

Séminaire de printemps (16 séances, du 28 mars au 18 mai 1966)

Première leçon, 28 mars 1966

Nous avons examiné le dernier trimestre les vingt premiers Livres de l'*Esprit des Lois*, et nous n'examinerons donc que les onze derniers ce trimestre. Et dans la mesure où ces onze derniers Livres sont d'un intérêt théorique inégal, nous ne les examinerons pas tous et nous finirons assez vite. Nous avons donc du temps, et j'ai pensé aussi que nous pourrions consacrer le reste de ce trimestre aux *Lettres Persanes*, l'autre grand ouvrage de Montesquieu.

Livre XXI

Livre XXII.

Livre XXIII Livres XXIV-XXV

Livre XXVI, qui reprend la question du droit naturel.

Livres XXVII-XXVIII

Livres XXIX-XXX.

Livre XXXI.

Lettres Persanes.

La dixième séance du cours, lettres 1-23 ;

onzième séance, lettres 24-47 ;

douzième séance, lettre 48-67 ;

treizième séance, lettres 68-93 ;

quatorzième séance, lettres 94-105 ;

quinzième séance, lettres 106-136 ;

et la seizième séance, qui sera la dernière, lettres 137 jusqu'à la fin. Je ne parlerai pas aujourd'hui des *Lettres Persanes*.

Résumons les résultats auxquels nous étions parvenus à la fin du cours du dernier trimestre.

D'abord le titre *L'Esprit des Lois*, comment l'entendre ? L'esprit est quelque chose comme les causes des lois, *rationes legum*, la fin des lois, de toutes les lois, partout. Montesquieu n'examine pas toutes les lois, mais seulement celles qui sont intéressantes, qui sont importantes généralement. Et il faut en dernière instance comprendre ce que sont ces causes à partir de la *nature de l'homme*, mais de cette nature modifiée par un certain nombre de facteurs. Montesquieu n'emploie pas le mot de « facteur ». C'est un mot très courant aujourd'hui. Nous pouvons, néanmoins, l'employer. On peut dresser une liste de ces facteurs. Si ce n'était pas possible, si le nombre de ces facteurs était infini, nous ne pourrions tirer aucune compréhension ni aucune sagesse de cette étude.

Montesquieu occupe une position particulière parmi les grands philosophes politiques parce que, plus que tout autre avant lui, on le considère également aujourd'hui comme un *sociologue* alors même que la sociologie proprement dite n'existait pas à son

époque. La question qui se présente donc à nous si nous suivons les discussions des 19^e et 20^e siècles est la suivante : Quel rapport y a-t-il entre la philosophie politique et la sociologie chez Montesquieu ? Pour expliquer provisoirement en consiste cette distinction, la philosophie politique est censée être *normative*, tandis que la sociologie est censée être *descriptive*, ou analytique, et même, dans ses formes plus récentes, elle interdit tout jugement de valeur. Comment donc ces deux lignes de pensée hétérogènes se concilient-elles dans l'œuvre de Montesquieu ?

Il saute aux yeux que Montesquieu n'a rien contre les jugements de valeur, pas plus d'ailleurs qu'Auguste Comte, le fondateur de la sociologie. Des obstacles s'opposeraient-ils à ce que l'on étudie l'homme et la société sans porter de jugements de valeur ? S'il en était ainsi, cela ne signifierait pas pour autant que la philosophie politique est possible ou nécessaire, car la philosophie politique ne dit pas seulement que les *normes* sont nécessaires, mais encore qu'il existe des normes *universellement* valides, valables en tout temps et en tout lieu, aussi anciennes que l'homme lui-même. Il y a peut-être des normes, il est peut-être même nécessaire qu'il y ait des normes, mais elles ne sont pas nécessairement universellement valides. Cette dernière opinion est celle de l'historicisme. Par conséquent, il vaut peut-être mieux dire que le problème que nous rencontrons avec Montesquieu n'est pas purement et simplement celui de la philosophie politique et de la sociologie, mais celui de la philosophie politique et de l'historicisme. C'est l'*histoire* qui fait problème. On peut définir l'historicisme, par la négation de l'importance fondamentale de la distinction entre la nature et la convention. La distinction de la nature et de la convention sous-tend la distinction plus courante, mieux connue, entre la loi naturelle et la loi positive. On peut dire par conséquent que la thèse de l'historicisme est qu'il n'y a pas de loi naturelle, c'est-à-dire qu'il n'y a pas une *unique* loi naturelle, mais qu'il y a, pour ainsi dire, une diversité de lois naturelles qui relèvent de situations différentes. Sous cette forme, cette thèse a été énoncée avant Montesquieu par Vico. Dans le langage d'aujourd'hui, il n'existe pas de valeurs permanentes, toujours identiques à elles-mêmes, mais seulement des valeurs constitutives d'une *culture* donnée. Et ces valeurs diffèrent par conséquent d'une culture à l'autre et d'un peuple à l'autre. Il nous faut penser à ce problème de l'histoire si nous voulons avoir un horizon suffisamment large pour comprendre Montesquieu.

Pour en venir maintenant à Montesquieu lui-même, il est clair que l'on trouve dans son œuvre aussi bien l'élément normatif que l'élément non normatif. Ne considérons que les titres des Livres VIII et IX.

LIVRE VIII : « DE LA CORRUPTION DES PRINCIPES DES TROIS GOUVERNEMENTS »

Le mot « corruption » implique bien sûr un jugement de valeur. Mais ce n'est peut-être pas si clair. Prenons alors le titre du Livre V.

« QUE LES LOIS QUE LE LEGISLATEUR DONNE DOIVENT ETRE RELATIVES AU PRINCIPE DU GOUVERNEMENT. »

Oui, il y a ainsi bon nombre de Livres dont les titres contiennent le mot « doivent ». Passons au titre du Livre IX.

« DES LOIS, DANS LE RAPPORT QU'ELLES ONT AVEC LA FORCE DEFENSIVE. »

« dans le rapport qu'elles *ont* », et non « qu'elles *doivent* avoir ». Et il y a d'autres cas semblables. Les titres des Livres montrent donc clairement que nous trouvons dans l'ouvrage l'élément sociologique, descriptif, et l'élément normatif que nous avons évoqués. Mais quelle est leur relation ? Et ici, il me faut demander à ceux qui étaient présents au dernier trimestre de parcourir à nouveau avec moi le même chemin. Il est tout à fait suffisant, pour éclaircir la relation de l'élément normatif et de l'élément non normatif dans Montesquieu, de lire la préface avec quelque soin, ce que nous allons faire maintenant. Nous lirons seulement les passages les plus importants. Prenons, pour commencer, à partir du troisième paragraphe.

« 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.

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.

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 n'ai point tiré mes principes de mes préjugés, mais de la nature des choses. »
(115)

Arrêtons-nous ici un instant. Montesquieu a donc étudié les hommes. Et dans cette étude, il s'est élevé de la diversité infinie des lois et des manières, jusqu'aux principes. Et une fois qu'il a compris ces principes, il a vu que toutes les lois et les manières pouvaient être comprises à la lumière de ces principes, pouvaient être déduites de ces principes. Toutes les lois, même apparemment absurdes, sont devenues intelligibles. C'est le point important. Maintenant, qu'est-ce que cela signifie, que toutes les lois, même apparemment absurdes, deviennent intelligibles, pour la distinction entre le normatif et le non normatif ?

M. Reinken : En premier lieu, cela ressemble à une critique de l'approche non normative, parce que toute loi, y compris celle qui fait abandonner les grand'mères dans le froid glacé, a une bonne raison. On ne peut donc s'y opposer.

Oui. Allons un petit peu plus loin : « Je n'écris point pour censurer...

« Je n'écris point pour censurer ce qui est 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. » (116)

Oui, il donne donc les raisons des « maximes » de *toutes* les nations. Il montre, si l'on peut dire, que toutes les maximes de n'importe quel peuple sont raisonnables. Mais ce n'est pas là tout à fait ce qu'il veut dire, comme le montre la fin de ce passage, où il envisage la possibilité du *changement*, du changement de ces maximes. Et par conséquent, il faut qu'il y ait autre chose qu'une simple analyse sans évaluation. Lisons le début du paragraphe suivante, s'il vous plaît.

« Il n'est pas indifférent que le peuple soit éclairé. Les préjugés des magistrats ont commencé par être les préjugés de la nation. »

Autrement dit, la *diffusion des lumières* est un facteur crucial, mais tous les peuples ne sont pas éclairés. Et si un peuple qui suit certaines maximes lorsqu'il n'est pas éclairé le devient, cela a nécessairement des conséquences. Par conséquent, la compréhension des raisons des maximes peut affecter ces raisons et ces maximes elles-mêmes, parce qu'elles pourront alors apparaître comme déraisonnables. Oui ?

Ne pensez-vous pas qu'il ne suggère aucunement cela pour les Romains ? Il ne suggère aucunement qu'il y ait eu le moindre progrès des lumières dans le grand exemple d'effondrement des maximes et ensuite de toute une culture, de tout un ordre, de tout un système politique, que fut la chute de l'empire romain. En d'autres termes, cela vaut-il pour le monde antique ? Pour les modernes, oui, peut-être.

Bon, au début de notre enquête, nous ne savons pas s'il n'y a pas des peuples qui ne peuvent aucunement être éclairés. Est-ce cela que vous vouliez dire ?

Oui.

Alors vous n'avez pas besoin de prendre les Romains. Un cas plus clair serait celui d'une nation barbare, qui n'a pas la moindre chance d'être un jour éclairée selon Montesquieu.

Je pense aussi au nombre de cas que nous connaissons d'un peuple dont les lumières ont progressé et qui a changé ses maximes. En tout, combien en connaissons-nous ?

C'est difficile à dire. Aujourd'hui, les choses semblent différentes de ce qu'elles étaient au temps de Montesquieu.

Seulement au temps de Montesquieu alors : même si je pense à toute l'Europe de cette époque.

Certainement les Hollandais et les Anglais, et dans une certaine mesure les Français. Le point important est seulement que si nous considérons d'une manière générale l'éventualité de la diffusion des lumières, cela ne veut pas dire que tous les peuples puissent être éclairés, ni qu'ils le seront. Cela reste totalement ouvert. Mais pour Montesquieu la diffusion des lumières est une chose importante. Et son ouvrage participe à cette diffusion qui pourrait amener de grands changements. Nous en aurons beaucoup d'exemples plus tard. Nous les avons vus déjà le trimestre dernier.

Sur le châtement des crimes.

Par exemple, est-ce que la torture est un moyen avisé de connaître la culpabilité ou l'innocence ? Nous avons appris, nous en Europe moderne, que ce n'en est pas un. Et par conséquent, on a aboli la torture dans certains pays, et elle le sera aussi dans d'autres. Ce serait un exemple. Mais il pourrait y avoir des pays où l'institution de la torture serait liée à ce qu'il y a de plus sacré pour les peuples de ces pays, de sorte qu'en les éclairant vous détruiriez complètement le lien social. Est-il toujours sage d'éclairer un tel peuple ? On peut également prendre l'exemple du cannibalisme. Si cela fait partie du culte de ces peuples — Incas, Aztèques — que faire ? Il faut savoir ce que l'on fait. Voulez-vous l'abolition du cannibalisme et en même temps priver ce peuple de ce qui relie ses membres entre eux ? C'est une grave question.

Dans le doute, il pourrait être préférable de prendre le risque.

Il pourrait y avoir une autre manière, à savoir procéder politiquement, c'est-à-dire pas à pas. J'ai entendu un jour un homme suggérer que dans un tel cas, s'il se trouvait au sein d'une telle tribu, il prendrait part à ce banquet cannibale, pour se faire bien voir, pour si l'on peut dire, assurer sa crédibilité à leur yeux, et de cette manière les convaincre progressivement de l'inconvenance de ce qu'ils font. Mais nous anticipons. Lisons le paragraphe suivant.

« 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. »

En d'autres termes, Montesquieu suggère ici, il est vrai au conditionnel, qu'il pourrait prouver à chaque société que ses lois sont dignes d'être aimées, qu'elles sont bonnes. Il souhaite le faire, dit-il, mais il est clair que cela ne risque pas d'arriver. Il est clair qu'il sera contraint de critiquer certaines de ces lois. Lisons 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 hommes. »

Ici, il introduit un changement. Il doit penser, non seulement au peuple soumis à ces lois, obéissant à ces lois, mais également aux *législateurs*. Et les législateurs sont confrontés, au moins de temps en temps, à la question de savoir quelles lois établir. Une fois les lois établies, il faut qu'elles soient obéies, mais avant leur établissement, il y a délibération. Et il veut aider leurs délibérations. Il veut enseigner aux législateurs comment légiférer, le genre de lois à promulguer. Et par conséquent, son enseignement est indubitablement *normatif*. Le paragraphe suivant, c'est le dernier que nous lisons.

« Je me croirais le plus heureux des mortels, si je pouvais faire que les hommes pussent se guérir de leurs préjugés. J'appelle ici préjugés, non pas ce qui fait qu'on ignore de certaines choses, mais ce qui fait qu'on s'ignore soi-même. »

Il souhaite donc guérir les hommes de leurs préjugés, et ces préjugés concernent l'homme lui-même. Les erreurs qui touchent au mouvement des étoiles et à la digestion ne sont pas des préjugés importants. Les préjugés importants concernent l'homme en tant qu'homme. Or, ce qui est ici sous-entendu, c'est aussi que *les préjugés sont une très importante cause des lois*. Et si ces préjugés disparaissent, les lois en question s'effondrent, elles perdent leur respectabilité, leur dignité. Assurément, la diffusion des lumières peut changer le genre de causes des lois que sont les préjugés. Tandis que lorsque la cause d'une loi est la nature du climat, il n'y a rien à faire.

Concluons ce survol en disant que Montesquieu veut tout autant que Platon, qu'Aristote ou que Locke ou Hobbes être un maître des législateurs. Et c'est cela être un philosophe politique. Cependant, pourquoi donc pense-t-on souvent qu'il est aussi un sociologue au sens du 19^e et du 20^e siècle ? Pour le comprendre de la manière la plus simple, il nous faut nous rappeler les origines de la philosophie politique moderne. Personne n'a jamais pensé à caractériser Platon ou Aristote comme des sociologues, du moins comme des sociologues dignes de mention. Mais dans les temps modernes, c'est arrivé. Le passage clef est le chapitre 15 du *Prince* de Machiavel. Et j'invite ceux d'entre vous qui ne l'ont jamais lu à lire ces deux pages de toute urgence. Ce que Machiavel conseille dans ce chapitre vise à effectuer une rupture totale avec la tradition. Il faut s'appuyer selon lui non, comme on l'a fait jusqu'ici sur la manière dont les hommes *doivent* vivre, mais sur la manière dont les hommes vivent *effectivement*. Nous rencontrons ici la différence entre le devoir-être et l'être. Mais cela n'a pas chez Machiavel le sens que cela pourrait avoir aujourd'hui. Machiavel recherche un nouveau genre de science normative, une doctrine normative « réaliste », qui serait en accord avec ce qui est, au contraire de la doctrine traditionnelle, dont il ne considérerait pas les normes comme « réalistes ». La révolte, la révolution, opérée par Machiavel conduisit au 17^e siècle à une révolution à l'intérieur de la doctrine traditionnelle de la loi naturelle. Machiavel ne dit rien sur la loi naturelle. Mais cette tradition de la loi naturelle était néanmoins très puissante et elle survécut facilement à Machiavel. Le grand changement est venu lorsqu'un homme, ou certains hommes, ont pour ainsi dire réécrit la loi naturelle sur la base du principe énoncé par Machiavel dans le chapitre 15 du *Prince*. Hobbes fut le premier de ces hommes, et le plus important, mais Locke a eu également de l'importance à cet égard.

