'il n'est presque pas possible que le christianisme s'établisse jamais à la Chine. » (471)

Pourquoi dit-il « presque » ? Je crois que c'est parce que, pour un religieux orthodoxe, on ne peut jamais exclure l'action de la grâce divine. Telle est, je pense, la réponse la plus naturelle. Poursuivez.

« Les vœux de virginité, les assemblées des femmes dans les églises, leur communication nécessaire avec les ministres de la religion, leur participation aux sacrements, la confession auriculaire, l'extrême-onction, le mariage d'une seule femme ; tout cela renverse les mœurs et les manières du pays, et frappe encore du même coup sur la religion et sur les lois.

« La religion chrétienne, par l'établissement de la charité, par un culte public, par la participation aux mêmes sacrements, semble demander que tout s'unisse : les rites des Chinois semblent ordonner que tout se sépare.

« Et, comme on a vu que cette séparation tient en général à l'esprit du despotisme, on trouvera, dans ceci, une des raisons qui font que le gouvernement monarchique et tout gouvernement modéré s'allient mieux avec la religion chrétienne. » (471)

Ce n'est pas sans rapport avec le chapitre 27, sur l'Angleterre. Après tout, l'Angleterre est un pays chrétien. Et il ne parle pas du tout explicitement du christianisme dans ce chapitre, si je ne me trompe pas.

Mais il parle du catholicisme...

Emploie-t-il jamais le mot « catholicisme » ?

Non, mais nous savons par une référence du Livre XV, au chapitre 4, dans une note, que c'est là ce qu'il...

C'est clair, mais je pense qu'il ne cite aucun nom propre. Dans le chapitre 19, il fait une analyse de l'ordre chinois, ce qu'il n'avait pas fait auparavant. Nous pourrions peut-être lire le premier paragraphe.

« Les législateurs de la Chine eurent pour principal objet du gouvernement la tranquillité de l'empire. La subordination leur parut le moyen le plus propre à la maintenir. Dans cette idée, ils crurent devoir inspirer le respect pour les pères, et ils rassemblerent toutes leurs forces pour cela. Ils établirent une infinité de rites et de cérémonies, pour les honorer pendant leur vie et près leur mort. Il était impossible de tant honorer les pères morts, sans être porté à les honorer vivants. Les cérémonies pour les pères morts... » (472)

Ils se souciaient plus des morts que des vivants. Oui.

« avaient plus de rapport à la religion ; celles pour les pères vivants avaient plus de rapports aux lois, aux mœurs et aux manières : mais ce n'était que les parties d'un même code, et ce code était très étendu. »

Ainsi, en Chine en tout cas, la religion est cruciale pour l'esprit général de la nation. Dans le dernier paragraphe du même chapitre, il emploie une autre expression, plus puissante, pour décrire l'esprit de l'ordre chinois, au milieu de ce paragraphe.

« Si vous diminuez l'autorité paternelle, ou même si vous retranchez les cérémonies qui expriment le respect que l'on a pour elle, vous affaiblissez le respect pour les magistrats qu'on regarde comme des pères ; les magistrats n'auront plus le même soin pour les peuples qu'ils doivent considérer comme des enfants ; ce rapport d'amour qui est entre le prince et les sujets se perdra aussi peu à peu. »

Oui, tel est donc l'esprit de l'ordre chinois si vous le prenez à son niveau le plus élevé : une relation d'amour entre le prince et ses sujets, et bien sûr, également entre les pouvoirs intermédiaires et les simples sujets. Et la question est de savoir si une communauté, et spécialement une communauté aussi étendue, qui tente d'être réglée par l'amour, qui pose l'amour comme son principe le plus élevé, est possible en tant que communauté politique. Nous voyons ici qu'en Chine, il y a une liaison entre ce principe sublime et une diversité infinie de droits précis et de cérémonies. Il donne un exemple dans la suite du passage que nous venons de lire.

« Retranchez une de ces pratiques, et vous ébranlez l'Etat. Il est fort indifférent en soi que tous les matins une belle-fille se lève pour aller rendre tels et tels devoirs à sa belle-mère : mais, si l'on fait attention que ces pratiques extérieures rappellent sans cesse à un sentiment qu'il est nécessaire d'imprimer dans tous les cœurs, et qui va de

tous les cœurs former l'esprit qui gouverne l'empire, l'on verra qu'il est nécessaire qu'une telle ou une telle action particulière se fasse. » (472-73)

En d'autres termes, cette belle-fille peut ne pas avoir beaucoup d'inclination pour sa belle-mère, pour se lever le matin pour lui rendre tous ces menus services, mais c'est la conséquence pratique de la position de l'amour comme le principe le plus élevé. L'éditeur fait ici la remarque intéressante qui doit nécessairement avoir frappé certains d'entre vous, en liaison à ce passage sur l'amour : « Ce n'est donc pas la crainte qui est le principe de ce gouvernement chinois, bien qu'il soit despotique. » Montesquieu semble donc se contredire. Comment résoudre cette contradiction ? Le principe de l'ordre chinois est l'amour. Si vous demandez aux Chinois eux-mêmes ce qui les rassemble, ils disent : « l'amour », et Montesquieu avait dit auparavant : « non, c'est la crainte. »

L'amour doit être soutenu par cette crainte. Sinon, en pratique, il ne pourra plus amener les sujets à faire les devoirs qui leur incombent.

Pourtant, il y a derrière certaines croyances des Chinois, qui sont la base de cet amour et le fondement de la croyance selon laquelle l'amour peut faire tenir ensemble la société.

Ce n'est pas véritablement une contradiction formelle, parce que dans les chapitres précédents, lorsqu'il examinait le despotisme, la Chine était toujours un peu une exception.

Mais néanmoins, il a dit aussi des choses terribles...

Il a dit au début du chapitre 19 que la fin était la paix et la tranquillité de l'empire. En d'autres termes, la crainte du désordre civil a conduit les législateurs à instituer cette famille aimante de 400 millions d'hommes.

Il a dit au sujet de l'empereur que dans la mesure où la religion chinoise ne croyait pas à une vie après la mort, la crainte n'était pas un motif. Si donc la crainte est le motif dans ce despotisme, ce n'est pas seulement la crainte de la puissance des tyrans. Ou plutôt c'est la crainte de la puissance des tyrans, non soutenue par une terreur religieuse. Mais en même temps, il y a l'amour.

Oui, ce problème demeure.

Ne pourrait-on résoudre le problème en invoquant le devoir, qui découle de la relation d'amour, mais alors cela devient un droit ou un modèle à suivre. Mais le devoir ne se fonde pas sur la crainte, à part la crainte de ne pas faire son devoir.

Laissez-moi formuler de la manière suivante la question qui doit nous occuper : comment Montesquieu expliquerait-il, étant donnés ses principes, la morale

biblique, et en particulier la morale chrétienne ? Il faut que ce Livre donne une réponse à cette question. Que nous puissions la discerner, c'est autre chose. Mais s'il ne le faisait pas, il y aurait une très grave lacune dans l'ensemble de sa doctrine.

En tout cas, le chapitre suivant montre à quel point l'amour en tant que principe de l'ordre chinois est contestable. Ne lisons que le premier paragraphe.

« Ce qu'il y a de singulier, c'est que les Chinois, dont la vie est entièrement dirigée par les rites, ... » (473)

Et n'oubliez jamais que, derrière tous ces rites précis, il y a un principe d'amour, ce qu'il avait dit dans le paragraphe précédent.

« sont néanmoins le peuple le plus fourbe de la terre. »

En d'autres termes, l'amour n'y pénètre pas partout. La phrase suivante.

« Cela paraît surtout dans le commerce, qui n'a jamais pu leur inspirer la bonne foi qui lui est naturelle. »

Ici encore, le mot *inspirer*. Passons maintenant au chapitre suivant : « *Comment les lois doivent être relatives aux mœurs et aux manières.* » Le premier paragraphe.