Comment donc des gens comme Hobbes et Locke conçurent-ils le rapport entre « l'être » et le « devoir-être » ? Ils ont tenté de découvrir le ressort le plus puissant en l'homme, la passion la plus puissante. Et cela était pour eux « l'être », ce qui est. Mais cette passion, si l'on y réfléchit, se révèle dépendre de certaines conditions, qui sont pour eux le « devoir être ». Et la passion la plus puissante est le désir de se conserver. Hobbes examine cette passion, et il voit que, dans la mesure où ce désir est notre désir le plus profond et le plus fort, si nous sommes raisonnables, il nous faut aussi désirer d'autres choses, dont les plus importantes sont l'institution du gouvernement civil qui assurera notre protection et l'obéissance à ce gouvernement. Mais on a ici un nouveau

genre de « devoir-être », fondé sur la rupture machiavélienne. Dans le cas de Hobbes et de Locke et de certains autres, cela a conduit à un phénomène nouveau, qu'il nous faut penser si nous voulons comprendre Montesquieu, à savoir que si l'on pense jusqu'au bout les conditions de la conservation de soi, on s'aperçoit non seulement qu'il faut une société civile, mais encore qu'il faut que cette société civile ait un caractère déterminé, une certaine structure, sans laquelle elle ne peut pas assurer sa fonction. En d'autres termes, cela conduit à ce que l'on appelait dans le langage de l'époque des « lois publiques naturelles », que l'on pourrait appeler aujourd'hui des « lois *constitutionnelles* naturelles ». La doctrine de la *souveraineté* qui constitue la partie centrale de la philosophie politique de Hobbes est un enseignement sur la loi publique naturelle. Il en est de même pour l'enseignement de Locke sur le *gouvernement civil*. Cette loi constitutionnelle naturelle est censée être *universelle*. On peut la négliger, mais on le paiera ; on le fait à ses propres risques. En elle-même, elle est universellement valide. Et cela distingue nettement Hobbes, Locke et les autres modernes, de Platon et d'Aristote, parce que ce que cherchaient ces derniers, c'était *le meilleur régime*, la meilleure constitution. La meilleure constitution est presque par définition une constitution qui n'est pas toujours possible, ou qui ne l'est que dans les circonstances les plus favorables. Cela nous donne la première clef pour comprendre ce qui est propre à Montesquieu.

Montesquieu, je le dis par anticipation, suit Hobbes et Locke jusqu'à un certain point, mais pas au-delà. La question plus générale est la suivante : Quelle est la norme pour Montesquieu ? La réponse est toute simple : sa norme est le droit naturel. Il n'est pas possible de parler tout de go d'un enseignement des lois de la nature, des lois naturelles, chez Montesquieu. Il vaut mieux employer l'expression de « droit naturel », qui est une traduction littérale de l'expression latine *jus naturale*, qui a une signification plus large et plus vague que « lois de nature ». Examinons maintenant quelques passages sur ce point. Lisez le chapitre 3 du Livre X.

« Du droit de conquête.

« Du droit de la guerre, dérive celui de conquête, qui en est la conséquence ; il en doit donc suivre l'esprit. »

A savoir l'esprit du droit de la guerre.

« 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. » (274)

Arrêtons-nous ici. Ce n'est pas un passage facile. Le seul point sur lequel je veux insister maintenant, c'est la distinction entre la loi de nature et la loi de la lumière naturelle. La lumière naturelle est la raison. La loi de nature *n'est pas* la loi de la raison, ce qu'elle était plus ou moins selon l'opinion traditionnelle, et aussi selon Hobbes et Locke. Cela prouve donc un changement très profond.

Passons maintenant à la fin du premier chapitre du Livre I. Lisons le dernier paragraphe en entier.

« 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. » (125)

Parmi les lois dont il parle ici, les lois de la morale sont enseignées par les philosophes. Ce ne sont pas, c'est le moins qu'on puisse dire, purement et simplement les mêmes que les lois naturelles comme le montre le titre du chapitre suivant. Dans ce chapitre premier il ne traite pas encore des lois naturelles à strictement parler. Bon, restons-en à ce point principal que les lois de la nature ne sont pas les lois de la raison. Les lois de la nature ne sont pas humaines à strictement parler, elles sont communes à tous les animaux. C'est de cette manière qu'il les comprend. L'accent passe donc entièrement sur la loi *de la raison*, qui n'est pas la loi de nature. Par exemple, la loi pénale sensée qui stipule qu'il doit y avoir une proportion convenable entre le crime et le châtement est une loi de la raison. Nous pouvons prendre un autre passage, chapitre 12 du Livre XV. Ne lisons que la fin du troisième paragraphe.

« Les lois de la pudicité sont du droit naturel, et doivent être senties par toutes les nations du monde. » (398)

« *senties* par toutes les nations du monde ». Il y a là une grande difficulté : selon le deuxième chapitre du Livre I, ces droits fondamentaux et leur contenu sont nécessairement *sentis*. Prenez donc le cas de la conservation de soi, un droit fondamental. Tous les hommes ont le droit à se conserver, ou inversement, ils ont peur de la mort ; ils n'ont pas besoin qu'on leur dise de craindre la mort. On ne peut pas dire : « les hommes *doivent* craindre la mort ». Ils le font par nature. Et par conséquent, dans ce cas, si l'on a un droit naturel qui *doit* être senti, c'est un signe que ce droit *n'est pas purement et simplement naturel*. Ce n'est là qu'une autre illustration de ce que je veux dire.

Le point de départ de Montesquieu est donc le droit à la conservation de soi ; c'est le même point de départ que Hobbes et Locke. Ce droit à la conservation de soi conduit nécessairement au droit à la nourriture, sur lequel Hobbes ne s'est guère appesanti, mais sur lequel Locke a considérablement insisté. Et si vous avez besoin de nourriture, vous avez également besoin d'un apport de nourriture, non seulement aujourd'hui, mais encore demain. Et dans la mesure où l'apport de nourriture, le genre de nourriture, et la quantité, diffèrent d'un pays à l'autre, cela conduit alors à des différences entre les sociétés humaines qui sont *en un sens* des différences naturelles parce qu'elles viennent de la nature. Et cela a de très grandes conséquences.

Passons au Livre XIV, la fin du chapitre 10.

« 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. » (382)

« ces différentes manières de vivre ont formé les diverses sortes de lois ». C'est là un passage crucial qui est une prémonition de Marx. Bien sûr, il ne parle pas ici des modes de production, mais c'est dans une certaine mesure sous-entendu. Donc, la nature elle-même est cause de ces différences, de la manière suivante. Par exemple, comme il le dit plus loin, la pertinence de la monogamie ou de la polygamie dépend entièrement du mode de production. Dans certaines conditions, la polygamie est préférable, dans d'autres, c'est la monogamie. Et l'ensemble de cette approche aboutit au rejet d'une loi publique universellement valide. Il ne peut pas y en avoir, étant donné la diversité énorme des modes de vie que produit la nature. Sur ce point, Montesquieu s'écarte clairement de Hobbes et de Locke et il revient en un sens à Platon et à Aristote. Le même régime politique n'est pas possible, ou bon, dans *toutes* les conditions. Et il est également sous-entendu qu'aucune loi naturelle n'est à proprement parler universellement valide. Par exemple, selon la tradition, la monogamie est une institution de la loi de nature. Et ici, Montesquieu dit : dans certaines conditions, la nature institue la polygamie. Il n'y a rien de semblable à un *code de la nature* — c'était là le titre d'un ouvrage d'un écrivain français¹ postérieur à Montesquieu. Il n'est pas possible de faire une liste détaillée des lois qui sont naturelles et universellement valides.

Le passage que nous venons de lire de la fin du chapitre 10 du Livre XIV dit que les habitudes, les manières, les lois sont des produits de la nature. En d'autres termes, ils sont aussi naturels que le climat. Et cela revient à dire que la distinction entre la nature et la convention perd de sa force. La convention n'est plus une pure convention si c'est la nature qui impose tel mode de vie. C'est la raison pour laquelle on peut placer dans une certaine mesure Montesquieu du côté du développement de la conscience historique, qui apparaît un peu plus tard. Or, bien que les manières et les lois soient les produits de la nature, et par conséquent qu'elles ne puissent changer — si la nature change le climat, les lois et les manières changeront, et l'homme n'y peut rien —, en dépit du fait que les manières et les lois dépendent de la nature, le caractère normatif de l'enseignement politique persiste. Il en est de même chez Marx : il y a une nécessité, d'un genre différent, et cependant, il y a également une *norme*. Peut-être est-elle plus implicite chez Marx que chez Montesquieu, mais le problème fondamental est le même. Comment cela se fait-il, si les lois sont l'œuvre de la nature ? La raison est la suivante : l'homme peut perturber la nature, ce que les autres animaux ne peuvent pas faire. Montesquieu dit plus d'une fois que les hommes ne devraient pas le faire, parce que ce qui est naturel est meilleur — c'est en quelque sorte sous-entendu — que ce que font les hommes. Les causes physiques en particulier ne sont pas purement et simplement décisives. Montesquieu consacre tout un chapitre, le chapitre 18 du Livre XVIII, au pouvoir de la superstition. Des gens agissent à l'encontre de ce que requiert la situation, par exemple le climat, à cause de certaines fausses opinions.

¹ Morelly, *Code de la nature, ou le véritable esprit de ses lois, de tout temps négligé ou méconnu*, 1755.

Il est clair que le droit naturel tel que l'entendaient Hobbes et Locke ne suffit pas en tant que norme du point de vue de Montesquieu. Le droit naturel a une certaine importance et nous en trouverons des traces, spécialement dans le Livre XXVI par exemple, mais il n'est pas décisif parce qu'il n'est pas *suffisant*.

Montesquieu accepte la conception de Hobbes, selon laquelle le droit naturel appartient à l'état de nature, qui est un état pré-social, ou au moins pré-politique, antérieur à la société civile. Et il distingue trois genres de sociétés civiles : les républiques, les monarchies et les despotismes. Chacune a son principe propre, dit-il : le principe des républiques est la vertu, le principe des monarchies est l'honneur, le principe des despotismes est la peur. Maintenant, si nous examinons seulement cela sans essayer de couper les cheveux en quatre, si nous ne nous attachons qu'à la signification de ces termes — vertu, honneur et peur —, nous avons l'impression que les républiques, qui ont pour principe la vertu, sont meilleures, parce que la vertu est supérieure à l'honneur, qui est lui-même supérieur à la peur. Il y a beaucoup de choses dans Montesquieu qui vont dans ce sens. Nous dirons donc qu'il y a aussi dans Montesquieu une norme différente du droit naturel. Et cette norme est la vertu. Et ce n'est pas surprenant pour quiconque a un peu lu les classiques de la philosophie politique, parce que le principe de Platon et d'Aristote était que le bon régime est l'ordre tourné vers la vertu. Et l'on pourrait donc dire que sur ce point crucial, si proche que Montesquieu soit de Hobbes et de Locke, il revient à Platon et à Aristote. Il y a un passage très clair du Livre III, dans le chapitre 3, où il parle de la différence fondamentale entre les Anciens et les Modernes, le sixième paragraphe de ce chapitre.

« 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)

Vous avez donc ici les penseurs politiques antiques qui ont parlé de vertu, qui n'ont parlé que de vertu ; et les modernes qui, eux, ne parlent que de commerce, de finance et de luxe. Cela semble clairement indiquer que Montesquieu revient ici aux classiques. Mais il y a d'importantes différences. En premier lieu, lorsque Aristote parle des différents régimes, il pense aux *finalités* qu'ils poursuivent consciemment, tandis que Montesquieu, lorsqu'il parle de ces genres de gouvernements, ne se soucie pas des fins, mais seulement des *principes* par quoi il entend les ressorts qui les font agir, on pourrait dire les causes efficientes. De plus, sous la plume de Montesquieu, le mot de « vertu » est ambigu. Il dit qu'il entend par là *seulement* la vertu politique et non la vertu morale. Mais comme nous l'avons vu dans notre étude du dernier trimestre, il parle constamment aussi de la vertu morale. Cela engendre une grande difficulté. Et la vertu politique, une expression forgée par Platon, employée assurément par Platon et par Aristote, est pour eux une vertu *inférieure* à la vertu morale. Et par conséquent, il y aurait une grande différence sur ce point entre Platon et Aristote d'un côté, et Montesquieu de l'autre. Et le dernier point, décisif, c'est que la vertu telle que l'entend Montesquieu est une *passion*, tandis que pour Platon et Aristote, la vertu n'est certainement pas une passion, mais une certaine *attitude envers les passions*. La vertu telle que la comprend Montesquieu est un dévouement total au bien commun. Cela a une certaine parenté avec ce qu'Aristote appelle

la *justice générale*, la justice qui comprend toutes les autres vertus. Montesquieu l'appelle une *passion générale*, à cause de sa relation au bien commun. En tant que dévouement complet au bien commun, la vertu exige la négation de soi. Or si la vertu consiste à se nier soi-même, il faut d'une certaine manière la couper de la conservation de soi, et par conséquent elle ne saurait en être déduite. Il y a un cas parallèle pour l'honneur où Montesquieu dit que le principe de l'honneur exige de nous que nous ne nous récriions en rien contre ce qui nous arrive. Il y a quelque chose du même genre dans la vertu républicaine. Souvenez-vous seulement de la fin de la Déclaration d'Indépendance, où le même mot est employé dans des sens très différents, la connaissez-vous par cœur ?

« *Nous engageons ici nos vies, nos fortunes et notre honneur sacré* ».

Oui, *pledging*, « engager », a à cet endroit deux sens différents : nous sommes prêts à abandonner nos vies et nos fortunes, mais nous ne sommes pas prêts à abandonner notre honneur. La Déclaration d'Indépendance part aussi du droit à la conservation de soi, du droit à la vie, à la liberté et à la poursuite du bonheur, mais ce droit fondamental ne peut être maintenu convenablement *si je ne suis pas disposé à le sacrifier*. Et Montesquieu en avait bien entendu conscience. Dans le cas de Montesquieu cependant, la conséquence en est la suivante. Dans la mesure où il y a cette difficulté liée au conflit entre la vertu et la conservation de soi, Montesquieu est poussé à une critique de la vertu elle-même. La vertu peut-elle être la norme ? Et il répond négativement. Cela implique une critique de la philosophie classique et une critique du christianisme. Nous avons remarqué que la norme sur laquelle s'appuie Montesquieu, la perspective dans laquelle il envisage les choses, change à mesure qu'il avance. Ainsi, tandis que le principe de la vertu prévaut clairement jusqu'au Livre VIII, il n'en est plus de même après et dans les Livres XI-XX, un nouveau principe apparaît. Il nous faut maintenant voir quel est ce principe.

Dans les premiers Livres, disons jusqu'au Livre VIII, la position est en gros la suivante. La vertu est la norme, et la vertu est le fondement des républiques. Mais les républiques appartiennent à l'antiquité, à l'antiquité classique, elles ne sont plus possibles aujourd'hui. Ce qui est aujourd'hui possible ne peut être qu'une aspiration languissante, une admiration des républiques antiques, semblables à l'admiration des statues, et de la vertu qui les anime. Mais à partir du Livre XI, nous apprenons de plus en plus qu'il y a des républiques *modernes*. Et par conséquent, si la république est désirable, comme le pense assurément Montesquieu, peut-être pouvons-nous avoir une république sans le poids terrible de la vertu au sens strict et plein du mot. Les républiques modernes sont des républiques dont le principe *n'est pas la vertu*. Et par conséquent, nous découvrons peu à peu qu'il y a une norme plus féconde que le droit naturel, et qui n'est pas la vertu. Quel est donc ce nouveau principe, le principe caractéristique des républiques modernes ? En premier lieu, où sont ces républiques modernes.

La Suisse, la Hollande ?

La Grande Bretagne.

Oui, en d'autres termes, ne pensez pas à Gênes ou à Venise. Ces cas ne sont pas intéressants. L'Angleterre, pour lui, l'Angleterre est une république. La Hollande aussi, mais surtout l'Angleterre. Et par conséquent, Montesquieu consacre peut-être le chapitre le plus célèbre de son ouvrage le chapitre 6 du Livre XI à une description ou à une analyse de la constitution anglaise, qui a joué un très grand rôle, en particulier aux Etats-Unis, par l'intermédiaire du *Fédéraliste*. Quel est l'objectif de la constitution anglaise par opposition disons, aux objectifs de Sparte ou de Rome ou de n'importe quel autre Etat ?

La liberté.

La liberté, oui, mais on ne comprend pas la liberté si l'on ne voit pas qu'il s'agit d'une alternative à la vertu. Il ne veut pas dire que la liberté est incompatible avec la vertu. Comme le dirait Montesquieu, « à Dieu ne plaise ! » Mais la liberté n'est certainement pas identique à la vertu. Qu'est-ce précisément que la liberté, si l'on ne se contente pas de l'impression générale que nous en avons ? Passons au Livre XI, au chapitre 3.

« 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 point vouloir. » (292)

Il y a là une grande difficulté : qu'est-ce donc que l'on doit vouloir ? La compréhension la plus simple serait, que notre volonté doit s'accorder avec la loi morale. Et alors, cette définition est tout à fait défendable et très bonne. En d'autres termes, il ne peut y avoir de liberté politique que si l'ensemble de l'Etat se soucie de la vertu morale, de sorte que rien d'immoral ne saurait y être ordonné et qu'il ne soit jamais interdit à personne d'y faire quelque chose de moral. Mais Montesquieu veut-il dire cela ? Telle est bien la question. Lisons 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 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. »

C'est là une autre opinion. La liberté, dit-il, est « le droit de faire tout ce que les lois permettent ». Quelle vision de la liberté est-ce là ? C'est l'opinion de Hobbes. Ce n'est pas l'opinion morale sur la liberté. Or, les lois sont évidemment les lois positives. Et elles peuvent permettre toutes sortes d'atrocités, voire les commander. Et par conséquent, si nous lisons à nouveau la définition donnée dans le premier paragraphe de ce chapitre — « 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 » —, nous voyons qu'elle pourrait tout aussi bien vouloir dire que la liberté ne peut consister qu'à être capable de faire ce que les *lois* nous commandent de faire et à ne pas être contraint de faire tout ce que les lois nous interdisent de faire. En d'autres termes, la liberté signifie le *règne des lois*, sans aucun critère de distinction entre les lois bonnes et les lois mauvaises. Ainsi dans un gouvernement despotique, dans lequel il n'y a pour ainsi dire pas de lois ou seule-

ment des lois toujours soumises à la volonté arbitraire d'un despote, il n'y a pas de liberté ; mais quand on sait à quoi s'en tenir, lorsque ce que l'on peut faire et ce que l'on ne peut pas faire sont clairement définis, on est néanmoins libre, mais avec cet élément de précarité que les lois peuvent commander de commettre de mauvaises actions ou interdire d'en faire de bonnes.

Cette difficulté est écartée, je pense, dans le chapitre 6, le célèbre chapitre sur la constitution anglaise. Je ne puis entrer dans les détails de ce chapitre extraordinaire, avec ses traits spécifiques, ainsi le fait que le mot « Angleterre » n'apparaît que dans le titre, et d'autres encore, aussi étranges. Montesquieu ne prend pas pour thème purement et simplement la constitution anglaise ; il l'idéalise pour arriver à ses fins. Mais il pense aussi qu'elle contient l'essentiel. Lisons maintenant le troisième paragraphe de ce chapitre.

« La liberté politique dans un citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté ; et pour qu'on aie cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen². » (294)

Cela poserait des questions intéressantes aujourd'hui, étant donné le problème de l'insécurité dans certains quartiers : cette liberté politique existe-t-elle dans nos cités ? Mais nous n'avons pas à entrer dans ces considérations. Le point clef est donc la sécurité, la certitude que personne ne viendra frapper à votre porte au milieu de la nuit pour vous emmener Dieu sait où. Il y a un rapport entre la sécurité et la conservation de soi. La sécurité de la vie est exactement le but de l'Etat selon Hobbes. Il ne faut pas comprendre la conservation de soi seulement au sens strict, mais également comme une conservation de soi *dans le confort*, comme la sécurité de la vie avec la possibilité de l'améliorer grâce aux arts de la paix et de l'industrie ; tout cela fait partie de la conservation de soi dans le confort. Ainsi la racine de la liberté telle que la comprend Montesquieu est la doctrine hobbenne de la conservation de soi, et non la doctrine traditionnelle de la liberté. Montesquieu montre dans les Livres XI et XII que ce qui est nécessaire pour avoir la liberté, c'est la séparation des trois pouvoirs et une loi pénale raisonnable. Oui.

Avez-vous distingué la liberté en tant que norme, du droit naturel ?

Oui, mais j'ai essayé de montrer qu'il y a une relation entre les deux. Vous voulez la conservation de soi, la conservation de soi dans le confort ; vous ne pourrez pas l'avoir dans la solitude, où le premier venu peut vous prendre tout ce que vous avez, y compris la vie. Vous avez donc besoin d'un protecteur, l'Etat. Mais cet Etat peut être aussi votre pire ennemi s'il s'agit d'un Etat despotique, et faire en sorte que vous soyez plus mal qu'au milieu d'un désert. Par conséquent, il vous faut un Etat fondé sur le principe de la protection de la sécurité de la personne et des biens ; son objectif doit être d'assurer la sécurité de la conservation des personnes et de leur conservation dans le confort. Et telle est avant tout la constitution britannique.

² « Quand un homme aurait en Angleterre autant d'ennemis qu'il a de cheveux sur la tête, il ne lui en arriverait rien ; c'est beaucoup, car la santé de l'âme est aussi nécessaire que celle du corps » dit Montesquieu dans ses *Notes sur l'Angleterre*.

Jusqu'à un certain point, on peut légitimement se demander quelle est la position de Montesquieu : est-il du côté de la vertu telle qu'elle existait selon lui dans l'antiquité classique, ou du côté de la liberté, telle qu'elle existe en Angleterre ? On peut formuler dans le langage d'aujourd'hui ce que Montesquieu veut dire par cette distinction : les cités antiques avec leur souci de la vertu étaient « totalitaires », comme on dit aujourd'hui. Bien sûr, pas totalitaires au sens de la Russie ou de la Chine actuelles, mais au sens où l'Etat intervenait beaucoup dans la vie privée par souci de la vertu. Et l'Etat moderne est, comme on dit, permissif, beaucoup plus permissif. Tel est le schéma très général. Tout le monde peut dire que ce que je dis s'oppose à l'Oraison Funèbre de Périclès, dans laquelle ce dernier présente Athènes comme singulièrement permissive. Je le sais. Mais l'enseignement de la philosophie politique de l'antiquité classique n'est pas l'enseignement de l'Oraison Funèbre. Et en outre, cela suscite également la question, plus subtile, de savoir ce que Thucydide, qui après tout est celui qui a écrit l'Oraison Funèbre, pensait de ce qu'il y a écrit. C'est une question à laquelle je ne puis que faire allusion. Mais une étude soigneuse de *L'Esprit des Lois* montre que selon Montesquieu l'Angleterre, cette république moderne, est supérieure aux démocraties antiques, aux républiques antiques dont le principe était la vertu.

Passons au Livre XIX, chapitre 27. C'est le dernier chapitre du Livre XIX. Ce chapitre est un complément au chapitre 6 du Livre XI. Il traite également de l'Angleterre. Lisez.

« C'est le grand avantage qu'aurait... »

Notez qu'il parle toujours au conditionnel, laissant ainsi ouverte la question de savoir si la constitution anglaise est bien le modèle qu'il veut établir. Continuez.

« C'est le grand avantage qu'aurait ce gouvernement sur les démocraties anciennes, dans lesquelles le peuple avait une puissance immédiate ; car, lorsque des orateurs l'agitaient, ces agitations avaient toujours leur effet. » (479)

Oui, cela suffit. En d'autres termes, la démocratie moderne ou la république représentative est nettement supérieure à la démocratie directe de l'antiquité. Cela conduit à une question plus profonde qui était déjà sous-entendue dans ce que j'ai dit auparavant : Quel est le caractère de la morale qui va de pair avec la liberté moderne ? Cette question reçoit une réponse très claire dans le Livre XX, au premier chapitre. Lisons ce premier chapitre. Le Livre est consacré au commerce. Et le Livre sur le commerce est le seul à être introduit par un poème composé par Montesquieu lui-même. Mais c'est un poème en prose : le commerce n'est guère poétique, mais il exerce un attrait profond qui justifie que l'on écrive un poème en prose sur lui. Lisons maintenant le premier chapitre.

« 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.

« 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 entre elles, et il en a résulté de grands biens. » (II, 9)

Que veut-il dire par là ? Le commerce : les gens voyagent davantage, ils voient d'autres nations, et cela les amène à comparer. Pourquoi cette comparaison a-t-elle l'effet salu-taire dont il parle ? Ce sont des choses que nous avons apprises enfants, mais il faut que nous les rendions explicites. Oui.

Le commerce délivre du préjugé.

Oui. L'absolutisation de ce qui vient de nos ancêtres nous rend intolérants, le commerce nous rend tolérants. La *tolérance* vient du commerce. Continuez.

« On peut dire que les lois du commerce perfectionnent les mœurs ; par la même raison que ces mêmes lois perdent les mœurs. »

« que ces mêmes lois perdent les mœurs », par suite, le commerce n'est pas un bien sans mélange. On ne peut avoir le beurre et l'argent du beurre. Il faut en payer le prix. Et quel est le prix de ce que donne le commerce ?

« 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. »

Les « mœurs barbares », oui, c'est un point clef. Autrement dit, si l'on voulait la vertu au sens strict, c'est-à-dire des mœurs pures, alors il faudrait souhaiter revenir aux répu-bliques antiques, et, si ce n'est aux républiques antiques réelles, à la république idéale de Platon. En fait, il nous faut nous contenter d'un genre inférieur de vertu, la *douceur*, cou-pée pour ainsi dire, des exigences sévères qu'implique la pureté des mœurs. Dans un autre passage du Livre XV, à la fin du chapitre 3, Montesquieu dit que la raison conduit à des mœurs douces. Cela sous-entend que la raison ne mène pas à la vertu au sens de mœurs pures. Oui ?

Du point de vue de la conservation de soi, pourquoi préférer la liberté par rapport à la vertu ? Parce que les Anglais peuvent encore devoir sacrifier leurs vies pour défendre leur république.

Oui, mais comment le font-ils. Y a-t-il une conscription générale ? Non. Qui se bat ? La noblesse et la racaille. En d'autres termes, il y a une armée de mercenaires, et bien sûr une flotte. Mais dans la marine, c'est encore la même chose, il n'y a pas de conscription générale. Ce problème surgit toujours lorsqu'on raisonne à partir de Hobbes : la ques-tion du sacrifice pour l'ensemble de la communauté par rapport à la conservation de soi : si la vie est le plus grand bien, il est toujours juste de ne pas vouloir la risquer. Mais néanmoins, il peut exister de grandes républiques commerçantes, comme Carthage, la Carthage antique. Les citoyens eux-mêmes ne se battaient pas ; seuls certains citoyens éminent le faisaient, comme Hannibal et son père et quelques autres familles ; les grands

marchands ne se battaient pas, ils avaient assez d'argent pour appointer des soldats venant de Grèce ou d'ailleurs. Oui ?

Si nous voyons ici que les mœurs deviennent plus douces, cela signifie-t-il que la loi morale que vous avez évoquée lors de l'examen du Livre XI devient plus faible, de sorte que dans un Etat commercial les hommes font bien moins ce qu'ils doivent faire que dans n'importe quel autre Etat ? Je veux dire que lorsque vous avez dit, à propos du Livre XI que la liberté était le pouvoir de faire ce que l'on doit vouloir et de ne pas être contraint de faire ce que l'on ne doit pas faire, je pensais que vous faisiez référence aux lois morales.

Oui, c'est l'impression que l'on a lorsqu'on lit ce chapitre pour la première fois. Et l'on peut parfaitement le comprendre comme cela, bien sûr. De cette manière, on dispose d'un critère pour distinguer entre un bon ordre politique et un mauvais. On le voit tout de suite. Si dans un Etat, la loi ne vous obligeait jamais à faire quelque chose de malhonnête, et d'un autre côté si elle vous empêchait de faire bien des choses malhonnêtes, cette loi serait une bonne loi. Mais c'est précisément ce que Montesquieu rejettera implicitement plus loin dans le même chapitre : la liberté consiste à faire ce que les lois permettent, c'est-à-dire ce que les lois positives permettent, sans faire aucune distinction entre les lois positives bonnes et celles qui ne le sont pas. Burke a formulé très clairement ce que j'essaie de dire dans une lettre à Rivarol du 1^{er} juin 1791. Je la cite dans *Droit naturel et histoire*, à la page 188. Voici ce qu'il dit : « Si l'on réduit la vertu à la vertu sociale, au simple caractère pacifique, comme le fait Hobbes, ou à la bienveillance ou à la gentillesse, ou aux vertus libérales, les vertus sévères liées au contrôle de soi perdront de leur importance. » Telle est la pensée de Burke. Il dit lui-même, parlant de la nouvelle morale qui vient sur le devant de la scène avec la Révolution Française : « Les philosophes parisiens pulvérisent ou rendent odieuses ou méprisables les vertus qui limitent les appétits. Pour les remplacer toutes, ils invoquent une vertu qu'ils appellent humanité ou bienveillance. » Tel est le changement que cherche à effectuer Montesquieu. L'*humanité* ou la bienveillance sans sévérité envers soi, et peut-être envers les autres, tel est le point clef. La gentillesse, la permissivité, remplacent la fermeté qui caractérisait auparavant la vertu, un changement considérable que nous observons jusqu'à aujourd'hui. Je pense que l'on pourrait donner bon nombre d'exemples. Le plus frappant est bien sûr la morale sexuelle, mais ce n'est pas le seul.

M. Bruell : Je ne vois toujours pas clairement que la préférence pour les vertus d'humanité puisse être déduite simplement de la conservation de soi, parce que, si ceux qui se battent pour la patrie sont différents, il y aura encore le même nombre de gens qui se battent. Montesquieu en tant que législateur devrait se soucier de tous.

Des soldats ? certainement, c'est indubitablement vrai, et l'on ne peut pas avoir toujours des mercenaires à sa disposition, c'est clair. Et il faut envisager l'éventualité que l'ensemble de la population masculine doive prendre les armes. C'est tout à fait vrai. Par conséquent, ce ne serait pas le lieu où trouver la différence entre l'opinion de Montesquieu et l'opinion ancienne. Mais prenez le cas très frappant de la morale sexuelle. Le point clef, que, je crois, vous sous-estimez, est le suivant : dans la conception hob-

bienne, la vertu est évidemment requise : pour se conserver, il faut la paix. Et l'on ne peut avoir la paix si l'on ne développe pas en soi des habitudes pacifiques. Pour Hobbes, la vertu n'est rien d'autre que l'habitude d'avoir une attitude pacifique. Par exemple, il dit quelque part que la tempérance n'est pas à strictement parler une vertu : il y a bon nombre de gens qui, lorsqu'ils sont ivres, sont encore plus gentils que lorsqu'ils ne le sont pas, sans parler d'autres choses du même genre. De même la vertu qui va avec le respect de ce qui est ancien ne joue plus aucun rôle dans cette conception, et c'est aussi l'une des vertus les plus austères. Oui ?

M. Bruell : Ma question ne porte pas tant sur la différence que sur la relation entre cette différence et le droit naturel.

Je puis seulement dire que, si Hobbes n'était pas un imbécile, le raisonnement qui va du désir de la conservation de soi, ou de la crainte de la mort violente, à la vertu identifiée à l'attitude pacifique, est une stricte déduction : seule est vertueuse l'habitude d'une attitude pacifique avec ce qu'elle inclut. Et l'attitude pacifique inclut bien sûr, comme Hobbes le fait clairement entendre, le fait d'être aimable. Si non seulement, on est désagréable, mais encore que dur — est-ce le mot qui convient ? — et que l'on blesse les autres, vous poussez à l'état de guerre pour ce qui dépend de vous. Pour être populaires, soyez aimable, pour employer une expression d'aujourd'hui : la vertu consiste à être bien adapté. Et les autres choses, les autres vertus qui ne peuvent se ramener à cela, s'il y en a, n'ont certainement plus la même dignité.