« Il n'y a que des institutions singulières qui confondent ainsi des choses naturellement séparées, les lois, les mœurs et les manières : mais, quoiqu'elles soient séparées, elles ne laissent pas d'avoir entre elles de grands rapports. » (474)

Ainsi, les lois doivent être séparées des mœurs et des manières. Mais même séparées, ces choses ne sauraient manquer d'avoir une grande influence mutuelle. Il ne peut en être autrement. Envisageons la religion ; prenons un code purement temporel dans lequel la séparation de la loi et de la religion est observée strictement. La religion influencera encore ce code, le code proprement dit, et inversement. Prenons maintenant le paragraphe suivant.

« On demanda à Solon si les lois qu'il avait données aux Athéniens étaient les meilleures. "Je leur ai donné, répondit-il, les meilleures de celles qu'ils pouvaient souffrir" : belle parole, qui devrait être entendue de tous les législateurs. Quand la sagesse divine dit au peuple juif, "Je vous ai donné des préceptes qui ne sont pas bons", cela signifie qu'ils n'avaient qu'une bonté relative ; ce qui est l'éponge de toutes les difficultés que l'on peut faire sur les lois de Moïse. » (474)

C'est là une citation d'Ezéchiel, chapitre 20, verset 25. Mais qu'est-ce que ce paragraphe a à voir avec le précédent : il faut tenir séparés tous ces différents aspects ; et ici : toutes les lois sont nécessairement imparfaites ? Quel rapport y a-t-il entre ces deux affirmations ?

Les coutumes du peuple sont telles qu'il ne pouvait pas avoir les lois parfaites.

C'est ce que j'allais dire. Les manières et les coutumes influencent les lois de façon que...

Toutes les lois sont imparfaites à cause de leur rapport aux mœurs et aux manières. Il ne peut exister de code purement et simplement bon. C'est clair. Et n'oublions jamais que les manières et les mœurs incluent également, ou peuvent inclure, la religion. Dans le chapitre 23, le titre est : « *comment les lois suivent les mœurs* ». Elles doivent donc les suivre. Mais en les suivant, elles doivent les corriger. Auparavant, l'accent ne portait que sur la priorité des mœurs et des manières, et les lois devaient seulement s'y conformer. Maintenant, dans le chapitre 23, il dit *comment* les lois suivent les moeurs. Lisons ce chapitre très bref.

« Comment les lois suivent les mœurs.

« Dans le temps que les mœurs des Romains étaient pures, il n'y avait point de loi particulière contre le péculat. Quand ce crime commença à paraître, il fut trouvé si infâme, que d'être condamné à restituer ce qu'on avait pris, fut regardé comme une grande peine ; témoin le jugement de L. Scipion. » (475)

Mais lorsque les mœurs des Romains se dégradèrent, alors les lois ne devaient pas suivre ce déclin, mais tenter d'y mettre un terme, de le corriger. Quelques mots encore. Si l'on met de côté le long chapitre 27 qui traite de l'Angleterre, le dernier chapitre est le chapitre 26 qui conclut en un sens le Livre XIX comme les chapitres 2 et 3 l'avaient introduit. Lisons ce chapitre 26, seulement la première partie.

« Continuation du même sujet.

La loi de Théodose et de Valentinien tira les causes de répudiation des anciennes mœurs et des manières des Romains. Elle mit au nombre de ces causes, l'action d'un mari qui châtierait sa femme d'une manière indigne d'une personne ingénue. Cette cause fut omise dans les lois suivantes : c'est que les mœurs avaient changé à cet égard ; les usages d'orient avaient pris la place de ceux d'Europe. » (477)

Vous voyez qu'en un sens le lien qui donne sa cohérence à tout ce Livre est le grand changement dans les manières européennes qui devinrent orientales à la fin de l'empire romain, et l'on voit tout de suite comment cela peut être rattaché à la christianisation de l'Europe. Maintenant, la dernière phrase de ce chapitre.

« Nous avons vu comment les lois suivent les mœurs : voyons à présent comment les mœurs suivent les lois. »

C'est la transition au chapitre sur l'Angleterre dans lequel Montesquieu part du principe que les lois, l'ordre politique, est premier, et examine les conséquences qui en découlent. Mais il faut entendre cela avec un grain de sel. Nous connaissons déjà, par exemple par le Livre XIV, le chapitre sur le suicide (13), l'importance du climat, et à quel point le climat est premier. « L'empire du climat est le premier de tous les empires » (XIX, 14, 468) et il faut bien sûr en tenir compte si l'on veut comprendre la constitution britannique. C'est plus fondamental que les arrangements politiques. Mais Montesquieu fait ici usage de cette distinction facile comme sa prémissse plus superficielle. Les Britanniques illustrent le cas d'une nation formée surtout par ses lois, par des choses purement politiques, et cela signifie également moins formée par ses manières et par sa religion. La primauté du climat reste incontestable. La liberté des passions est la conséquence inévitable du système britannique, et par suite également du système des partis. Et Montesquieu accepte sans aucune réserve ce système des partis. Vous savez, traditionnellement, on considérait les partis comme un cancer, comme une maladie du corps politique ; Montesquieu est l'un des premiers à les accepter sereinement, tout comme il accepte sereinement le luxe. On pourrait dresser une liste des maux, de ce que la tradition considérait comme des maux — l'usure, le luxe, les partis —, qui ont tous été réhabilités, voire déifiés, dans les temps modernes. Ce serait là une histoire vraie de la morale moderne. Il y a un point que nous pourrions examiner. Chapitre 27, 2^e page : « C'est le grand avantage... »

« C'est le grand avantage qu'aurait ce gouvernement sur les démocraties anciennes dans lesquelles le peuple avait une puissance immédiate ; car, lorsque les orateurs l'agitaient, ces agitations avaient toujours leur effet. » (479)

Cela suffit. C'est là un point que vous connaissez tous par les *Federalist Papers* : la grande supériorité du gouvernement représentatif sur la démocratie directe. Il y a là une plus grande garantie de raison. J'ai lu quelque part que la remarque faite à la fin du chapitre, sur leurs poètes :

« Leurs poètes auraient plus souvent cette rudesse originale de l'invention, qu'une certaine délicatesse que donne le goût ; on y trouverait quelque chose qui approcherait plus de la force de Michel-Ange, que de la grâce de Raphaël. » (486)

J'ai entendu dire qu'il pensait ici à Milton. C'est peut-être le cas, je n'en sais rien. J'aurais pensé plutôt à Shakespeare, mais ce peut bien être Milton. Et naturellement, il observe que la timidité anglaise, qui était déjà caractéristique à l'époque de Montesquieu, il l'appelle « mauvaise honte », va de pair avec l'orgueil. Ce n'est donc pas une timidité inconditionnelle. Malheureusement, nous ne pouvons pas nous y arrêter. Mais le point principal est qu'il s'agit ici dans l'ensemble d'un tableau de la meilleure société qui fût jamais. Le ciel est peut-être trop nuageux, il y a un peu trop de brouillard, il n'y a pas ces avantages que l'on aurait en France, spécialement au sud, c'est malheureusement vrai ; mais en dehors de ça, c'est vraiment bien.

Dix-septième leçon, le 1^{er} mars 1966
Le Livre XX

I. Sur l'exposé

Il est bien sûr absolument nécessaire de poser la question par laquelle vous avez commencé, à savoir celle de la place du Livre XX dans l'ensemble de l'ouvrage. Et vous avez vu que ce Livre a beaucoup à faire avec la physique, bien que le commerce ne soit pas un sujet de physique. Il y a une expression, forgée par Auguste Comte au 19^e siècle, qui nous indiquerait le lien avec la physique, et Marx, Bagehot et d'autres l'ont reprise, c'est l'expression de « physique sociale ». Elle conviendrait ici. Vous avez cité le passage sur l'empire du climat comme le premier de tous, mais vous avez dit que l'empire du climat est le premier et le plus puissant des empires. Je ne me souviens que de « premier ». Vous avez vu très clairement que la position prise par Montesquieu dans les Livres III-V est maintenant très clairement inversée, et par conséquent le problème de l'interprétation consiste à suivre pas à pas son changement de perspective, depuis la vertu dans son sens le plus sévère, illustré par la *République* de Platon, jusqu'à autre chose. Comment Montesquieu appellerait-il cette autre chose, cet « X » distinct de la vertu ?

La liberté ?

Oui, la liberté. Tel est le drame qui se joue dans cet ouvrage. Mais il ne se joue pas à l'insu de Montesquieu, il sait très bien ce qu'il fait. Lorsque vous avez parlé des problèmes juridiques examinés dans le Livre XX, la liberté du commerce etc., vous avez très bien vu que Montesquieu n'est pas favorable à une liberté totale du commerce ; il a encore des réserves. Mais au sujet de la subordination de la politique à l'économie en Angleterre — et il en parle en effet —, vous essayez de rapporter cela à la question générale de la conservation de soi. Je ne me souviens pas exactement de ce que vous avez dit. Connaissez-vous le passage ?

Oui. Le résultat et la justification d'une telle subordination de la politique à l'économie en Angleterre, c'est que le but politique le plus élevé pour Montesquieu, la conservation de soi, coïncide avec l'intérêt des autres nations. Et ensuite, j'ai cité le chapitre 8, qui confirme indirectement cela : il est bien plus avantageux de commercer avec une nation commerçante qui a, pour ainsi dire, une obligation d'être fidèle, qui est pacifique par principe, et qui cherche à faire du profit et non à conquérir.

« Il vaut mieux avoir affaire à une nation qui exige peu, et que les besoins du commerce rendent en quelque façon dépendante ; à une nation qui, par l'étendue de ses vues ou de ses affaires, sait où placer toutes les marchandises superflues ; qui est riche, et peut se charger de beaucoup de denrées ; qui les payera promptement ; qui a, pour ainsi dire, des nécessités d'être fidèle ; qui est pacifique par principe ; qui cherche

à gagner, et non pas à conquérir : il vaut mieux, dis-je, avoir affaire à cette nation, qu'à d'autres toujours rivales, et qui ne donneraient pas tous ces avantages. » (tome 2 p. 15)

J'en ai déduit que l'intérêt des autres nations est de rester en paix avec toute nation qui ne cherche qu'à gagner sur le terrain commercial et qui ne veut pas les conquérir.

Ce serait donc là l'une des réserves vis-à-vis de la liberté totale du commerce : On ne peut pas aider les nations qui ne peuvent ou qui ne veulent pas s'engager dans le commerce international. Les choses ont bien sûr profondément changé depuis. Bien, j'ai été très satisfait de votre exposé.

J'ai une question [s'adressant à celui qui a fait l'exposé]. Avez-vous dit que vous ne compreniez pas le chapitre 23 « A quelles nations il est désavantageux de faire le commerce » ?

Je ne le comprends toujours pas. Je ne comprends pas ce qu'il veut dire au sujet des nations pauvres. La dernière phrase du Livre XX, affirme : « Ce ne sont point les peuples qui se suffisent à eux-mêmes, mais ceux qui n'ont rien chez eux, qui trouvent de l'avantage à ne trafiquer avec personne. » (tome 2, 25). Cela ne me semble pas clair, à la lecture du Livre XX, étant accordé que certaines nations pauvres peuvent avoir un avantage à ne pas commerçer, qu'elles puissent réussir à faire cesser le commerce, étant donnée la nature du commerce, le fait que...

Vous voulez dire par exemples, les nations polaires ? Ou les Japonais ?

La situation présente des régions polaires, parce que les pôles correspondent presque à ce dont il parle au début du chapitre 23.

Je vois. Bien.

Je reviens aux travaux écrits. D'abord, Mademoiselle F., j'ai lu dans votre travail un passage correct, mais seulement à la condition que nous n'oubliions pas que les lois qui établiraient la vertu chrétienne élimineraient la liberté : elles forceraient les hommes à faire ce qu'ils doivent faire. Mais elles limiteraient également le commerce parce qu'elles limiteraient l'ambition. Comme le dit Montesquieu dans le Livre XXI,

« Ainsi nous devons aux spéculations des scolastiques tous les malheurs qui ont accompagné la destruction du commerce ; et, à l'avarice des princes, l'établissement d'une chose qui le met en quelque façon hors de leur pouvoir. » (II, 64)

Ici, la liaison entre Montesquieu et Machiavel est tout à fait manifeste. Et l'on voit également que cette doctrine du commerce qui ne joue pratiquement aucun rôle chez Machiavel, et assurément pas dans ses ouvrages politiques, est une modification, une modification très compliquée, de Machiavel : la philoso-

phie commerciale, si l'on peut ainsi parler, s'appuie sur ce que les hommes font, sur ce qu'ils désirent *effectivement*, et non sur ce qu'ils *devraient* désirer. On ne peut pas dire qu'une publicité pour un savon que l'on n'a jamais utilisé jusqu'ici est l'affirmation d'un devoir : « Vous *derez* utiliser Ajax », par exemple. Nous aurons à y revenir.

Ensuite, M. A. Vous citez ici un passage du Livre XIX, chapitre 10 :

« Les divers caractères des nations sont mêlés de vertus et de vices, de bonnes et de mauvaises qualités. Les heureux mélanges sont ceux dont il résulte de grands biens, et souvent on ne les soupçonnerait pas ; il y en a dont il résulte de grands maux, et qu'on ne soupçonnerait pas non plus. » (464).

Les vices doivent donc nécessairement devenir des composantes de ces heureux mélanges. Cela vient directement de Machiavel. Et vous avez justement cité Mandeville. Vous citez ici un autre passage (XIX, 14) :

« La loi n'est pas un pur acte de puissance ; les choses indifférentes par leur nature ne sont pas de son ressort. » (468)

Cela sous-entend que les manières et les coutumes sont indifférentes par leur propre nature. C'est là une affirmation très forte. Mais pouvez-vous l'énoncer de telle sorte qu'elle ne semble pas aussi stricte ?

J'ai senti qu'elles étaient indifférentes par leur nature, mais en cas de nécessité, elles peuvent d'être d'une importance extrême, comme en Chine, par exemple, si une coutume...

Oui, il n'y a pas de doute qu'elles sont en fait importantes dans de nombreux cas. Mais où Montesquieu veut-il en venir ? Selon ce qui est aujourd'hui l'opinion dominante sur la loi, la loi ne doit s'occuper en rien de la vertu ou du vice en tant que tels, mais seulement de la régulation des relations entre individus, pour employer une formule de Locke, de la « protection de la propriété ». La loi n'a rien d'autre à faire. L'abandon du souci pour la vertu n'est qu'un autre aspect du machiavélisme de toutes ces *doctrines*. Bien, merci beaucoup. Je n'ai qu'une chose à redire : vous dites que la république commerçante est l'incarnation de l'individualisme. Le mot n'est pas bien choisi, parce qu'il y a une littérature immense sur l'individualisme des stoïciens, par exemple, et Montesquieu est aux antipodes de cet individualisme. Que signifie donc ici l'individualisme ? C'est un mot bien trop vague qui devrait être banni d'une discussion instruite. A part ça, j'ai été très content de votre exposé. Merci.

Une note de M. B. attire notre attention sur le fait que dans le Livre XIX, au chapitre 21, premier paragraphe, Montesquieu dit :

« Il n'y a que des institutions singulières qui confondent ainsi des choses naturellement séparées, les lois, les mœurs et les manières ».