M. Bruell : Et il y a la même relation avec la liberté ?

Oui. L'Etat n'a aucun droit d'intervenir dans nos préférences ou nos aversions, à moins que ce ne soit nécessaire pour la paix, l'ordre public. Locke le dit explicitement ; il dit que l'Etat n'a rien à faire avec la vertu et le vice. Ce n'est pas son affaire. Et Hobbes sous-entend la même chose. Or cette distinction entre la liberté et la vertu a une implication importante qu'il me faut évoquer maintenant. La vertu et le vice au sens strict ne sont pas ce qu'il y a de plus élevé ; la liberté est ce qu'il y a de plus élevé. Et dans la mesure où la vertu et le vice n'ont pas cette dignité, il se peut qu'il y ait des vices qui soient bons. Pour employer la formule de Mandeville — Montesquieu le cite —, « vices privés, bien public ». Prenez un exemple, le luxe, que les anciens considéraient comme un vice ; s'il développe le commerce et donne du pain aux affamés, alors ce vice privé peut être un bien public. On pourrait même dire, et Mandeville y fait allusion et fait plus qu'y faire allusion, que la prostitution, qui est un vice au sens strict aujourd'hui, peut dans certaines conditions promouvoir considérablement le commerce, de sorte qu'il ne serait pas bon que la loi l'interdise. Cela nous apprend beaucoup sur le drame intérieur qui se joue dans cet ouvrage, sur le mouvement qui va de la vertu à la liberté. Et je pense qu'il est très important de comprendre ce mouvement pour comprendre notre société. Par conséquent, Montesquieu a rompu comme Hobbes et Locke avec la philosophie classique, mais de manière un peu différente. A certains égards, il revient en apparence aux classiques : il n'y a pas chez lui de loi publique naturelle ; il tient compte de la diversité infinie des circonstances qui requièrent des dispositions politiques très différentes dans des

Etats différents, des situations ou des sociétés différentes. Mais d'un autre côté, il va, si l'on peut dire, un peu plus loin dans la direction moderne que Hobbes et Locke eux-mêmes.

Montesquieu ne rompt pas seulement avec la philosophie politique classique, cela doit être clair, mais également avec le *christianisme*. Et c'est en un sens plus important, à cause de la grande puissance sociale, à cause de la grande puissance politique qu'avait le christianisme au 18^e siècle. Cela affecte la manière d'écrire de Montesquieu, la prudence dont il fit grand usage. Je pense que je finirai la prochaine fois cette introduction générale et que nous examinerons ensuite le Livre XXI.

Deuxième leçon, le 30 mars 1966

Je termine d'abord mon introduction au séminaire de ce trimestre. Et nous passerons ensuite au Livre XXI.

La difficulté spécifique à laquelle nous sommes confrontés lorsque nous étudions Montesquieu concerne le rapport entre l'élément normatif de sa doctrine et l'élément simplement descriptif et analytique. Ce dernier a donné naissance à l'opinion selon laquelle Montesquieu était déjà un *sociologue* au sens que le 19^e siècle a donné à ce mot. J'ai essayé d'expliquer la relation entre ces deux éléments de la manière suivante : la doctrine de Montesquieu est bien normative, mais d'une manière nouvelle. Et ce nouveau genre de normativité se trouve esquissé pour la première fois dans le *Prince* de Machiavel, où ce dernier oppose une doctrine qui s'appuie sur la manière dont les hommes vivent *effectivement* à la doctrine traditionnelle, qui s'appuie sur la manière dont les hommes *doivent* vivre. C'est donc là une étude *réaliste* de l'homme, quoi que cela puisse signifier, par opposition aux « rêves » et aux « fantaisies » des penseurs antérieurs, et cette étude réaliste vise à conduire à une nouveau genre de doctrine normative, plus pratique, plus « réaliste ». Or ce que Machiavel avait commencé, fut en un sens achevé par Hobbes. L'enseignement de Hobbes est manifestement normatif, mais le fondement de cette norme est seulement la passion la plus puissante en l'homme, ce qui détermine toujours en réalité les actions humaines. Et c'est en ce sens que son enseignement est réaliste. Pour être un peu plus complet, Hobbes situe son enseignement dans le cadre de la doctrine de la loi naturelle. Selon la doctrine traditionnelle de la loi naturelle, que l'on trouve sous sa forme la plus claire chez Thomas d'Aquin, il y a trois inclinations naturelles fondamentales en l'homme : 1/ l'inclination à la conservation, c'est l'inclination la plus basse ; 2/ l'inclination à la société, qui inclut l'inclination à propager l'espèce ; et 3/ l'inclination à la connaissance, qui est la plus élevée. Et c'est cette dernière qui est la plus importante. Or, Hobbes détruit, pour ainsi dire, les deux inclinations les plus hautes en disant qu'elles n'ont aucun effet pour la doctrine politique, au moins quand il s'agit de la base de la doctrine politique, parce que ces deux inclinations n'ont pas suffisamment d'effet sur tous les hommes : seule une minorité d'hommes se préoccupera de la connaissance ; et tous les hommes ne veulent guère se consacrer à la société et aux devoirs qui en découlent ; tandis que tout le monde se soucie de préserver sa vie. Or, chez Hobbes, tout comme chez Machiavel, ce point de départ dans « ce qui est », dans ce que l'on peut observer universellement, vise à conduire à une doctrine normative. Et qu'en est-il de Montesquieu ?

En premier lieu, nous pouvons dire que son point de départ est le même que celui de Hobbes : la considération décisive est la conservation de soi. Mais ensuite, une autre norme vient au premier plan, dont la relation à la conservation de soi est obscure, et cette norme est ce qu'il appelle la « vertu ». Il dit que la vertu, la vertu dont il parle, est la vertu *politique*. Mais comme nous l'avons vu ce dernier trimestre, il n'en est aucunement ainsi en fait. Il comprend très souvent par « vertu » la vertu *morale*. En tout cas, la difficulté consiste en ce que la vertu au sens strict, telle que l'entend Montesquieu, est négation de soi, abnégation en faveur de la communauté. Et l'on ne voit pas bien le rapport entre la vertu comprise comme abnégation et la conservation de soi ; Montes-

quieu n'éclaircit pas ce rapport. Cependant, toute critique de Montesquieu sur ce point est invalidée par le fait que la vertu ne reste pas la norme pour Montesquieu. Dans le développement de l'argumentation disons du Livre II au Livre XI, un infléchissement a lieu : la *liberté* remplace peu à peu la *vertu* et devient la norme. De sorte que la norme ultime de Montesquieu est la liberté au sens de la *liberté politique*. Quel rapport y a-t-il entre la liberté politique et la conservation de soi ?

Revenons un instant à Hobbes, à Hobbes, célèbre pour ses désirs ou son intention de s'opposer à la liberté. Cette renommée est en gros exacte, mais elle ne rend pas justice à sa doctrine. Le point de départ de Hobbes est la tendance de l'individu à se conserver. Et cela signifie que tous les hommes sont égaux sur le point décisif, à savoir en ce qui concerne la conservation de soi. L'individu le plus stupide et le plus borné et l'individu le plus élevé et le plus sophistiqué ont ceci en commun — ils ne diffèrent en rien à cet égard — que si vous pointez un pistolet sur eux, ils se mettront l'un et l'autre instinctivement à l'abri. Tous les hommes ont le même droit à se conserver. Et ce droit serait sans valeur s'ils n'avaient pas le droit aux *moyens* de leur conservation, à cette pomme par exemple, ou à ce gland, qui leur permettent de se conserver. C'est parfaitement simple et nécessaire. Mais une difficulté surgit : un être humain relativement stupide se trompera souvent sur les moyens de se conserver. Qui doit juger des moyens par lesquels l'individu pourra se conserver ? La réponse ancienne, disons celle d'Aristote, aurait été que ce doit être celui qui a la sagesse pratique, qui dirait à cet homme stupide : non ceci n'est pas bon, et qui pourrait même l'empêcher par la force de manger un fruit vénéneux ou de faire quelque chose du même genre. Or Hobbes dit qu'il n'en est pas ainsi. Et on peut formuler son raisonnement de la manière suivante. On peut supposer que cet homme stupide s'intéresse plus à sa propre conservation que l'homme sage. Il se soucie de sa *propre* conservation. L'homme sage ne s'intéresse pas comme lui à la conservation de l'homme stupide. Tout homme a donc non seulement le droit aux moyens de sa conservation, mais il a encore le droit de *juger* des moyens en question. Cela conduit nécessairement à la guerre de tous contre tous. Il n'y a qu'un nombre limité de moyens de la conservation de soi, et chacun les réclamera pour soi. Les hommes en viendront donc aux coups et aux meurtres. Il est donc nécessaire d'établir un *souverain* pour maintenir la paix et rendre ainsi la conservation de soi possible. Et le souverain devient le *seul juge* des moyens, car il est le législateur. Il détermine ce qui est à moi et ce qui est à toi. De sorte que si nous sommes dans une situation où chacun des protagonistes pense que telle ou telle chose est le moyen de sa propre conservation, le souverain tranchera la question en disant : ceci appartient à « a » et cela appartient à « b ». Et Hobbes pense bien sûr que je ne peux pas utiliser ce qui appartient à autrui comme un moyen de ma conservation. Il y a des lois concernant l'acquisition, l'achat, la vente, les prêts, etc. Tout cela est très bien, mais une très grande difficulté surgit chez Hobbes de ce point de vue : le législateur, le souverain, peut lui-même devenir oppresseur, c'est-à-dire empêcher le sujet de disposer des moyens de sa conservation. Une forme très courante en est bien sûr les impôts. Le souverain nous enlève ainsi des moyens de nous conserver.

Locke fait disparaître ce défaut par son célèbre principe : « pas d'impôt sans représentation ». Si ce principe est appliqué, je dois convenir que ces moyens de ma conservation doivent m'être retirés. Mais la solution de Locke, bien plus satisfaisante

que celle de Hobbes et qui se fonde sur elle, n'est pas assez radicale. Et on le voit très clairement si l'on se tourne vers un autre grand penseur, postérieur à Locke et à Montesquieu, qui est Rousseau.

Contre Hobbes, et également contre Locke, Rousseau affirme que pour que l'individu se conserve, il doit avoir droit aux moyens de se conserver et avoir le droit de juger de ces moyens. Mais il ne doit jamais perdre ce droit à juger des moyens de sa conservation, parce que sinon, sa conservation sera entre les mains de gens qui ne soucient pas de sa conservation. Qu'est-ce que cela veut dire ? L'individu ne peut pas toujours être juge des moyens de sa conservation, parce que cela aboutirait à la guerre de tous contre tous. La meilleure solution, selon Rousseau, est que l'individu soit membre du souverain. Il lui faut être un membre du souverain afin que le souverain ne puisse jamais agir contre lui, précisément parce qu'il est le souverain. En termes plus simples, plus intelligibles, il faut que l'individu ait son mot à dire dans la législation, non pas par des représentants, comme chez Locke, parce que les représentants peuvent former un corps, développer un esprit de corps et devenir indépendants, avoir des intérêts propres en tant que groupe. Par exemple, ils peuvent se voter de hauts salaires et toutes sortes d'autres avantages sans que cela leur ait été accordé par un référendum populaire. Si la masse de la population traversait une situation économique difficile, ce pourrait être une cause de sédition. Et l'on ne peut éviter cela que si l'individu est membre du souverain, c'est-à-dire s'il y a une démocratie directe. Selon la formule de Rousseau, il n'y a pas de solution juste au problème politique si l'individu entrant dans la société civile ne reste pas « aussi libre qu'auparavant » (*Contrat Social*, I, 6). Et cela implique, comme le montre le mot même de « libre » employé par Rousseau, que seule la liberté politique garantit la conservation de soi.

Tel est exactement l'arrière-plan de Montesquieu. Pour être un peu plus exact, la position de Montesquieu est quelque part entre Locke ou Hobbes et Rousseau. Et ici, une difficulté apparaît. Montesquieu, comme nous l'avons vu la dernière fois, s'écarte de Hobbes et de Locke en ce qu'il rejette la notion d'une loi naturelle publique, une loi publique valable universellement. Par exemple, le principe de Locke, « pas d'impôt sans représentation », ne vise pas à être le principe de la loi constitutionnelle britannique, mais à valoir *universellement*, et donc aussi pour l'Inde et la Chine. Et si l'Inde et la Chine ne suivent pas ce principe, leurs régimes sont injustes et illégitimes. C'est sous-entendu. Cependant, Montesquieu disait qu'il ne peut y avoir de loi publique universellement valide. La liberté politique n'est *pas toujours* possible. La liberté n'est pas le fruit de tous les climats. Rousseau reprend précisément cette question. Rousseau enseigne dans son *Contrat Social* qu'il y a une loi publique universelle : telles et telles conditions sont les conditions universelles d'un gouvernement juste. Mais il dit aussi : mais on ne peut avoir ce gouvernement juste que dans certaines conditions qui ne sont remplies que rarement en certains lieux et en certains temps. Comment peut-il donc concilier ces deux choses ? Rousseau le fait d'une manière très simple et très générale : les sociétés civiles dans lesquelles le peuple n'est pas le souverain, c'est-à-dire souverain par sa présence physique à l'assemblée, ne sont pas des sociétés légitimes. Tandis que l'opinion ancienne dirait, par exemple de l'Inde et de la Chine, pas l'Inde de Gandhi et la Chine de Mao, mais l'Inde et la Chine telles qu'elles étaient au 18^e siècle : d'accord, ce sont de mauvais régimes, mais on ne peut nier leur légitimité étant données les circonstances.

Rousseau dit aussi que de telles sociétés n'ont pas de lois. Elles parlent certes de lois ; elles les appellent des lois, mais ce ne sont pas des lois, parce qu'une loi convenablement comprise est l'expression de la volonté générale, formulée et promulguée dans une assemblée publique où chaque individu soumis à la loi peut intervenir dans son élaboration. Voilà pour le rapport entre la conservation de soi et la liberté politique chez Rousseau.

Le rapport entre la conservation de soi et la liberté politique apparaît chez Montesquieu dans la mesure où il dit clairement que la liberté politique a à voir avec l'opinion que l'individu a de sa sûreté, c'est-à-dire de la sécurité de sa vie, de ses biens et de sa liberté, ou, plus simplement, de sa conservation. M. Bruell ?

M. Bruell : Mais chez Montesquieu, les gouvernements de l'Inde et de la Chine, par exemple, sont légitimes.

Oui, mais il n'y a pas chez Montesquieu d'équivalent du contrat social, c'est-à-dire d'un enseignement portant sur le seul régime légitime. Et par conséquent, le problème ne se pose pas chez Montesquieu. Rousseau combine l'héritage de Hobbes et de Locke, l'idée d'une loi naturelle publique, et le « relativisme » de Montesquieu. Et cela engendre une difficulté qui n'existe que pour lui, et pas pour les trois autres. Et il la résout de la manière suivante : il dit : certes, dans de telles conditions, il ne saurait y avoir de régime légitime, mais en de tels pays, il n'y a pas de lois. Mais en un sens, cela ne suffit pas, car un certain ordre est possible en de tels pays. Montesquieu reconnaît ce point, et il tente de montrer le genre d'ordre qui y est possible : pas un ordre très beau, mais néanmoins c'est peut-être le meilleur possible dans les circonstances, ce qui est déjà quelque chose.

En d'autres termes, la nécessité de nature fait de cet ordre le régime le plus juste possible, ou le seul...

Oui, on peut le dire comme ça.

Mais cela ne suffit pas pour Rousseau.

Non, parce que Rousseau essaie de conserver l'universalisme, le régime juste partout et toujours, tandis que Montesquieu dit qu'on ne peut l'espérer.

Serait-il juste de dire que pour Rousseau, seul le meilleur est assez bon, tandis que pour Montesquieu il n'en est pas ainsi ? Et cela pourrait-il venir de ce que Montesquieu sent que l'organisation politique ne dit pas le tout de ce qui est bon pour la vie humaine ?