Autrement dit, des institutions non singulières, raisonnables, ne les confondraient pas. Le fondement en est bien sûr le concept moderne de la loi selon lequel elle se limite rigoureusement au dommage et au bien que les individus peuvent se faire les uns aux autres. Lorsqu'un homme se fait du mal à lui-même sans en faire à autrui, il ne fait que se dégrader, la loi n'a pas à y faire obstacle, tandis que selon l'opinion plus ancienne, c'était tout à fait l'affaire de la loi. Bien sûr, le domaine le plus important où se manifeste cette différence entre ces deux conceptions de la loi est la morale sexuelle. Vous avez cité le chapitre 6 du Livre IV :

« Les anciens Grecs, pénétrés de la nécessité que les peuples, qui vivaient sous un gouvernement populaire, fussent élevés à la vertu, firent, pour l'inspirer, des institutions singulières. » (161)

Et les institutions les plus singulières sont évidemment celles que l'on trouve dans la *République* de Platon ou à Sparte. Dans la partie de l'ouvrage liée à la vertu, Montesquieu loue ces institutions singulières qui confondent les lois, les mœurs et les manières. Dans le contexte présent en revanche, où nous vivons dans une atmosphère de liberté, et par suite dans la république commerçante, où règne donc une autre conception de la loi, les institutions singulières sont blâmées.

Merci beaucoup. Nous avons beaucoup de choses à examiner aujourd'hui, et je ne sais pas par où il serait mieux de commencer. C'est la dernière fois que nous nous voyons. Il faudrait quelque chose comme un bouquet final. Commençons peut-être par le passage du chapitre 7, à la fin, où il parle explicitement des Anglais :

« C'est le peuple du monde qui a le mieux su se prévaloir à la fois de ces trois grandes choses, la religion, le commerce et la liberté. » (14)

Il n'est pas question ici de la vertu, parce qu'il avait clairement fait entendre que le souci de la vertu n'était pas la préoccupation principale des Anglais tels qu'il les connaissait. Et nous avons vu dans le chapitre 19 ce qu'il pense de la religion. Cela signifie qu'en Angleterre, en tout dans les cercles dirigeants, il y a très peu d'enthousiasme, c'est un euphémisme, aucun fanatisme, ce qui est très bien. On peut donc dire qu'il apprécie particulièrement le manque d'enthousiasme en matière de religion et le contraire du manque d'enthousiasme en ce qui concerne le commerce. Cette attitude envers la religion, nécessairement accompagnée d'une posture plus favorable au commerce, explique, je pense, une bonne partie de l'histoire de l'homme moderne. Pour en donner une formule simple, qui n'est pas universellement valide, mais qui suffit ici, l'accent porte moins sur le bonheur dans l'autre monde, que sur les biens *de ce monde*. Dans les mouvements extrémistes modernes, le paradis, le ciel, doivent être établis sur la terre par des moyens humains au lieu d'attendre le bon vouloir de Dieu.

Vous savez ce qu'il entend par gouvernement modéré : les monarchies européennes lorsqu'elles sont administrées de façon libérales, et les républiques ; mais lorsqu'il parle des républiques commerçantes, il exclut bien entendu les monarchies. Cela indique que certaines des propositions qu'il fait pour la liberté du commerce seraient compatibles avec l'esprit de la monarchie française. Oui ?

Comment compareriez-vous cette tiédeur en matière de religion avec la religion antique ? Y a-t-il quelque chose de particulièrement moderne dans cette tiédeur ?

On ne peut jamais sonder les cœurs des hommes. On ne peut que prendre les faits visibles, ce qui ne veut pas dire qu'un lecteur stupide les verrait nécessairement. Très bien. Parlons un moment des Anciens. Il est parfaitement clair que des hommes comme Platon et Aristote, à plus forte raison Thucydide et d'autres, ne croyaient pas aux dieux olympiens comme c'était le cas de la plupart des Athéniens de leur temps, et plus encore des Spartiates et des Thébains. C'est clair. Mais c'étaient des philosophes. D'un autre côté, comme tout lecteur du premier livre de la *Politique* le sait, ils n'étaient pas des apôtres du commerce. De sorte que l'on a la formule : la philosophie, plus les gentilshommes, c'est-à-dire du point de vue économique les propriétaires terriens vivant du revenu de leurs terres — ils ont bien sûr des intendants pour s'occuper du travail quotidien. Le gentilhomme est un «gentleman farmer». Et il se déifie des commerçants pour des raisons politiques, pour les raisons que donne encore Montesquieu dans les Livres politiques et moraux, les Livres III-V, de son ouvrage.

Et que trouvons-nous lorsque nous passons aux Modernes ? Bien sûr, lorsqu'il y a aussi quelque chose comme la philosophie ? Pensez seulement à son examen de la langue d'un mouton (375), une telle observation relevait encore, à l'époque, de la philosophie. Il y a encore, à Philadelphie, une Association Américaine pour la Philosophie Naturelle, fondée par Benjamin Franklin, je crois.

The American Philosophical Association.

La philosophie englobait alors la science naturelle. La nouveauté de Montesquieu est la philosophie, plus le commerce. Et il n'est pas besoin de dire qu'une étude plus approfondie montrerait que la philosophie telle que l'entendaient Platon et Aristote n'est pas la même que la philosophie telle que l'entendaient Descartes, Hobbes, etc. Est-ce clair ?

Ma question portait sur la religion des Grecs.

Oui, pour autant que l'on peut en parler — parce qu'il n'y a à strictement parler pas de mot grec désignant la religion, *eusebeia* signifiant davantage piété. Mais on peut dire que les Grecs considéraient comme évident qu'il y a une religion

d'Etat, et que cette religion d'Etat est en vigueur au point que quiconque la contredirait en paroles ou en actes commettrait un délit passible de châtiment. Assurément, les philosophes seraient plus cléments que les non philosophes, voir les *Lois* de Platon, mais cela resterait encore pour eux un délit, c'est incontestable. Dans les temps modernes en revanche, on est allé jusqu'à une tolérance complète, qui n'a jamais été proposée dans les temps antiques, jamais. La tiédeur sur les questions de religion et la chaude valorisation du commerce sont des traits propres de l'évolution moderne jusqu'à ce que cela suscite une forte réaction de la part de Rousseau et des idéalistes allemands, qui finirent par prétendre être parvenus à une philosophie morale combinant la noblesse de Platon et d'Aristote et les fins les plus hautes de l'école moderne, supérieure par conséquent aux uns et à l'autre. Telle est la prétention de gens comme Hegel, surtout de Hegel. Pour voir à quel point cette prétention est contestable, nous devons examiner un passage qui est de toute façon très utile pour notre propos dans la *Paix Perpétuelle* de Kant. Lisez-le.

« Le problème de la formation de l'État, si dur que ce soit à entendre, n'est pourtant pas insoluble, même s'il s'agissait d'un peuple de démons (pourvu qu'ils aient quelque intelligence) ».

Ce sont donc des *démons*, ils sont absolument corrompus moralement, mais ce sont des gens avisés, ils ne sont pas stupides. C'est ce que veut dire Kant. Oui.

« Ce problème se formule de la façon suivante : "Ordonner une foule d'êtres raisonnables qui réclament tous d'un commun accord des lois générales en vue de leur conservation, chacun d'eux d'ailleurs ayant une tendance secrète à s'en excepter ; »

C'est ce que Kant veut dire par le caractère démoniaque : penser que les règles morales sont universellement valides, sauf pour moi en cet instant. L'ensemble du monde doit être juste, mais ici en cet instant, il me faut un petit coin tranquille dans lequel je puisse faire ce qui me plaît. Continuez.

« et organiser leur constitution de telle sorte que ces gens qui, par leurs sentiments particuliers, s'opposent les uns aux autres, réfrènent réciproquement ces sentiments »

Ces sentiments sont anti-sociaux. Ils souhaitent réellement exploiter tous les autres s'ils le peuvent.

« de façon à parvenir dans leur conduite publique à un résultat identique à celui qu'ils obtiendraient s'ils n'avaient pas ces mauvaises dispositions ».

L'homme parfaitement vertueux et l'escroc avisé agiraient donc de la même manière pourvu que les institutions soient sévères, parce qu'alors l'escroc saurait qu'il n'est évidemment pas bon pour lui d'aller en prison, et il s'abstiendrait de faire du mal pour ce motif pas très élevé, alors que l'homme moral s'en abstiendrait pour le vrai motif. Oui.

« Un pareil problème doit pouvoir se résoudre, car il ne requiert pas l'amélioration morale des hommes »

« Il ne requiert pas l'amélioration morale des hommes ».

« la question exige seulement que l'on sache comment utiliser chez les hommes le mécanisme de la nature afin d'orienter dans un peuple l'antagonisme de leurs dispositions hostiles de telle manière qu'ils se forcent eux-mêmes mutuellement à se soumettre à des lois contraignantes, amenant ainsi nécessairement l'état de paix dans lequel les lois ont un pouvoir réel. Si l'on considère les Etats existants, encore très imparfaitement organisés, on peut voir qu'ils sont pourtant déjà très proches, dans leur comportement extérieur, de ce que prescrit l'idée de droit ; et pourtant, ce n'est certainement pas le contenu intérieur de la moralité qui en est la cause (tant il est vrai que ce n'est pas de celle-ci qu'il faut attendre la bonne constitution politique, mais bien plutôt, à l'inverse, c'est de la bonne constitution politique qu'il faut attendre la bonne formation morale d'un peuple), d'où il résulte que le mécanisme de la nature, par les penchants égoïstes qui, par nature, s'opposent aussi extérieurement les uns aux autres, peut être utilisé par la raison comme un moyen pour atteindre sa propre fin, qui est de réaliser ce que prescrit le droit et, du même coup, pour faire progresser et garantir, dans toute la mesure où cela dépend de l'Etat lui-même, la paix à l'intérieur comme à l'extérieur. Il faut donc dire ici : la nature veut irrésistiblement que le droit finisse par l'emporter. »

Arrêtons-nous là. Il tente donc de montrer que ce mécanisme purement machiavélien, le mécanisme mandevillien des vices privés, provoque le surgissement d'un ordre social, d'un ordre politique aussi parfait que celui qui régirait des anges. Une vertu angélique n'est donc pas nécessaire pour le bien politique. Hegel objecterait à cela, assurément, je sais, mais néanmoins, c'est devenu une composante de la doctrine de Hegel. Dans la suite de ce texte, Kant parle de la seule chose qui divise les hommes. Après tout, cet écrit traite de la paix perpétuelle. La seule chose qui divise les hommes est la *religion*. Et la seule chose qui les unit est le commerce. Nous connaissons plus immédiatement ce courant de pensée par le marxisme : les rapports de production, étant parvenus par eux-mêmes à une certaine étape, rendront tout prêche, tout souci explicite de la morale, totalement superflu. C'est une modification importante de Kant, mais c'est encore la même conception. Le déplacement d'accent de la religion au commerce, qui a eu lieu aux 17^e et 18^e siècles, est une partie importante de la préhistoire du marxisme, et personne ne le savait bien entendu mieux que Marx lui-même.

Parmi les écrivains moins importants, il ne faut jamais oublier Sir William Petty, dont j'ai parlé une autre fois, et que Montesquieu mentionne. Sir William Petty fut une sorte d'élève de Hobbes. Il y a un genre d'histoire des théories politiques qui néglige totalement l'élément moral et économique, dont le chapitre 7 du *Deuxième traité du Gouvernement Civil* de Locke est un exemple. Locke ne parle guère de l'élément moral et économique, et c'est également le cas de Hobbes. Le commerce et la religion — sans examiner soigneusement

ces deux questions, on ne comprendra aucun penseur moderne depuis Hobbes. Le premier pas se trouve chez Machiavel, où le commerce ne joue encore aucun rôle important. Florence était bien une république commerciale, mais le commerce n'était pas encore au premier plan. Mais le principe consistant à s'appuyer sur les passions, sur les désirs présents en *tous* les hommes, ou que l'on peut très facilement réveiller chez *tous* les hommes, le désir du profit par exemple, voilà comment résoudre le problème humain, plutôt que de demander vainement à l'homme d'être vertueux. On trouve cela dans le chapitre 15 du *Prince*, que je pense tout le monde doit avoir lu s'il veut comprendre ce qui s'est passé dans les derniers siècles après sa publication.

Voltaire connaissait l'importance du commerce. Je ne puis vous dire maintenant ce qu'était précisément son opinion, mais on ne saurait comparer Voltaire à Montesquieu : il a eu une influence considérable, mais il n'est pas un penseur politique à la mesure de Montesquieu. Chez ce dernier, il est également clair que ce n'est pas seulement le commerce qui compte. Comme nous l'avons vu, la *diffusion des lumières* est également importante. Vous vous souvenez dans le Livre sur la loi pénale, « Les connaissances que l'on a acquises dans quelques pays, et que l'on acquerra dans d'autres » (XII, chapitre 2, p. 328), tout cela exprime la *certitude* que la diffusion des connaissances engendrera une meilleure condition, une condition plus humaine.

Le Livre XX commence par un poème en prose. Il a été enlevé dans la première édition parce que l'éditeur, un pasteur presbytérien de Genève, ne l'aimait pas. Par la suite, les éditions ultérieures l'ont rétabli, vers 1757, mais c'est assurément l'œuvre de Montesquieu. Cependant, il y a un autre Livre dans cet ouvrage qui commence lui aussi par un poème, c'est le Livre XXIII, qui traite de la population, c'est-à-dire de la procréation, c'est-à-dire de l'amour. Et là, il cite Lucrèce, et c'est en vers. Ici, il s'agit d'un poème en prose. C'est très approprié : on ne fait pas de poème sur le commerce comme on en fait sur l'amour, que l'on soit ou non un rimailleur habile. Or dans ce poème en prose, qui est une invocation aux Muses... lisons donc le premier paragraphe.

« Vierges du Mont Piérie, entendez-vous le nom que je vous donne ? Inspirez-moi. J'ai couru une longue carrière. Je suis accablé de peines, de fatigues et d'ennui. Mettez dans mon esprit ce calme et cette douceur qui fuit aujourd'hui loin de moi. Vous n'êtes jamais si divines que quand vous menez à la sagesse et à la vérité par le plaisir. » (p. 7)

Tel est donc son but : conduire à la sagesse par le *plaisir*. Bien sûr, il ne veut pas seulement faire plaisir, il veut mener à la *sagesse* par le plaisir. Il fait clairement entendre dans la suite que son travail de préparation pour son ouvrage n'a pas toujours été agréable. Vous pouvez imaginer le nombre de livres de droit qu'il lui a fallu consulter ; et si ce n'a pas nécessairement été une tâche agréable, son livre, lui, sera agréable.

Cela implique-t-il qu'il ne veut pas dire certaines choses désagréables ?

Pas nécessairement. Qu'est-ce qui vous faire dire ça ?

Il dit qu'il veut plaire.

Il dit (deuxième strophe) : « si vous ne voulez point adoucir la rigueur de mes travaux, cachez le travail même » Si le travail est visible, comme le savent tous ceux qui ont lu des livres d'étude, si la sueur et la peine sont exposées au public, ce n'est pas très agréable. De sorte que si vous présentez les choses sans que le travail soit visible, c'est plus agréable à lire. Oui.

N'est-il pas également possible qu'il ait voulu dire « adoucir la rigueur de mon instruction » ? En d'autres termes, si l'on exposait son argument sans ornement, ce serait un argument abstrait, subtil, philosophique, mais il tente de lui donner une forme qui soit diffuse et agréable.

Je vois ce que vous voulez dire : Montesquieu a pu vouloir, en dissimulant son travail, dissimuler le raisonnement qu'il ne met pas à la surface. Il ne nous donne que les résultats, pour ainsi dire, et seulement une partie du raisonnement. C'est possible. Je n'y ai pas pensé en lisant ce passage particulier. Les Muses se plaisent à faire plaisir aux autres, il le fait clairement entendre. Elles ne sont donc pas égoïstes. « Quand les eaux...