Le « meilleur » n'est pas le terme approprié. Dire « le meilleur », c'est admettre qu'il peut y avoir des choses moins bonnes qui ne sont pas purement et simplement mauvaises. Pensez à ce que disent Platon et Aristote sur l'oligarchie et la démocratie. Ces régimes ne sont certainement ni l'un ni l'autre pour eux le meilleur régime, mais dans certaines conditions, ils sont acceptables avec certaines précisions nécessaires. La difficulté survient lorsqu'on remplace la quête du meilleur régime, qui admet différents degrés de régimes moins bons, par la quête de l'unique régime juste. Alors, ce qui n'est pas juste

devient injuste. Tandis que ce qui n'est pas le meilleur dans l'opinion ancienne n'est pas nécessairement injuste, n'est pas dans toutes les conditions nécessairement injuste. Voyez-vous la différence ? On peut qualifier de doctrinaire cette quête de l'unique régime juste, de l'unique ordre juste, qui est juste partout et toujours, parce qu'elle ne permet pas une diversité de solutions en fonction de la diversité des circonstances. M. Mueller.

M. Mueller : Serait-il exact de dire alors, lorsque l'on remplace la quête du meilleur régime par le souci de l'unique régime juste, que l'on introduit par là la distinction faite à notre époque entre l'Etat et la société ?

Cette distinction ne change rien, car quand on la fait, on se soucie évidemment de la société civile juste, et c'est cette société civile juste que l'on appellerait aujourd'hui l'Etat. Cette distinction est un peu obscure. Cela n'a pas d'incidence immédiate.

Sauf si l'on dit dans le cas de Locke, par exemple, que le régime juste réellement est l'Etat en tant qu'opposé à la société. On peut imaginer toutes sortes de sociétés. Je pense que c'est que M. Mueller voulait dire. Si l'on s'en tient exclusivement à une constitution juste ou à une loi juste, alors il pourrait être possible d'avoir toutes sortes de régimes, ou toutes sortes de sociétés, peu importe le nom ici.

Lorsqu'on parle de l'unique ordre juste, il ne peut y avoir de diversité. Il ne peut y avoir de diversité qu'à des niveaux inférieurs, par exemple pour la question de savoir si les ramasseurs de chiens errants seront nommés ou élus. Mais ce n'est pas une question très importante.

Je pense que si l'on considère que le constitutionalisme occidental, notre vision des choses, est en un sens le régime juste, et que ce qui ne dérive pas d'une constitution, d'un congrès ou d'un parlement de la nation, est injuste, cela permet encore bien des différences...

A un niveau moins fondamental, certes, mais pas au niveau des principes. Oui.

Vous disiez que la position de Rousseau est que l'individu n'est libre de la liberté nécessaire à sa propre conservation que tant qu'il participe à son propre gouvernement, en se trouvant directement au gouvernement, et que Montesquieu ne voit pas la liberté exactement de la même manière...

En effet, par exemple, il est très favorable aux assemblées représentatives. Il admire la constitution anglaise. Tandis que pour Rousseau, c'est une abomination, parce que les députés développent un intérêt de corps, de caste, pour ainsi dire, distinct de l'intérêt du peuple. Ce sont des arguments qui ont été repris à notre siècle contre le parlementarisme...

Alors, de quoi dépend la liberté pour Montesquieu ?

Oh, c'est facile : de la séparation des pouvoirs et d'une loi pénale décente qui suit, par exemple, deux principes fondamentaux : pas de crime sans loi antérieure et pas de châ-

timent sans une loi antérieure. Ainsi, l'on est sûr de ce que l'on peut faire et ne pas faire. Tandis que, si le législateur déclare criminelle *ex post facto* une action qui ne l'était pas auparavant, quelle sécurité avez-vous ? Il faut donc ces deux choses, mais aussi tous les détails de la législation pénale, par exemple, l'absence de torture. La fonction de la loi pénale est de punir les coupables ; et si la culpabilité est mise en évidence en déstabilisant l'inculpé, ou par la torture, un innocent pourra être déclaré coupable et inversement. Un criminel endurci supportera facilement la torture. Et il faut également une proportion entre le crime et le châtiment : on ne peut juger le vol à l'étalage comme un meurtre. Et les autres paramètres que vous connaissez : pas de châtiment cruel et extraordinaire ; naturellement, l'*habeas corpus* est très important ; et l'indépendance des juges — c'est déjà impliqué dans la séparation des pouvoirs.

Mais par la législation, vous avez évoqué l'impôt, qui ne porte pas sur la loi pénale, l'Etat peut fort bien prendre à quelqu'un...

C'est sous-entendu dans la pratique anglaise au 18^e siècle dont Montesquieu fait un modèle. Le point décisif est que, dans la Chine du 18^e siècle, il serait absolument impossible de faire comme en Angleterre, et néanmoins, il y a une différence entre certains gouvernements, certains empereurs, et d'autres. Donc le gouvernement peut être plus ou moins décent. Et l'on ne peut nier purement et simplement la légitimité de tels gouvernements. C'est ce que veut dire Montesquieu.

J'ai une question sur l'illégitimité. Vous dites dans Droit naturel et histoire, que Montesquieu voulait se séparer de la philosophie thomiste du droit naturel pour, dans une certaine mesure, revenir aux classiques, mais qu'il n'est pas revenu au droit naturel tel que l'entendaient les anciens, il a restreint le champ du droit naturel. Il semble qu'il se contente d'une sorte de relativisme qui ne peut juger de la légitimité. Est-ce exact ? Rousseau réunit la question de la légitimité et la question du bien et du mal : si ce n'est pas légitime, ce n'est pas bon. Tandis que Montesquieu sépare la question de la légitimité et la question du bien et du mal et dit qu'on ne peut pas juger si c'est légitime, si c'est bien ou mal en réalité.

Permettez-moi de formuler cela de la manière suivante. Je me souviens vaguement de ce que j'ai écrit sur Montesquieu, c'est un passage très bref. Ce que je voulais dire était simplement que la différence manifeste entre Montesquieu et Thomas d'Aquin apparaît très vite, par exemple, sur la question de l'avortement. Montesquieu suit Aristote en le permettant, contrairement à Thomas. De même au sujet du mariage, Montesquieu affirme que la polygamie est naturelle en Asie, tandis que la monogamie est naturelle en Europe ; cela dépend du climat et d'autres conditions naturelles. Mais cela n'a pas de rapport direct avec la question que nous examinons ici.

Je peux répondre plus simplement à la question de la légitimité. La question de la légitimité n'est pas aussi importante pour Montesquieu que pour Hobbes, Locke et Rousseau. Ou plutôt, la question porte sur ce qui convient dans des situations différentes, des climats différents, etc. Et l'on pourrait peut-être dire que ce qui est légitime pour Montesquieu est dans chaque cas ce qui convient le mieux à la situation et aux conditions générales. S'il s'agit d'une situation dans laquelle le despotisme est la seule manière d'établir un gouvernement, et nous avons vu quelle est cette situation : de larges

plaines, où il ne peut y avoir facilement d'Etats indépendants, de petits Etats, comme en Russie et en Sibérie — laissons de côté l'Oural —, dans de telles conditions, il ne peut exister qu'un régime despotique. Mais ce despotisme peut être plus ou moins oppressif, plus ou moins raisonnable. De sorte que l'on peut dire que c'est là son principe de légitimité : un régime est légitime lorsqu'il est le mieux adapté au bien être des hommes dans les circonstances.

Donc c'est un critère relatif.

Oui, mais il y a quelque chose d'universel : le bien être des hommes. Et cela a beaucoup à voir avec la conservation de soi. Le relativiste dirait que le bien être signifie que les gens se *sentent* bien à cet endroit, se sentent assez bien. Montesquieu ne dit pas ça. Le bien être ne dépend pas uniquement du sentiment des individus, c'est quelque chose qui est déterminé par *la nature de l'homme*. La conservation de soi est la chose fondamentale, mais pour certaines raisons, d'une manière dérivée, le respect de la chasteté des femmes importe. Si l'on ne prend pas garde à cela, *indépendamment de ce que sentent les gens*, il n'y a plus de légitimité. Le relativiste ne prend en compte que les caprices de l'individu. Il n'en est pas ainsi chez Montesquieu : le droit naturel, si limité qu'il soit, donne un critère objectif.

L. Reinken : Je voulais ajouter encore quelque chose sur la loi pénale. L'accent semble passer du châtiement à la sécurité. Dans les chapitres sur le châtiement et ailleurs, il souligne que l'on infléchit, modère et module les châtiments afin de réduire les conséquences du crime. De sorte que l'on se soucie moins de la vengeance que de la justice.

Oui, on peut dire que c'est une vieille histoire, que la vengeance ne peut jamais être juste. Dans le *Protagoras* de Platon, c'est déjà dit et Platon le répète dans ses *Lois* : on ne punit pas pour frapper, pour rendre coup pour coup, mais pour que ces actions mauvaises ne se reproduisent pas ou pour protéger la société. Le châtiement doit être rationnel.

Pour en revenir maintenant au point principal, nous pouvons dire que ce mouvement qui fait passer de la vertu à la liberté est la vie souterraine, et le nerf, de *L'Esprit des Lois*. Et cela implique une rupture, non seulement avec la philosophie classique, mais également avec le christianisme. Cela va sans dire, mais il faut néanmoins le souligner, parce que le christianisme était bien plus immédiatement important pour Montesquieu qu'Aristote, parce qu'Aristote n'avait aucun pouvoir politique, alors que le christianisme en avait un dans la France du 18^e siècle. Quelques remarques pour souligner ce point.

En premier lieu, il y a bon nombre d'indications sur le rapport entre la religion et le gouvernement despotique. De plus, la sympathie relative de Montesquieu pour les Anciens, spécialement les Romains, a beaucoup à voir avec la question de la religion. Prenons la fin du chapitre 4 du Livre IV. Lisons l'ensemble du chapitre.

« Différence des effets de l'éducation chez les anciens, et parmi nous. »

« La plupart des peuples anciens vivaient dans des gouvernements qui ont la vertu pour principe ; et, lorsqu'elle y était dans sa force, on y faisait des choses que nous ne voyons plus aujourd'hui, et qui étonnent nos petites âmes. »

« qui étonnent nos petites âmes ». C'est l'un des propos les plus forts en faveur des Anciens que l'on trouve dans l'ouvrage. Continuez.

« 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.

« Aujourd'hui, nous recevons trois éducations différentes ou contraires ; celle 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. » (159-60)

Il dit ici que le grand déclin des temps modernes comparés aux temps anciens vient de la différence entre la religion des temps antiques, le paganisme, et la religion des temps modernes. Il veut dire que l'éducation que l'on reçoit aujourd'hui dans le monde, et tout d'abord dans le monde à la mode, mais aussi dans le monde des affaires et de la politique, suit des principes très différents du Sermon sur la Montagne, et c'est bien clair. Un tel conflit n'existait pas dans l'antiquité classique. Prenons un autre passage, dans le chapitre 3 du Livre X. Je n'évoque ces passages que pour vous rappeler, ou pour souligner, que cette affirmation sur la rupture fondamentale avec le christianisme est une chose sérieuse. Elle a un fondement. Que les arguments que je donne suffisent, c'est là une autre question. Nous ne pouvons pas entrer dans l'ensemble de cette question. Livre X, chapitre 3, quatrième paragraphe.

« La première manière est conforme au droit des gens que nous suivons aujourd'hui ; la quatrième est plus conforme au droit des gens des Romains : sur quoi je laisse à juger à quel point nous sommes devenus meilleurs... » (275)

Dans le droit international, dans le droit de la guerre, oui.

« 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. »

« notre philosophie », on pourrait dire que « la religion d'aujourd'hui » n'est pas la nôtre ; ce n'est certes qu'une indication, qui ne suffit pas à conclure, mais, à ma connaissance, il ne parle jamais de *notre* religion en entendant par là la religion chrétienne. La première fois que j'ai pris conscience de cette manière de s'exprimer, c'est en lisant Machiavel, qui fait ce genre de distinctions subtiles.

Bien plus généralement, le sous-entendu de la doctrine du climat est que le christianisme est monogame et qu'il est donc une religion qui ne convient pas à l'Asie, parce que l'Asie requiert la polygamie. Cela impliquerait que le christianisme est la religion qui convient à l'Europe, où le climat, les modes de production, poussent à la mo-

nogamie. Mais d'où vient donc le christianisme, de quel climat ? Il vient d'un climat chaud, et l'Europe a un climat modéré. La question se pose donc de savoir si le christianisme est bien la religion qui convient à l'Europe. Du point de vue chrétien, on peut répondre très facilement : le christianisme ne s'adresse pas à ceux qui sont attachés à ce monde, et par conséquent il ne leur est pas adapté. Lorsque Montesquieu insiste tellement sur l'origine teutone de la constitution anglaise, sur le fait qu'elle vient des forêts de Germanie, et lorsqu'il fait des remarques du même genre, cela n'a rien à voir avec un amour particulier pour les Germains, c'est un aspect de sa doctrine du climat. Le climat du nord, bien sûr pas le Groenland, mais le climat du nord est le meilleur pour développer le courage, l'énergie et les choses semblables. Le christianisme vient d'un climat favorable au despotisme, comme le montre l'histoire du proche orient, et encore plus celle de l'extrême orient.

Un dernier point maintenant : la base de Montesquieu en tant que philosophe politique est le droit naturel. Mais le droit naturel présuppose la nature. Et par conséquent, sa base est la nature telle qu'il la comprend. Cela se manifeste dans *L'Esprit des Loïs* par l'accent qu'il met sur le climat. Le droit naturel ne peut devenir réel que dans certaines conditions climatiques. Nous en dirons davantage plus tard. Mais même dans la condition climatique convenable, la raison et la connaissance sont encore nécessaires. Par exemple, les anciens Germains n'avaient pas ces belles opinions présentes chez les britanniques du 18^e siècle concernant les châtiments cruels et extraordinaires et sur d'autres questions. Il y a donc eu un progrès dans la connaissance, et pour Montesquieu c'est un fait : un progrès a eu lieu tout spécialement dans les temps modernes. Souvenez-vous du passage que nous venons de lire, « *notre philosophie* » Cette expression désigne la philosophie que nous avons aujourd'hui : Descartes, Newton, etc. Le progrès de la connaissance s'accompagne nécessairement selon Montesquieu de la diffusion de cette connaissance. Le passage le plus clair sur ce point se trouve dans le chapitre 2 du Livre XII, deuxième paragraphe avant la fin.

« 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)

C'est là une affirmation très forte : « plus qu'aucune chose qu'il y ait au monde ». Mais la raison pour laquelle je vous renvoie à ce passage, c'est la proposition « Les connaissances que l'on a acquises dans quelques pays, et que l'on acquerra dans d'autres ». Il prophétise ici : cette connaissance se répandra. Et il ne saurait faire une telle prophétie si sa diffusion n'était pas nécessaire. Le progrès de la connaissance est donc crucial pour la réalisation du meilleur ordre possible. Mais ce n'est pas la seule chose nécessaire, il faut encore autre chose.

Passons au chapitre 8 du Livre XV, paragraphe trois.

« Il n'y a point de travail si pénible qu'on ne puisse proportionner à la force de celui qui le fait, pourvu que ce soit la raison et non pas l'avarice qui le règle. On peut, par la commodité des machines que l'art invente ou applique, suppléer au travail forcé qu'ailleurs on fait faire aux esclaves. Les mines des Turcs, dans le bannat de Têmeswar, étaient plus riches que

celles de Hongrie ; et elles ne produisaient pas tant, parce qu'ils n'imaginaient jamais que les bras de leurs esclaves. » (396)

Oui, maintenant le paragraphe suivant.

« 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. »

Oui, voyons, il y a encore un passage, chapitre 15 du Livre XVIII.

« Des peuples qui connaissent l'usage de la monnaie. »

« 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.