« Quand les eaux de votre fontaine sortent du rocher que vous aimez, elles ne montent pas dans les airs pour retomber, elles coulent dans la prairie, elles font vos délices parce qu'elles font les délices des bergers. »

Les Muses sont douces, communicatives, et, finalement, dernier point, elles lui inspirent un message de raison. Une poésie qui ne transmet pas un message raisonnable n'est pas une bonne poésie. Vous avez déjà entendu ça, je crois, cette opinion, cette opinion dure et austère de la poésie : elle ne peut pas être indépendante, elle doit être au service de la sagesse — chez Platon, bien sûr. Mais la sagesse de Montesquieu diffère de celle de Platon, et le fait qu'il écrive un poème en prose au début d'un chapitre consacré au commerce en est une illustration. L'importance générale du commerce est formulée clairement dans le chapitre premier. Lisons-le.

« Les matières qui suivent demanderaient d'être traitées avec plus d'étendue ; mais la nature de cet ouvrage ne le permet pas. Je voudrais couler sur une rivière tranquille ; je suis entraîné par un torrent.

« Le commerce guérit des préjugés destructeurs : et c'est presque une règle générale que, partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce ; et que, partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces. » (9)

Le commerce ne détruit pas tous les préjugés, il ne détruit que les préjugés destructeurs. C'est en un sens une opinion ancienne. Au début de l'*Odysée*, le voyageur — bien sûr, ce n'était pas un commerçant ; il avait vu l'esprit de bien des cités et cela l'avait délivré. Continuez.

« Qu'on ne s'étonne donc point si nos mœurs sont moins féroces qu'elles ne l'étaient autrefois. Le commerce a fait que la connaissance des mœurs de toutes les nations a pénétré partout : on les a comparées en elles, et il en a résulté de grands biens. »

Il veut dire que les gens cessent d'absolutiser leurs propres mœurs lorsqu'ils savent qu'il y a d'autres peuples aussi convenables et aussi intelligents qu'eux qui ont des mœurs différentes. Le commerce conduit donc à la tolérance. Oui.

« On peut dire que les lois du commerce perfectionnent les mœurs ; par la même raison que ces mêmes lois perdent les mœurs. Le commerce corrompt les mœurs pures ; c'était le sujet des plaintes de Platon : il polit et adoucit les mœurs barbares, comme nous le voyons tous les jours. »

Le commerce nous donne des manières douces, mais nous perdons la pureté des mœurs, celles que nous avons déjà ou celles auxquelles nous aspirons, peu importe ici. Ceux d'entre vous qui s'intéressent à cette question pourraient peut-être lire mon livre *Droit naturel et histoire*, p. 188, où je cite un passage très fort et très clair de Burke (la lettre à Rivarol du 1^{er} juin 1791), et aussi un passage de Hobbes. J'ai indiqué dans une note l'enseignement de Hobbes sur la vertu. Nous savons donc maintenant pourquoi le commerce est tellement important : il rend les hommes plus doux ; il détruit les préjugés destructeurs. Mais Montesquieu sous-entend que c'est une importante rupture avec l'opinion traditionnelle. Il conteste l'importance de la pureté des mœurs. Oui.

Est-ce seulement à cause des voyages et des communications liées au commerce, ou y a-t-il autre chose ?

Non. Je suppose que cela a quelque chose à voir avec ce que l'on appelle quelquefois la recherche du profit. Vous ne devez pas oublier que le profit, le lucre, et le désir du profit, faisaient traditionnellement froncer les sourcils. Je ne doute aucunement que la recherche du profit soit incontestablement préférable à la tyrannie, mais cela ne veut pas dire qu'elle soit ce qu'il y a de plus élevé en tant que principe d'une société. Oui.

En ce qui concerne l'autre effet du commerce, il semble dire que la seule raison pour laquelle le commerce adoucit les mœurs, adoucit les mœurs dures, est que le commerce conduit à une connaissance des mœurs des autres pays.

Nous ne sommes pas au bout. Il dit de très nombreuses choses, un « torrent », et il ne peut faire qu'un pas après l'autre. Lisons la première phrase du chapitre suivant.

« L'effet naturel du commerce est de porter à la paix. » (10)

Vous voyez. Si la paix et les attitudes humaines favorables à la paix, le caractère paisible, étaient identiques à la vertu, le commerce serait purement et simplement un facteur moral. Si la vertu est identifiée au caractère pacifique, et que le commerce porte à la paix plus que tout autre chose, alors le commerce est un facteur de moralité. Qui a dit que la vertu revient au caractère pacifique ?

Hobbes.

Hobbes. Il faut donc étudier sérieusement Hobbes si l'on veut comprendre ce genre de choses. Il y a bien sûr une difficulté parce que le commerce unifie, mais il ne se contente pas d'unifier, comme le montre le paragraphe suivant.

« Mais, si l'esprit de commerce unit les nations, il n'unit pas de même les particuliers. Nous voyons que, dans les pays où l'on n'est affecté que de l'esprit de commerce, on trafique de toutes les actions humaines, et de toutes les vertus morales : »

« On trafique de toutes les actions humaines, et de toutes les vertus morales ». C'est là une forte déclaration. Oui.

« les plus petites choses, celles que l'humanité demande, s'y font, ou s'y donnent pour de l'argent. »

On ne saurait donc se contenter de dire que le commerce rend les hommes bons. Le commerce rend bon à certains égards. Mais il faut voir l'autre côté de la balance. Est-il mieux d'avoir un commerce extérieur à ce prix, ou ce prix est-il trop élevé ? C'est une question que chacun doit trancher pour lui-même. Le point clef pour Montesquieu est qu'il y a une liaison entre le commerce, la douceur relative qui va avec le fait d'être un négociant très dur et très âpre, et la liberté politique. Et dans la mesure où la liberté politique est pour lui un très grand bien, cela règle la question. Il est tout prêt à accepter les aspects désagréables du commerce. Sautez le paragraphe suivant et lisez le suivant.

« La privation totale du commerce produit, au contraire, le brigandage, qu'Aristote met au nombre des manières d'acquérir. L'esprit n'en est point opposé à de certaines vertus morales : par exemple, l'hospitalité, très rare dans les pays de commerce, se trouve admirablement parmi les peuples brigands. »

Il nous rappelle ainsi le prix qu'il nous faut payer si nous choisissons l'esprit du commerce, le prix qu'il est prêt à payer. Le raisonnement est clair et voici ce qu'il sous-entend : personne, et spécialement aucune nation, ne peut être vertueux à tous les points de vue ; il y a des vertus propres aux sociétés commerçantes et des vertus propres, disons, aux sociétés agricoles, pour ne pas

dire aux sociétés de voleurs. Et l'on ne peut avoir toutes les vertus à la fois. Et qu'est-ce qui fait pencher la balance entre les deux genres de vertus, celles encouragées par les sociétés commerçantes d'un côté, et celles des sociétés agricoles de l'autre ?

La liberté politique.

La liberté, certainement. Montesquieu est donc l'un des hommes, il y en a un certain nombre, mais pas tant que ça, qui sont utiles pour soigner un vice humain très courant dont nous risquons tous de souffrir si nous ne faisons rien pour nous en prémunir : Vouloir le beurre et l'argent du beurre. Une opinion plus sensée dit que tout a un prix : il faut abandonner quelque chose qui n'est pas purement et simplement mauvais. Dans le chapitre 3, il fait clairement entendre que la liberté compte plus que la vertu. Et après cette explication générale sur la signification du commerce, il divise le commerce en deux genres : le commerce du luxe, qui relève des pays monarchiques en général ; et le commerce de l'économie, qui relève des sociétés républiques. Le commerce de l'économie est directement lié aux besoins réels, c'est-à-dire le pain, le sel, le bois de construction et les choses semblables, en tant que distincts des besoins superflus comme les perles. Lisons le troisième paragraphe du chapitre 4.