« 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. » (441)

Qu'est-ce qu'il sous-entend ici : le progrès de la connaissance, certes, mais aussi ce que nous appelons aujourd'hui le progrès technique, qui n'est pas identique au progrès scientifique parce qu'il y a bon nombre d'inventions qui ne venaient pas de la science, au moins dans leurs premiers pas. Cela pose une question très importante, dont Montesquieu ne semble pas avoir eu conscience, mais dont nous sommes conscients rétrospectivement et que nous ne pouvons pas ignorer. Le progrès technique n'a apparemment aucune limite assignable. Pensez à l'exploration spatiale, à ses implications considérables, et n'ignorons pas non plus les développements nucléaires. Nous sommes devant l'éventualité d'une conquête de la nature, d'une subjugation de la nature, à laquelle nous ne pouvons assigner de limites. S'il en est ainsi, cela ne rend-il pas contestable de prendre la nature comme critère ? Pensez seulement à l'importance considérable accordée encore par Montesquieu au processus naturel de la procréation et à la première éducation des enfants. Si l'insémination devenait artificielle, le mariage ne deviendrait-il pas superflu, etc., etc. ? Si l'on peut conquérir la nature, on peut bien entendu également conquérir la nature humaine, et lui donner des formes différentes. La nature cesse d'être le critère incontestable qu'elle était dans le passé. Montesquieu a une certaine conscience de cet état de choses dans la mesure où il distingue entre les lois de la raison et les lois de la nature. Et les lois de la nature ne sont plus chez lui en aucune manière des lois normatives, ce sont des lois comme les lois newtoniennes. Et les lois de la raison sont les lois qui déterminent, par exemple, les châtimens convenables des crimes, etc. Montesquieu appartient à une étape du développement moderne dans laquelle la liaison du progrès des connaissances avec le progrès technique semblait assurer que l'on s'élèverait à toujours plus de bien être, et cela signifiait à une réalisation toujours plus grande du

droit naturel. Mais ce processus même, le progrès scientifique et technique lui-même, a rendu de plus en plus impossible de croire au droit naturel. Telle est aujourd'hui notre situation. Ce que l'on dit ordinairement à ce sujet se fonde sur le fait que l'on veut avoir des logements décents, et toutes sortes d'autres choses décentes, mais qu'est-ce que signifie « décent » ici, quel en est le critère ? Selon la science sociale, il ne peut y avoir de critère de la « décence ». On se contente alors quelquefois de dire que cette « décence » désigne les idéals américains, les idéals de la société américaine. Mais comment se fait-il que Madame Gandhi et le Président Johnson puissent parler *ensemble* de ces questions ? Il faut qu'ils s'accordent sur beaucoup de choses. Ce n'est pas simplement américain, ni indien d'ailleurs. Il y a apparemment encore une humanité *commune*, mais nous sommes incapables d'en rendre compte théoriquement. Il fut un temps, peut-être représenté le plus clairement par Kant, où la loi de la raison par opposition à toute loi naturelle semblait remplir cette fonction de norme, donner une norme universelle, à laquelle l'homme puisse faire référence. Mais cette norme a elle aussi perdu sa puissance pour des raisons proches dans le détail desquelles je ne puis entrer maintenant. Oui.

Est-ce que, par exemple, Rousseau et Aristote n'avaient pas un concept plus large de la nature ? En un sens, la nature peut être le fait d'être approprié à l'étape particulière du développement de l'homme où l'on se trouve. Il peut être naturel à l'homme d'être un chasseur à une étape de son évolution.

Il n'y a pas là de difficulté. Cela a toujours été admis. Mais la question est alors simplement de savoir pourquoi l'étape de la chasse serait inférieure à l'étape de la cité. Aujourd'hui, on dit comme une chose qui va de soi que cette étape est inférieure, mais on ne peut plus le justifier théoriquement.

Je penserais bien à une structure de l'homme...

Alors vous êtes très proche de la loi naturelle, ou du droit naturel, et les critères de la science sociale d'aujourd'hui l'interdisent strictement. Avez-vous jamais entendu parler de la distinction entre les jugements de fait et les jugements de valeur ? Selon l'opinion la plus vulgaire, qui est malheureusement l'opinion la plus courante, il est impossible d'argumenter rationnellement au sujet des valeurs, sauf à dire, ce qui est sans intérêt, que, si vous voulez la valeur « x » — supposons que ce soit les splendeurs de l'ordre féodal —, on peut aisément vous prouver que vous ne les obtiendrez pas dans les conditions du 20^e siècle. La réalisation de tel ou tel système de valeurs n'est pas possible dans telles et telles circonstances — voilà ce que peut affirmer aujourd'hui un spécialiste de science sociale. Mais il est bien entendu que ce n'est pas décisif, parce que, si vous ne pouvez certainement pas faire monter le roi Arthur sur le trône dans l'Amérique d'aujourd'hui, comme l'a si bien montré Mark Twain, vous ne pouvez aucunement savoir s'il ne serait pas possible de préparer l'apparition d'une telle société en prenant les mesures appropriées. Cela, on ne le sait pas. Le spécialiste de science sociale ne peut rien dire au sujet de ce que l'on appelle les valeurs ultimes, concernant le bien et le mal.

Oui, mais la nature n'est-elle pas un concept variable, ne change-t-il pas à mesure que l'homme évolue ?

Mais comment distinguez-vous entre l'évolution et le déclin ? Dans le cas d'un arbre, on peut dire purement et simplement qu'il grandit, parce que si l'on considère ce qu'il était l'an passé et ce qu'il est aujourd'hui, on voit qu'il a grandi. Mais comment établir l'évolution de *l'homme* ? S'il sait plus de choses, quantitativement, si par exemple, il a appris par cœur un nouvel annuaire de téléphone, ou n'importe quoi, on peut difficilement dire que c'est là une évolution, parce qu'il peut aussi en être devenu plus stupide. Il faut donc savoir ce que signifie l'évolution de l'homme. Et quels sont les termes idéaux de cette évolution ? Quel en est le sens ? Dans le cas d'un arbre, et aussi dans le cas de la croissance physique d'un homme, la direction est claire : ils deviennent plus grands. Mais quand il s'agit du développement de l'esprit humain et de son caractère, la direction n'en est plus aussi claire. Si l'on approfondit ces questions, les difficultés ne cessent de surgir. Tant que la science et la morale étaient comprises comme des composantes essentielles de l'excellence humaine, on pouvait affirmer que le développement de l'esprit humain avait un sens et argumenter. Le savant d'aujourd'hui tient pour acquis que la science a une valeur, mais qu'il n'y aucune nécessité intrinsèque de considérer la science comme valable, parce qu'alors on aurait une valeur objective et que pour lui il n'y en a pas.

Je ne parle pas ici de ce que pensent les habitants de Washington ou de Chicago, mais seulement de ce que nos collègues disent. Ils disent que l'on ne peut parler de valeur objective. On peut accepter les valeurs de sa société — pratiquement, on ne peut faire autrement —, mais cela ne signifie pas qu'elles soient supérieures à celles des aborigènes d'Australie, sans parler du bouddhisme zen, ou de n'importe quoi. Aujourd'hui, on tient cela, je pense, pour élémentaire. On l'oublie très souvent, ce qui est un grand éloge du cœur, mais pas du tout de l'intellect. Parce que les spécialistes de science sociale veulent être, comme ils disent, des « intellectuels » ; ils ne se prétendent pas des « cardiologues » !

Est-ce par peur de juger ? Nous avons encore le pouvoir de juger.

Non, c'est, je crois, qu'il y a une légèreté très commune qui peut être tout à fait charmante, et qui n'est guère que charmante, c'est que l'on veut avoir le beurre et l'argent du beurre. L'homme aime avoir le beurre, c'est-à-dire avoir une liberté parfaite par rapport à tous les attachements, à tous les engagements, et d'un autre côté, il aimerait aussi être honnête et plein d'humanité. Ainsi, le spécialiste de science sociale en tant que tel n'a aucun droit d'affirmer que le régime américain est supérieur au régime nazi. J'ai entendu cela de la part de membres très distingués de notre profession. C'est même là l'opinion couramment acceptée. C'est une implication nécessaire de l'opinion d'aujourd'hui. Je ne dis pas que Max Weber, qui en est d'une certaine manière l'origine, l'aurait jamais admise. Mais l'opinion d'aujourd'hui est sans aucun doute celle-là. Certains pourraient vraisemblablement dire que la réfutation toute simple d'Hitler, c'est ce qu'il a fait à l'Allemagne. Il a anéanti l'Allemagne comme elle ne l'avait jamais été. Mais de l'avenir, on ne peut rien savoir. De plus, ce genre d'argumentation n'est jamais décisif parce qu'on ne sait pas si Hitler considérait l'extermination des Juifs européens comme plus importante que la victoire de l'Allemagne. Et il a très bien réussi dans ce domaine. Mais nous ne pouvons pas ouvrir ce débat maintenant. Je reconnais qu'il y a des nuances. J'ai

observé en lisant quelques-uns des livres récents sur la méthode des sciences sociales, que l'opinion qui prévalait dans les années quarante et au début des années cinquante, à savoir cette opinion globale refusant tout jugement de valeur, suscite aujourd'hui quelques hésitations. Cependant, pour que cela implique un progrès intellectuel, il faudrait voir quel est le degré de clarté et de réflexion qui va avec. Aujourd'hui, il me semble que l'on ne parle plus autant de la science sociale strictement sans jugement de valeur et que l'on ne considère plus dans les universités toute transgression de cette règle comme une inconvenance grossière. Il me semble que les choses ont un peu changé. Je ne saurais dire si cela vient du fait que le fascisme a perdu de son attrait dans la plupart des pays du monde et que l'on croit que l'on peut négocier avec le communisme, qui deviendra de plus en plus libéral en même temps que notre pays se rapprochera du socialisme. Mais cela vaudrait la peine de l'examiner.

Le Livre XXI

Voilà donc ce que je voulais dire pour rappeler ce que nous avons fait dans notre lecture des vingt premiers Livres. Passons maintenant au Livre XXI. Un mot sur sa structure. Très brièvement, on peut dire que les treize premiers Livres sont politiques, inconditionnellement politiques, mais dans ces treize Livres, il y a cette inflexion de la vertu à la liberté. La liberté vient au devant de la scène comme le thème des Livres XI-XIII. Et nous avons ensuite quatre ou cinq Livres consacrés aux conditions de toute politique, de toute vie humaine : le climat et d'autres conditions naturelles de ce genre, les Livres XIV-XVIII. Et ensuite, dans le Livre XIX, une espèce de résumé. Montesquieu y parle de manière prématurée, mais en toute connaissance de cause, de la manière dont les différentes composantes qui donnent à la société son caractère : la politique, le climat, la religion, etc., forment ce que nous appelons aujourd'hui un *caractère national*. Un caractère national est le produit de « *n* » facteurs, c'est l'opinion qui prévaut aujourd'hui, je la reprends sans l'examiner. Mais pour une raison ou pour une autre, Montesquieu examine cela *avant* d'avoir examiné tous les différents facteurs qui composent dans le caractère national. Puis il passe au commerce, auquel il consacre trois Livres, les Livres XX-XXII. Ensuite, il passe, dans le Livre XXIII, à la question de la population, de son nombre excessif ou insuffisant et à tout ce qui s'y rapporte. Et enfin il passe à la religion, dans les Livres XXIV et XXV. Nous verrons plus tard ce que signifient les autres Livres. Mais dans la mesure où manifestement le commerce, la population et la religion sont des composantes du caractère national, le Livre XIX, consacré au caractère national, à l'esprit général d'une nation, devrait clore ce développement. Pourquoi Montesquieu a-t-il procédé autrement ? C'est là une question que nous n'avons pas examinée et que nous ne pouvons peut-être pas examiner avant d'en avoir fini avec l'ensemble de l'ouvrage. Passons maintenant au Livre XXI, qui s'accompagne de quelques cartes dans mon édition. Elles portent sur l'histoire du commerce. Lisons le titre.

« DES LOIS, DANS LE RAPPORT QUELLES ONT AVEC LE COMMERCE, CONSIDÉRÉ DANS LES RÉVOLUTIONS QU'IL A EUES DANS LE MONDE »

Révolution est ici employé seulement au sens de changement profond. Vous en connaissez le sens premier : tourner autour, comme les révolutions des étoiles qui reviennent au même point. Le mot signifie aujourd'hui, non pas un retour, mais le surgissement de quelque chose d'absolument nouveau. C'est là un développement plus récent. Et le lien entre les deux sens du mot est la notion d'un grand changement. Les lois tournent, elles changent de direction, elles changent, profondément. Et si l'on assiste à un profond changement, alors apparaît le sens politique, où « révolution » signifie un changement profond ou radical sans aucune idée de retour.

Or ce Livre XXI est, comme le montre son titre, le premier à traiter explicitement de ce que l'on peut appeler *l'histoire*, l'histoire du commerce. Il y aura d'autres Livres historiques, les Livres XXVII-XXVIII et XXX-XXI, mais ils sont historiques en un autre sens. Nous examinerons cela lorsque nous y serons. Le titre dit donc que le commerce a connu des changements profonds. Et cela soulève immédiatement la question que j'ai posée à la fin de mon introduction : y a-t-il des limites au changement, peut-on assigner des limites au changement ? Lisons maintenant le premier paragraphe du premier chapitre.

« Quoique le commerce soit sujet à de grandes révolutions, il peut arriver que de certaines causes physiques, la qualité du terrain ou du climat, fixent pour jamais sa nature. » (27)

« pour jamais ». Mais il dit aussi que cela « *peut* arriver ». et la dernière phrase de ce chapitre.

« Les Indes ont été, les Indes seront ce qu'elles sont à présent... » (28)

Autrement dit, l'Inde est un très bon exemple d'un pays où aucun changement n'est possible. A certains égards au moins, il y a des limites absolues au caractère du commerce. Or telle est bien, en général, la position de Montesquieu : il y a des limites assignables, assurément en ce qui concerne les pays extérieurs à l'Europe, spécialement l'Asie et l'Afrique. Le chapitre 3 maintenant. Voyons, des deux genres de peuples en Europe, ceux du sud et ceux du nord...

« Il y a, dans l'Europe, une espèce de balancement entre les nations du midi et celles du nord. Les premières ont toutes sortes de commodités pour la vie, et peu de besoins ; les secondes ont beaucoup de besoins, et peu de commodités pour la vie. Aux unes, la nature a donné beaucoup, et elles ne lui demandent que peu ; aux autres, la nature donne peu, et elles lui demandent beaucoup. L'équilibre se maintient par la paresse qu'elle a donnée aux nations du midi, et par l'industrie et l'activité qu'elle a données à celles du nord. Ces dernières sont obligées de travailler beaucoup ; sans quoi, elles manqueraient de tout, et deviendraient barbares. C'est ce qui a naturalisé la servitude chez les peuples du midi : comme ils peuvent aisément se passer de richesses, ils peuvent encore mieux se passer de liberté. Mais les peuples du nord ont besoin de la liberté, qui leur procure plus de moyens de satisfaire tous les besoins que la nature leur a donnés. » (28-29)

Bien, c'est là un autre signe des limites que la nature a imposées : les nations du sud de l'Europe ne sont ici pas aussi adaptées à la liberté que les nations du nord. Et la France

est entre les deux, de sorte que l'on ne sait pas dans quelle direction elle ira dans l'avenir. Mais il y a aussi ici un sous-entendu important : il vaut mieux pour l'homme que la nature soit dure envers lui. Le climat le moins désirable, le climat dur de l'Europe du nord, est meilleur pour la croissance de l'homme. Maintenant, le titre du chapitre 4.

« *Principale différence du commerce des anciens d'avec celui d'aujourd'hui* ».

Oui, ce chapitre et bon nombre d'autres traitent de la différence entre les anciens et les modernes en ce qui concerne le commerce, c'est-à-dire de la grande querelle entre les anciens et les modernes, mais sur ce point particulier. Oui.

« Le monde se met, de temps en temps, dans des situations qui changent le commerce. Aujourd'hui le commerce de l'Europe se fait principalement du nord au midi. Pour lors, la différence des climats fait que les peuples ont un grand besoin des marchandises les uns des autres. »

Le paragraphe suivant.

« Le commerce ancien que nous connaissons, se faisant d'un port de la Méditerranée à l'autre, était presque tout dans le Midi. Or les peuples du même climat ayant chez eux à peu près les mêmes choses, n'ont pas tant de besoin de commercer entre eux, que ceux d'un climat différent. Le commerce en Europe était donc autrefois moins étendu qu'il ne l'est à présent.

« Ceci n'est point contradictoire avec ce que j'ai dit de notre commerce des Indes : la différence excessive du climat fait que les besoins relatifs sont nuls. »

Ainsi, le commerce de l'Europe est aujourd'hui bien plus étendu qu'il ne l'était dans l'antiquité. De ce point de vue, il y assurément eu un grand progrès. Et ce progrès est lié au progrès politique, comme nous le savons déjà, parce que, dans l'antiquité, il n'y avait pas le merveilleux système britannique. Et la Grande Bretagne n'est pas seulement une démocratie, une république au sens de Montesquieu, c'est aussi une république *commerçante*. C'est donc lié. Chapitre 6, « *Du commerce des anciens* », début du deuxième paragraphe.

« L'effet du commerce sont les richesses, la suite des richesses le luxe, celle du luxe la perfection des arts. » (30)

Arrêtons-nous ici. Le luxe est donc ici quelque chose de positif. Montesquieu est favorable au commerce, nous le savons déjà ; par conséquent, il doit nécessairement être en faveur du luxe, parce que c'en est la conséquence nécessaire. Le luxe est l'un des vices privés qui font la vertu publique. Et c'est là le point de départ de l'intervention littéraire, publique, de Rousseau : son *Discours sur les sciences et les arts*, où il critique l'ensemble du mouvement moderne au nom de la vertu, en s'opposant sur ce point aussi à Montesquieu, bien qu'il ne le mentionne pas.

Il avait dit auparavant quelque part que les mauvais effets du commerce, c'est-à-dire le luxe et l'amollissement qui s'installent parce que les gens sont déjà riches, pourraient être contrecarrés par les lois, et cela ressemble d'une certaine manière à ce que dit Machiavel : il veut mieux choisir un endroit riche et fertile pour y édifier son pays et ensuite endurcir les hommes par les lois plutôt que...

C'est tout à fait vrai, mais vous ne devez pas oublier qu'il y a un mouvement dans l'argumentation de Montesquieu et nous sommes ici au milieu de sa partie moderne...

Cela impliquerait donc, contrairement à ce qu'il avait dit, que, bien qu'il puisse être possible de réduire les mauvais effets du commerce (dont le luxe), ce serait trop difficile de le faire ?

Vous voulez dire la distinction qu'il fait entre le commerce du luxe et le commerce de l'économie ?

Non, je me demandais seulement ce que cela signifiait alors. En d'autres termes, il a commencé par dire que l'on peut avoir le commerce sans ses mauvais effets. Et ici, il ignore ce point. Est-ce là une indication que les lois...

Non, il faut accepter bon nombre de ces mauvais effets *du point de vue moral*. Nous avons déjà lu sa déclaration de principes : pas de mœurs pures, des manières douces. Un peu plus loin dans le même chapitre : « Dans ces temps-là... »

« Dans ces temps-là, les navigateurs étaient obligés de suivre les côtes, qui étaient, pour ainsi dire, leur boussole. Les voyages étaient longs et pénibles. Les travaux de la navigation d'Ulysse ont été un sujet fertile pour le plus beau poème du monde, après celui qui est le premier de tous. » (32)

Si nous considérons le contexte, cette remarque sur l'*Odyssée* ne semble pas nécessaire — c'est un rappel, nous en aurons un autre plus loin. Un grand progrès technique a eu lieu, la boussole, et tout ce qui va avec, mais en poésie, plutôt un déclin : il n'y a pas d'équivalent ou de plus beau poème que l'*Odyssée* dans les temps modernes. Montesquieu n'est donc pas purement et simplement du côté des Modernes dans cette querelle compliquée. Maintenant, je pense que nous devons lire un autre passage de ce chapitre assez long, vers la fin du deuxième paragraphe à partir de la fin du chapitre.

« Que si, dans un temps où la marine s'est si fort perfectionnée ; dans un temps où les arts se communiquent ; dans un temps où l'on corrige, par l'art, et les défauts de la nature, et les défauts de l'art même, on sent ces différences, que devait-ce être dans la marine des anciens ?

« Je ne saurais quitter ce sujet. Les navires des Indes étaient petits, et ceux des Grecs et des Romains, si l'on en excepte ces machines que l'ostentation fit faire, étaient moins grands que les nôtres. » (35)

c'est une autre illustration du progrès technique, comme nous dirions.

Dans le chapitre suivant, il traite du commerce des Grecs. Lisons seulement le troisième paragraphe, parce qu'Athènes fut, après tout, un grand centre commercial.

« Athènes remplie de projets de gloire ; Athènes qui augmentait la jalousie, au lieu d'augmenter l'influence ; plus attentive à étendre son empire maritime, qu'à en jouir ; avec un tel gouvernement politique, que le bas-peuple se distribuait les revenus publics, tandis que les riches étaient dans l'oppression ; ne fit point ce grand commerce que lui promettaient le travail de ses mines, la multitude de ses esclaves, le nombre de ses gens de mer, son autorité sur les villes grecques, et, plus que tout cela, les belles institutions de Solon. Son négoce fut presque borné à la Grèce et au Pont-Euxin, d'où elle tira sa subsistance. » (36)

De nouveau donc une claire supériorité des Modernes. Passons maintenant au dernier paragraphe de ce chapitre.

« Quelles causes de prospérité pour la Grèce, que des jeux qu'elle donnait, pour ainsi dire, à l'univers ; des temples, où tous les rois envoyaient des offrandes ; des fêtes, où l'on assemblait de toutes parts ; des oracles, qui faisaient l'attention de toute la curiosité humaine ; enfin, le goût et les arts portés à un point, que de croire les surpasser, sera toujours ne les pas connaître ? » (38)

Oui, il est clair que si grand que soit notre progrès technique, nous ne saurions parler sérieusement de progrès de l'art moderne et de la poésie par rapport à l'art et à la poésie antique.

Cela vient-il, pour son époque comme pour la nôtre vraisemblablement, du fait que nous nous soucions tellement du commerce que nous n'avons pas le temps pour autre chose ?

Pas nécessairement, mais le développement des arts, des beaux-arts bien sûr ici, peut avoir lieu sur une base technique assez simple. Il n'a pas besoin de toutes les complications que nous avons aujourd'hui. Nous ne devons pas oublier que Marx lui-même, dans l'un de ses premiers écrits, ou est-ce une lettre ?, je ne sais pas, tient pour acquis que la poésie grecque est la plus grande qui soit, et il se pose lui-même la question de savoir comment cela est possible dans la mesure où la modernité a surpassé les Grecs à tous les autres points de vue. Et il emploie une métaphore pour en rendre compte : la Grèce est, pour ainsi dire, l'enfance du genre humain ; et il y a en elle quelque chose qui relève, pour ainsi dire, des vertus de l'enfance. D'un autre côté, la modernité est l'époque de la maturité de l'humanité, quelque chose comme ça. Je cite de mémoire³.

Le seul écrivain à s'en être rendu compte, au moins le seul que je connaisse, et qui, dès le tout début, a douté absolument de l'entreprise moderne, fut Jonathan Swift, dans le livre III de ses *Voyages de Gulliver*, où il décrit l'académie des systèmes, qui est une parodie de la *Royal Society* de Londres, et le genre de problèmes théoriques et pratiques que ses membres essayaient de résoudre. Par exemple, une très belle invention, comment élever des moutons sans laine. Cela n'existait nulle part, et ce serait une prouesse. Et aussi certaines idées assez indécentes, que je mentionne pas, et qui me rappellent aussi des projets de recherche dont j'ai entendu parler dans les temps plus récents. La position de Swift est tout à fait inhabituelle. Je ne sais pas dans quelle mesure

³ Le texte auquel pense Strauss se trouve à la fin de l'introduction à la critique de l'économie politique, pp. 174-75 de l'édition des Editions sociales.

on pourrait également évoquer John Donne sur ce point, lui aussi était certainement sceptique par rapport à ce qui se passait.

Dans le chapitre suivant, il parle du progrès de la géographie dans les temps modernes, des progrès de la navigation. Il semble que ce Livre fut à l'époque une prouesse en tant qu'histoire du commerce, dont on n'avait jamais fait semblablement l'histoire.

Voyons. Oui, nous n'avons pas simplement à prouver encore et encore qu'il était évident pour Montesquieu que le commerce moderne fût bien plus développé que le commerce des Anciens. Dans le chapitre 11, quelque part au milieu, il dit : « Aujourd'hui les mines d'Hanover n'ont pas le quart des ouvriers qu'on employait dans celles d'Espagne, et elles donnent plus... », grâce au progrès technique. Mais je ne veux pas terminer cette séance sur une note aussi triste, et par conséquent, je suggère que nous prenions un passage que j'avais omis. Le deuxième paragraphe à partir de la fin du chapitre 20.

« On a commencé à se guérir du machiavélisme, et on s'en guérira tous les jours. Il faut plus de modération dans les conseils. Ce qu'on appelait autrefois des coups d'Etat ne serait aujourd'hui, indépendamment de l'horreur, que des imprudences.

« Et il est heureux pour les hommes d'être dans une situation, où, pendant que leurs passions leur inspirent la pensée d'être méchants, ils ont pourtant intérêt à ne pas l'être. » (64-65)

Voilà une affirmation intéressante ! C'est, je pense, l'illusion libérale sous une forme très noble, que de croire qu'en vertu du fait de l'établissement des échanges à Amsterdam, en totale indépendance de la puissance des grandes monarchies militaires, spécialement l'Espagne, et alors que les monarchies militaires dépendent des échanges qui se font à Amsterdam, qu'elles ne peuvent aucunement contrôler, du marché des devises, il y a désormais un pouvoir au-delà de la politique, au-delà du machiavélisme, un pouvoir auquel elles doivent obéir. Cela a été publié pour la première fois huit ans avant le déclenchement de la Guerre de Sept Ans et huit ans après la première action machiavélienne du Grand Frédéric, la première guerre de Silésie. Un Français, Maurice Joly a écrit un livre au 19^e siècle sous Napoléon III, où il met en scène un dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu, et où il fait dire à ce dernier, très justement comme nous l'avons vu, « ces choses ne peuvent plus arriver ! ». Et Machiavel lui montre alors qu'elles peuvent très bien arriver, très facilement, quelques changements dans la situation actuelle les feraient advenir. Et il entendait par là les changements que Napoléon III introduisit au commencement de son empire. Ce livre devint par la suite la source de l'ouvrage infâme, intitulé *Les Protocoles des Sages de Sion*. Le texte de Joly y était repris et modifié de sorte que c'était un conseil des sages de Sion qui devait provoquer ce changement machiavélien. Mais pour en revenir à ce que soutenait Joly, il avait raison, il n'y a pas de doute, et l'observation que nous venons de lire le justifierait. A cette époque où cette croyance, cette croyance noble et libérale, cette croyance généreuse, était encore trop rare, elle exerça une attraction qu'elle ne peut plus avoir aujourd'hui. J'espère qu'elle est encore intelligible. Elle a encore souvent de l'attrait, elle est encore touchante, mais, comme je l'ai dit, elle n'a plus le lustre qu'elle avait originellement. On dirait aujourd'hui : assurément, Montesquieu avait tort, parce que ce qui est parvenu au pouvoir

après lui, ce fut le capitalisme avec toutes ses conséquences ; hâtons-nous de parvenir au socialisme ou à un communisme libéralisé ! Comme si un changement social pouvait jamais abolir la méchanceté, la bestialité, en l'homme ! On peut bien se débarrasser de telle méchanceté, de telle bestialité, mais elles seront bien vite remplacées par d'autres. De cela, on peut être sûr. C'est donc très intéressant.

Troisième leçon, le 4 avril 1966

I Sur l'exposé

Je n'ai pas très bien compris un point. Les banquiers seraient en un sens une espèce de gouvernement mondial de ce gouvernement inter-européen ?

M. Mueller : Oui.

Et quelle est leur motivation ?

Peut-être pas l'avarice, mais l'intérêt personnel.

L'intérêt personnel, je vois. Et cependant, pourquoi seraient-ils meilleurs en tant que gouvernement européen que les gouvernements ordinaires ?

Ils peuvent prévenir ces coups machiavéliens, la dévaluation de la monnaie, en refusant d'accepter la monnaie du pays qui leur achète leurs marchandises. Cela les empêche dans une certaine mesure de réussir, ou cela les rend moins probables.

Et cela vient-il de ce qu'ils sont philanthropes ?

Oh non !

Bien. Je voulais seulement que ce soit clair. Parce que vous voyez, par la suite, un compatriote de Montesquieu, Auguste Comte a imaginé un gouvernement de l'avenir, dont les gouvernants seraient les banquiers et les industriels. Il devait exister aussi quelque chose comme le pouvoir spirituel du Moyen Age, qui serait exercé par les hommes de science sans aucun pouvoir temporel, c'est par définition exclu, mais qui pourrait contraindre les gouvernants à se conduire correctement, par leur influence sur l'opinion publique. Y a-t-il un équivalent de ce pouvoir spirituel chez Montesquieu ?

Si la secte des stoïciens existait encore, mais elle n'existait plus. Le fantôme de la papauté ? Peut-être dans les Livres sur la religion, après tout, il est clair que le christianisme doux et tempéré tempère et adoucit les manières et améliore les choses dans une certaine mesure...

Montesquieu ne se fie-t-il pas davantage au mécanisme naturel ? De sorte qu'il n'est pas besoin d'un pouvoir spirituel quelconque ? Dans une certaine mesure, bien sûr, il faut bien qu'il y ait des hommes comme Montesquieu ou Adam Smith, pour expliquer aux hommes avides ce qui leur permettra de gagner plus d'argent, et pour les conduire de leur intérêt personnel non éclairé à leur intérêt personnel éclairé...

Il nomme un seul banquier, Bernard. Je pense que c'est le seul nom propre qu'il cite, en dehors de quelques empereurs.

Oui, je ne sais pas. Le nom en lui-même ne dit pas grand'chose. Peut-être fût-ce un Juif. Peut-être un Huguenot, revenu en France au 18^e siècle. Je ne sais pas. Il faudrait consulter un dictionnaire biographique, je ne l'ai pas fait.

Il mentionne également Law.

Certainement, mais c'est presque une institution. Bon, merci beaucoup. Passons maintenant au Livre XXII ? M. Mueller nous a rappelé encore une fois la remarque cruciale du Livre XXI que nous avons lue à la fin de la dernière séance sur le grand changement, à la fin du chapitre 20 : « On a commencé à se guérir du machiavélisme... »

« On a commencé à se guérir du machiavélisme, et on s'en guérira tous les jours. Il faut plus de modération dans les conseils. Ce qu'on appelait autrefois des coups d'Etat ne serait aujourd'hui, indépendamment de l'horreur, que des imprudences. » (64-65)

Cela suffit. Autrement dit, Montesquieu a la certitude qu'il n'y aura plus jamais de coups d'Etat, et il est certainement le premier grand homme à avoir une telle certitude : nous sommes parvenus à niveau où certaines choses sont désormais impossibles. Bien sûr, cette certitude a pris des formes diverses au cours du temps. Ce qui n'arrivera plus selon un progressiste (*liberal*) d'aujourd'hui est très différent de ce que dit Montesquieu, mais la pensée est la même et en tant que telle, c'est alors une nouveauté. Auparavant, les sages considéraient toujours comme une évidence que quel que soit le niveau de civilisation auquel on est parvenu, élevé ou moyen, il est toujours possible de retomber dans la barbarie, soit par la victoire de barbares, soit par des catastrophes naturelles, soit par autre chose.

Le Livre XXII.