« C'est dans ces idées que Cicéron disait si bien : "Je n'aime point qu'un même peuple soit, en même temps, le dominateur et le facteur de l'univers." En effet, il faudrait supposer que chaque particulier dans cet Etat, et tout l'Etat même, eussent toujours la tête pleine de grands projets, et cette même tête remplie de petits : ce qui est contradictoire. » (11-12)

En d'autres termes, il faut qu'il y ait une strate politique différente de la strate des commerçants. Adam Smith était très familier de cette pensée : le gouvernement ne peut pas être mis entre les mains des intérêts commerciaux. Cependant, s'il fait ici l'éloge de Cicéron, la suite montre qu'il y a chez lui une certaine critique de Cicéron.

« Ce n'est pas que, dans ces Etats qui subsistent par le commerce d'économie, on ne fasse aussi les plus grandes entreprises, et que l'on n'y ait une hardiesse qui ne se trouve pas dans les monarchies : en voici la raison.

« Un commerce mène à l'autre, le petit au médiocre, le médiocre au grand : et celui qui a eu tant d'envie de gagner peu, se met dans une situation où il n'en a pas moins de gagner beaucoup. » (12)

En d'autres termes, la distinction toute simple de Cicéron — la politique traite des grandes choses et le commerce des petites — n'est pas aussi tenable que Cicéron le croyait. Les économies ont bien plus d'importance politique que le croyait Cicéron. Et dans la suite de ce chapitre, il parle de la sécurité des biens comme une condition cruciale, et nous connaissons cela sous le nom de règne de la loi. Mais la sécurité des biens signifie la sécurité de l'acquisition de

toujours davantage de biens. On peut manifestement avoir la sécurité des biens sans aucune possibilité de les augmenter. Par exemple, chacun hérite de la ferme de ses parents et la transmet à ses enfants et il n'est pas possible de l'augmenter. Il suffit de lire Platon et Aristote pour voir à quel point la pensée classique penchait de ce côté. Mais Montesquieu, comme Locke avant lui, se soucie de la liberté d'acquérir toujours plus, une pensée dont nous sommes familiers par la lecture du n°10 des *Federalist Papers*. Comment Madison s'exprime-t-il ? Il s'agit de protéger l'aptitude inégale à acquérir des biens. Et il n'y a pas de fin, il n'y a pas de limites possibles à cela. Les lois peuvent établir une limite factuelle au moyen d'impôts confiscatoires, c'est bien possible, mais en principe, il n'y a plus rien qui puisse empêcher cette acquisition illimitée. Lisons le premier paragraphe du chapitre 5.

« Marseille retraite nécessaire au milieu d'une mer orageuse ; Marseille, ce lieu où tous les vents, les bancs de la mer, la disposition des côtes ordonnent de toucher, fut fréquentée par les gens de mer. La stérilité de son territoire détermina ses citoyens au commerce d'économie. Il fallut qu'il fussent laborieux, pour suppléer à la nature qui se refusait ; qu'ils fussent justes, pour vivre parmi les nations barbares qui doivent faire leur prospérité ; qu'ils fussent modérés, pour que leur gouvernement fût toujours tranquille ; enfin, qu'ils eussent des mœurs frugales, pour qu'ils pussent toujours vivre d'un commerce qu'ils conserveraient plus sûrement lorsqu'il serait moins avantageux. » (13)

Arrêtons-nous là. Marseille était donc à sa manière une merveilleuse colonie. Entre parenthèses, dans la liste des différentes cités dressée dans le premier paragraphe du chapitre 4, comme des républiques commerciales — Tyr, Carthage, Athènes, Marseille, Florence, Venise et la Hollande —, Marseille est placée au centre, cela pour ceux qui s'amusent à ce genre de choses. Et nous en connaissons maintenant la raison. Oui.

Il a parlé de Marseille dans le Livre VI comme de la plus sage des républiques antiques à cause d'une loi limitant les dots. Et il y a une autre mention de Marseille, et la mention présente et celle du chapitre suivant suggèrent qu'il atténue cette interprétation, cette liaison du commerce, de la liberté et du caractère paisible. Dans une certaine mesure, même dans les Livres sur la vertu, il a placé un éloge de...

Mais dans ces Livres, la considération principale était la vertu, ce qui n'est plus le cas, même si elle apparaît encore. Comment une cité située comme Marseille est tout simplement forcée par les circonstances à être vertueuse, c'est là une pensée strictement machiavélienne. Machiavel dirait : telle et telle conditions ont rendu vertueux ou bons les habitants de Marseille et les ont *maintenus* tels. Ce sont de telles expressions, par exemple pour un conseiller du prince : il faut que le prince voie comment il peut le maintenir bon. Et c'est bien sûr une chose de bien le payer et de lui offrir toutes sortes de choses. Mais il faut également autre chose... c'est la même pensée ici. Dans le chapitre 7 de ce Livre, nous avons lu ce passage remarquable et convaincant sur le génie des

Anglais, ces trois grandes choses — il ne dit pas les trois très grandes choses —, ces trois grandes choses que sont la religion, le commerce et la liberté, avec le commerce au milieu. Il nous faudrait lire d'autres passages encore, spécialement le dernier chapitre du Livre XIX, où il parle du caractère national anglais ; ce qu'il dit là sur la religion (483) est pour nous une explication de ce qu'il veut dire lorsqu'il affirme que les Anglais étaient tellement excellents en ce qui concerne la religion. Rien à voir avec l'orthodoxie ! Ensuite, il entre dans des considérations plus précises sur les lois du commerce. Et il est clairement favorable à la liberté du commerce. Maintenant, il y a un point dans le chapitre 9, où il revient sur le principe que la liberté du commerce est la seule façon de trouver un juste prix. A la fin du premier paragraphe. Lisez.

« Toute nation qui se conduira sur les maximes japonaises sera nécessairement trompée. C'est la concurrence qui met un prix juste aux marchandises, et qui établit les vrais rapports entre elles. » (15)

Oui, en d'autres termes, la concurrence met un prix juste aux marchandises et elle établit les *vrais* rapports entre elles ; c'est la seule signification raisonnable du juste prix. Mais comment le marché fonctionnera-t-il dans des situations de famine, de guerre, etc. où le marché est bien plus profitable à celui qui achète, et est-ce donc le juste prix s'il peut en acheter plus ? C'est une grande question, parce que l'opinion ancienne sur le juste prix, telle que la tradition thomiste la transmet et qui remonte en dernière instance à *l'Ethique* d'Aristote, signifie qu'il y a un juste prix dans la nature des choses, et non pas simplement dans l'occasion que j'ai actuellement de m'enrichir, et cette opinion a été invoquée chaque fois qu'il a été nécessaire de lutter contre les spéculateurs. Cette opinion de Montesquieu est nouvelle, et nous la trouvons clairement exposée chez Thomas Hobbes, au chapitre 15 du *Léviathan* :

« La justice des actions se divise, selon les auteurs, en 'commutative' et 'distributive' ; et ils disent que la première consiste en une proportion arithmétique, la seconde en une proportion géométrique. Par conséquent, ils situent la justice commutative dans l'égalité de valeur des choses considérées ; et la justice distributive dans la distribution de récompenses égales à des hommes d'égal mérite. »

C'est là une reformulation exacte. Puis vient sa critique :

« Comme s'il était injuste de vendre plus cher que nous n'avons acheté ; ou de donner plus à un homme qu'il ne le mérite. La valeur de toutes les choses que l'on échange se mesure par l'appétit des contractants : et par conséquent, la valeur juste est celle qu'il les satisfait de donner. »

Or, lors d'une famine, certains n'ont pas peur de vendre un morceau de pain à un prix exorbitant. Et l'on pourra peut-être y trouver à redire. Il faudrait bien sûr connaître suffisamment la situation pour juger équitablement. Ensuite, il entre dans une discussion de différentes institutions économiques, comme les

banques et les monopoles. Montesquieu est favorable à la liberté du commerce, voir le titre du chapitre 2, mais cette liberté n'est pas purement et simplement comprise au sens des partisans de la liberté du commerce au 19^e siècle. Nous pouvons peut-être lire le premier paragraphe du chapitre 13.

« Là où il y a du commerce, il y a des douanes. L'objet du commerce est l'exportation et l'importation des marchandises en faveur de l'Etat ; et l'objet des douanes est un certain droit sur cette même exportation, aussi en faveur de l'Etat. Il faut donc que l'Etat soit neutre entre sa douane et son commerce, et qu'il fasse en sorte que ces deux choses ne se croisent point ; et alors on y jouit de la liberté du commerce. » (18)

En d'autres termes, Montesquieu rejette la liberté du commerce à strictement parler, cela va de soi pour lui ; il ne la prône qu'avec cette importante limitation. On trouve un autre passage important dans le chapitre 15.

Il est partisan d'une limitation à l'exportation ou à l'importation ?

Les deux, exportation et importation, il ne fait aucune distinction en tout cas, l'intervention de l'Etat dans la liberté du commerce dépend de l'intérêt de l'Etat en question. Le dernier paragraphe du chapitre 15.

« Dans les affaires qui dérivent des contrats civils ordinaires, la loi ne doit point donner la contrainte par corps ; parce qu'elle fait plus de cas de la liberté d'un citoyen, que de l'aisance d'un autre. Mais, dans les conventions qui dérivent du commerce, la loi doit faire plus de cas de l'aisance publique, que de la liberté d'un citoyen ; ce qui n'empêche pas les restrictions et les limitations que peuvent demander l'humanité et la bonne police. » (19)

Autrement dit, la considération la plus haute n'est pas purement et simplement la liberté du citoyen. Cela a de graves implications pour la question du droit naturel. Le droit naturel peut-il jamais céder devant une autre considération ? Nous avons examiné cette question d'autres fois. La richesse consiste principalement dans les biens meubles, en tant que distincts de la terre. Cela est développé dans le chapitre 23. Lisons peut-être cette troisième phrase du premier paragraphe du chapitre 23.

« Mais les effets mobiliers, comme l'argent, les billets, les lettres de change, les actions sur les compagnies, les vaisseaux, toutes les marchandises, appartiennent au monde entier, qui, dans ce rapport, ne compose qu'un seul Etat, dont toutes les sociétés sont les membres... » (24)

Cela explique la pensée de Kant quand il parle de la paix perpétuelle comme d'une espèce d'organisation politique de l'ensemble du genre humain, et qu'il la rapporte à l'expansion du commerce. Dans la mesure où les sociétés sont des

sociétés commerçantes, elles forment en un sens un seul Etat mondial. C'est ce qui est ici sous-entendu. Poursuivez.

« sont les membres : le peuple qui possède le plus de ces effets mobiliers de l'univers, est le plus riche. Quelques Etats en ont une immense quantité : ils les acquièrent chacun par leurs denrées, par le travail de leurs ouvriers, par leur industrie, par leurs découvertes, par le hasard même. L'avarice des nations se dispute les meubles de tout l'univers. Il peut se trouver un Etat si malheureux, qu'il sera privé des effets des autres pays, et même encore de presque tous les siens : les propriétaires des fonds de terre n'y seront que les colons des étrangers. Cet Etat manquera de tout, et ne pourra rien acquérir, il vaudrait bien mieux qu'il n'eût de commerce avec aucune nation du monde : c'est le commerce qui, dans les circonstances où il se trouvait, l'a conduit à la pauvreté. »

Il y a donc des conditions dans lesquelles le commerce est purement et simplement mauvais pour un pays. Bien sûr, l'opinion libérale qui prévaut aujourd'hui le nierait, en disant que les ressources cachées de ce pays, et même seulement le travail humain dont il dispose, ne peuvent passer de la puissance à l'acte que par la stimulation opérée par le commerce avec l'étranger, peut-être avec une aide étrangère. Dans les deux derniers paragraphes, il parle du Japon. Nous devrions peut-être lire ça.

« Considérons à présent le Japon. La quantité excessive de ce qu'il peut recevoir produit la quantité excessive de ce qu'il peut envoyer : les choses seront en équilibre, comme si l'importation et l'exportation étaient modérées et d'ailleurs cette espèce d'enflure produira à l'Etat mille avantages : il y aura plus de consommation, plus de choses sur lesquelles les arts peuvent s'exercer, plus d'hommes employés, plus de moyens d'acquérir de la puissance. Il peut arriver des cas où l'on ait besoin d'un secours prompt, qu'un Etat si plein peut donner plutôt qu'un autre. Il est difficile qu'un pays n'ait des choses superflues : mais c'est la nature du commerce de rendre les choses superflues utiles, et les utiles nécessaires. L'Etat pourra donc donner les choses nécessaires à un plus grand nombre de sujets.

« Disons donc que ce ne sont point les nations qui n'ont besoin de rien qui perdent à faire le commerce ; ce sont celles qui ont besoin de tout. Ce ne sont point les peuples qui se suffisent à eux-mêmes, mais ceux qui n'ont rien chez eux, qui trouvent de l'avantage à ne trafiguer avec personne. » (25)

L'expression clef est « les peuples qui se suffisent à eux-mêmes ». Selon l'opinion classique, ce seraient ceux qui n'ont besoin d'aucun commerce avec l'étranger, de rien échanger avec les autres. Mais dans la mesure où cela est pratiquement impossible, ce seraient ceux qui ont le moins possible besoin de commerçer avec l'étranger. Ici cette expression désigne... Remarquez-le, l'expression est conservée, mais la valeur accordée à l'autosuffisance change : il n'y a rien de très désirable à se suffire à soi-même. La richesse des nations vient du commerce international. Et il y a un prix moral à payer, mais ce prix est rendu supportable parce que nous nous intéressons davantage à la liberté qu'à

la pureté des mœurs. Ce « nous » désigne Montesquieu et ses amis. Telle est, je pense, l'argumentation.

Est-ce la liberté purement et simplement, ou la liberté en vue de la richesse ?

Non, c'est la liberté *politique*, c'est cela surtout qu'il veut dire. Il ne veut pas dire par là ce que l'on entend aux extrêmes à notre époque, mais le bien concret consistant en la liberté d'expression, la liberté de s'exprimer honnêtement.

Je pensais à la modification introduite dans le chapitre 15 « la loi doit faire plus de cas de l'aisance publique, que de la liberté du citoyen ».

Bon, c'est une complication qui survient à une étape plus avancée de l'argumentation. Dans la mesure où il est bon pour ma liberté de citoyen qu'il y ait un commerce avec l'étranger, il me faut accepter certaines limitations de ma liberté de commerçer afin d'en profiter, d'être membre d'une société plus riche. Ce n'est pas difficile. C'est seulement plus compliqué. Oui.

Comment interprétez-vous cette dernière phrase : « Ce ne sont point les peuples qui se suffisent à eux-mêmes, mais ceux qui n'ont rien chez eux, qui trouvent de l'avantage à ne trafiquer avec personne. » Si une nation, disons d'Amérique du Sud où le taux de change est tellement défavorable qu'elle ne peut que perdre à échanger ses marchandises avec une autre, alors il serait plus sage pour elle de cesser de trafiquer.

Il a pris auparavant l'exemple de la Pologne. C'était pour lui un cas clair d'une nation purement et simplement exploitée. Certainement, cela peut arriver. Et il n'examine pas si à long terme le commerce extérieur ne serait pas avantageux même aux nations arriérées ou « sous-développées », ou quelle que soit la manière dont on les appelle aujourd'hui.

Les nations émergentes.

Les « nations émergentes », les euphémismes changent si vite qu'on les oublie.

Dans ce chapitre, il dit bien qu'un pays dans la situation de la Pologne s'en sortirait mieux en ne commerçant pas avec l'extérieur, parce que, si elle le faisait, cela la conduirait à long terme à une faillite totale. Son idée est qu'elle continuerait à hypothéquer son capital.

Oui, certainement. Il n'est aucunement partisan du libre-échange. C'est clair.