Passons maintenant au Livre XXII : les lois dans leur relation à l'usage de la monnaie. Et avant tout, quel est le but de la monnaie ? M. Mueller. a justement souligné à la fois la liaison et la différence entre Montesquieu et Aristote. Pouvez-vous nous redire le point principal, M. Mueller ?

Oui, pour Aristote, la monnaie n'est pas convertible avec les choses de la même façon que pour Montesquieu. Les choses ne représentent pas la monnaie comme elles le font pour Montesquieu. La monnaie est un moyen d'échange, mais ce que vous vendez pour de l'argent n'était pas destiné à l'être. Tout objet a une fin intrinsèque, quelle qu'elle soit, sa fin, sa nature ; par exemple, par essence, une chaussure est faite pour être utilisée, et non pour être vendue. Mais bien sûr, il faut bien que le cordonnier vive. Alors que pour Montesquieu, je pense que l'on pourrait aller jusqu'à dire que les choses sont en un sens dénaturées par leur convertibilité ou leur interchangeabilité absolue.

Oui, et n'y a-t-il pas une liaison entre cela et en particulier le papier monnaie ?

Certainement. Le papier monnaie n'a aucune valeur intrinsèque comme en ont l'or ou l'argent, même si leur valeur peut être relativement faible, ce qu'accorderait certainement Montesquieu. Il veut diminuer l'importance de la monnaie en tant que monnaie, diminuer la valorisation excessive de l'or et de l'argent, pour souligner plutôt l'importance de la monnaie pour stimuler le commerce et la circulation des marchandises.

Et en ce qui concerne la racine de la différence entre Montesquieu et Aristote, vous avez dit qu'elle est liée à la question de la sécurité chez Montesquieu.

Il veut diminuer l'importance de l'or et de l'argent afin de souligner de façon paradoxale que la liberté et la sécurité des biens sont désirables en elles-mêmes. Si l'on a de l'or et de l'argent, ils ne peuvent être transportés aussi facilement que le papier monnaie. Je suppose, je l'ai juste indiqué en passé, qu'il y a une argumentation fortement anti-mercantiliste implicite ici, ou presque explicite ; je suppose qu'il argumentait contre des mercantilistes qui existaient encore à l'époque.

Nous reviendrons peut-être plus tard à la question de savoir si cette convertibilité totale de la monnaie et des choses dont Montesquieu parle n'est pas liée à l'existence du papier monnaie et à la nature particulière du papier monnaie.

Je pense que c'est assurément le cas. Mais c'est parce que c'est bien, comme il le dit clairement.

Oui, mais qu'est-ce qui est impliqué, quel mode de pensée est-il impliqué dans le phénomène du papier monnaie ?

Une abstraction tirée de la loi positive, jusqu'à ce que l'on ait des abstractions de plus en plus grandes.

(à un autre étudiant) Oui ?

J'allais dire que c'est là une différence manifeste avec Locke, en ce que l'Etat peut réguler la sécurité dans un système de papier monnaie. Le roi ou le prince peut toujours prendre un bout de papier et dire qu'il peut être échangé contre une certaine quantité de marchandises.

Oui, mais cela selon la confiance qu'on a en lui. Et c'est ce que veut dire Montesquieu. Passons maintenant au chapitre 2 « De la nature de la monnaie ». Il y fait clairement entendre que la monnaie est un signe qui représente la valeur de toute marchandise. Non de toute chose, car il y a des choses qui ne s'achètent pas : on ne peut acheter la vertu.

La vertu n'est pas échangeable.

Ce n'est pas une marchandise, oui. Voyons le début du chapitre 2.

« La monnaie est un signe qui représente la valeur de toutes les marchandises. On prend quelque métal, pour que le signe soit durable ; qu'il se consomme peu par l'usage ; et que,

sans se détruire, il soit capable de beaucoup de divisions. On choisit un métal précieux, pour que le signe puisse aisément se transporter. Un métal est très propre à être une mesure commune, parce qu'on peut aisément le réduire au même titre. Chaque Etat y met son empreinte, afin que la forme réponde du titre et du poids, et que l'on connaisse l'un et l'autre par la seule inspection. »

« Les Athéniens n'ayant point l'usage des métaux, se servirent de bœufs, et les Romains de brebis : mais un bœuf n'est pas la même chose qu'un autre bœuf, comme une pièce de métal peut être la même qu'une autre. » (74)

Ce sont des choses bien connues, mais il est encore utile de les répéter. En tout cas, il explique ici pourquoi les métaux précieux sont plus désirables pour jouer le rôle de signes. Nous en arrivons ensuite au papier monnaie dans le troisième paragraphe.

« Comme l'argent est le signe des valeurs des marchandises, le papier est un signe de la valeur de l'argent ; et, lorsqu'il est bon, il le représente tellement, que, quant à l'effet, il n'y a point de différence. »

Autrement dit, le papier monnaie est le signe de la valeur de l'argent qui est à son tour le signe de la valeur de la marchandise. Manifestement, il manque certaines caractéristiques de la monnaie proprement dite, mais le point clé est qu'il est le signe d'un signe. Et c'est ce que vous avez voulu dire en parlant d'abstraction, qui présuppose chez ceux qui l'on inventée ou l'ont utilisée intelligemment une pensée particulièrement abstraite. Et par conséquent, c'est lié à des questions plus graves de philosophie. Passons au paragraphe suivant.

Je pensais à Newton, qui fut un très bon directeur de la Monnaie.

Oui, cela a également à voir avec les mathématiques modernes, l'algèbre moderne comparée à l'arithmétique ancienne. Dans l'antiquité, on ne comptait pas à avec les nombres proprement dits, mais avec des signes des genres de nombres. Maintenant, lisons le paragraphe suivant.

« De même que l'argent est un signe d'une chose, et la représente ; chaque chose est un signe de l'argent, et le représente : et l'Etat est dans la prospérité, selon que, d'un côté, l'argent représente bien toutes choses ; et que, d'un autre, toutes choses représentent bien l'argent, et qu'ils sont signes les uns des autres ; c'est-à-dire que, dans leur valeur relative, on peut avoir l'un sitôt que l'on a l'autre. Cela n'arrive jamais que dans un gouvernement modéré, mais n'arrive pas toujours dans un gouvernement modéré : par exemple, si les lois favorisent un débiteur injuste, les choses qui lui appartiennent ne représentent point l'argent, et n'en font point un signe. A l'égard du gouvernement despotique, ce serait un prodige si les choses y représentaient leur signe : la tyrannie et la méfiance font que tout le monde y enterre son argent : les choses n'y représentent donc point l'argent. » (74-75)

La monnaie est donc en elle-même un soutien du gouvernement modéré. Plus précisément, la monnaie est un signe d'une chose et toute chose est un signe de monnaie. Et la prospérité est un état dans lequel la monnaie représente toutes choses — toutes les choses *échangeables*, nous faut-il ajouter, sinon nous tomberions dans de grandes difficul-

tés —, et toutes choses représentent la monnaie. Montesquieu réussit donc à définir la propriété entièrement en fonction des rapports entre les choses et la monnaie, il n'y a rien sur le niveau de vie ni sur les choses du même genre. Nous pouvons rester totalement dans l'abstrait. Passons au chapitre suivant : « Des monnaies idéales ». Que dit-il donc sur les monnaies idéales ? Pouvez-vous reprendre le point principal ?

Oui : il les condamne.

La monnaie idéale est totalement mauvaise. Que veut-il dire par le mot « idéal » ? Quelle serait la traduction la plus simple de ce mot ?

Conventionnelle.

Nominale, plutôt. C'est une signification intéressante du mot « idéal ».

Oui, nominale dans le dernier sens spécialement dans le long paragraphe.

Dans le chapitre suivant, il passe à la question du changement de la valeur de la monnaie en tant que lié à la quantité d'or et d'argent. Le cas le plus clair est la rareté de métaux précieux après la chute de l'empire romain, et le grand afflux de ces mêmes métaux après la découverte de l'Amérique. Lisons le premier paragraphe du chapitre 5.

« L'argent tiré des mines de l'Amérique, transporté en Europe, de là encore envoyé en Orient, a favorisé la navigation de l'Europe ; c'est une marchandise de plus que l'Europe reçoit en troc de l'Amérique, et qu'elle envoie en troc aux Indes. Une plus grande quantité d'or et d'argent est donc favorable, lorsqu'on regarde ces métaux comme marchandise : elle ne l'est point, lorsqu'on les regarde comme signe ; parce que leur abondance choque leur qualité de signe, qui est beaucoup fondée sur la rareté. » (77)

Oui, faut-il dire quelque chose sur ce point ? La considération décisive apparaît ensuite dans le chapitre 7 « Comment le prix des choses se fixe dans la variation des richesses de signe. » Le point principal, lisons la fin du deuxième paragraphe de ce chapitre.

« Mais, comme ce qui forme la propriété parmi les hommes, n'est pas tout à la fois dans le commerce ; et que les métaux ou les monnaies, qui en sont les signes, n'y sont pas aussi dans le même temps ; les prix se fixeront en raison composée du total des choses avec le total des signes ; et de celle du total des choses qui sont dans le commerce, avec le total des signes qui y sont aussi : et, comme les choses qui ne sont pas dans le commerce aujourd'hui peuvent y être demain, et que les signes qui n'y sont point aujourd'hui peuvent y rentrer tout de même, l'établissement du prix des choses dépend toujours fondamentalement de la raison du total des choses au total des signes.

« Ainsi le prince ou le magistrat ne peuvent pas plus taxer la valeur des marchandises, qu'établir, par une ordonnance, que le rapport d'un à dix est égal à celui d'un à vingt. Julien, ayant baissé les denrées à Antioche, y causa une affreuse famine. » (79)

Quelqu'un a-t-il relevé tous les passages où il est question de Julien ? Quelqu'un a-t-il une édition avec index des noms ?

Il y a dans celle-ci un index très mauvais. J'ai fait des recherches sur ce point et au moins dans un chapitre, il y a une autre critique de Julien.

Il serait bon d'avoir des statistiques complètes. Or ici, l'éditeur de cette édition dit de ce passage : « Montesquieu se présente ici comme un précurseur des économistes libéraux du 19^e siècle. Les prix sont déterminés par les lois naturelles. Et par suite, la taxation par l'autorité publique est vaine », il entend par là que l'établissement des prix par l'autorité publique est vaine. Ce qui est frappant, c'est que Montesquieu ne parle pas ici des lois naturelles, alors qu'il y pense d'autres fois. Apparemment, cela ne lui est pas venu à l'esprit. Ne craignez pas de m'interrompre si j'oublie quelque chose. Je passe maintenant au chapitre 10 « Du change ». Lisons-le.

« C'est l'abondance et la rareté relative des monnaies des divers pays, qui forment ce qu'on appelle le change.

« Le change est une fixation de la valeur actuelle et momentanée des monnaies. »
(81)

Quelle est l'importance de cela ? Lisons les deux paragraphes suivants.

« L'argent, comme métal, a une valeur, comme toutes les autres marchandises ; et il a encore une valeur qui vient de ce qu'il est capable de devenir le signe des autres marchandises : et, s'il n'était qu'une simple marchandise, il ne faut pas douter qu'il ne perdît beaucoup de son prix.

« L'argent, comme monnaie, a une valeur que le prince peut fixer dans quelques rapports, et qu'il ne saurait fixer dans d'autres. »

Quelques paragraphes plus loin, il parle de la Hollande.

« Dans l'état actuel de l'univers, c'est la Hollande qui est cette nation dont nous parlons. Examinons le change par rapport à elle.

« Il y a en Hollande, une monnaie qu'on appelle un florin : le florin vaut vingt sous, ou quarante demi-sous, ou gros. Pour simplifier les idées, imaginons qu'il n'y ait que des gros : un homme qui aura mille florins aura quarante-mille gros, ainsi du reste : Or le change avec la Hollande consiste à savoir combien vaudra de gros chaque pièce de monnaie des autres pays ; et, comme l'on compte ordinairement en France par écus de trois livres, le change demandera combien un écu de trois livres vaudra de gros. Si le change est à cinquante-quatre, l'écu de trois livres vaudra cinquante-quatre gros ; s'il est à soixante, il vaudra soixante gros ; si l'argent est rare en France, l'écu de trois livres vaudra plus de gros ; s'il est en abondance, il vaudra moins de gros. » (82)

Il reprend ici à ce à quoi il avait fait allusion auparavant : il y a un pouvoir monétaire au-delà du contrôle de l'Etat. Le change à Amsterdam est peut-être soumis au gouvernement des Provinces-Unies, mais ces dernières sont bien trop liées à ce pouvoir moné-

taire pour avoir le moindre intérêt à faire quoi que ce soit contre lui. Ce chapitre 10 est très long. Faut-il examiner autre chose, M. Mueller ?

Le point principal est que ce pouvoir établit le prix de la monnaie, que la monnaie a elle-même un prix, et que la monnaie peut représenter la monnaie, comme il l'a dit auparavant. Ensuite la conclusion sur le système de Law, qui, comme je l'ai dit, ne semble pas du tout mettre en question la moralité de cette opération de change. Bien que cela mette en échec le pouvoir des princes et favorise un commerce profitable, ce peut être aussi un moyen, comme dans le cas du système de Law, de l'escroquerie la plus terrible.

Le point décisif n'est-il pas que le mal provoqué par une telle spéculation se guérit tout seul ? Et que, dans cette mesure, il y a une loi naturelle : aucune intervention du gouvernement n'est nécessaire pour réglementer ces spéculations entièrement coupées de la réalité des marchandises et de leur valeur.

L'autarcie ne serait pas nécessairement bonne, même si elle était possible.

Pour Montesquieu, elle serait mauvaise en soi. Le grand changement qu'ont introduit aujourd'hui les régimes qu'on appelle totalitaires est précisément là. Le principe en avait déjà été formulé probablement par d'autres, je ne le connais que par les écrits politiques de Dostoïevsky, où il dit que la Russie pourrait purement et simplement tourner le dos à l'Europe, même économiquement. Bien sûr, d'abord spirituellement, mais aussi économiquement. Je ne sais pas dans quelle mesure ces écrits ont influé sur le communisme.

Passons au chapitre 13, « *Opérations sur les monnaies, du temps des empereurs* », sur la politique fiscale des empereurs romains. Ne lisons que le dernier paragraphe de ce chapitre.

« On sent que ces opérations violentes ne sauraient avoir lieu dans ces temps-ci ; un prince se tromperait lui-même, et ne tromperait personne. Le change a appris au banquier à comparer toutes les monnaies du monde, et à les mettre à leur juste valeur ; le titre des monnaies ne peut plus être un secret. Si un prince commence le billon, tout le monde continue, et le fait pour lui ; les espèces fortes sortent d'abord, et on les lui renvoie faibles. Si, comme les empereurs romains, il affaiblissait l'argent, sans affaiblir l'or, il verrait, tout à coup, disparaître l'or, et il serait réduit à son mauvais argent. Le change, comme j'ai dit au livre précédent, a ôté les grands coups d'autorité, du moins les succès des grands coups d'autorité. » (93)

Ce n'est là qu'une importante confirmation de ce qu'il dit dans le chapitre 20 du Livre précédent, un passage que j'ai évoqué au début de cette séance. Passons au chapitre suivant, le titre et tout le chapitre.

« Comment le change gêne les Etats despotiques. »

« La Moscovie voudrait descendre de son despotisme, et ne le peut. L'établissement du commerce demande celui du change ; et les opérations du change contredisent toutes ses lois. »

Autrement dit, c'est là une preuve de la vérité de son affirmation selon laquelle, si l'on veut avoir cette stabilité du commerce, il faut des régimes non despotiques. Le progrès politique suit donc nécessairement le progrès économique. Vous savez à quel point cette pensée est importante pour les progressistes (*liberals*) d'aujourd'hui. Continuez.

« En 1745, la czarine fit une ordonnance pour chasser les Juifs, parce qu'ils avaient remis dans les pays étrangers l'argent de ceux qui étaient relégués en Sibérie, et celui des étrangers qui étaient au service. Tous les sujets de l'empire, comme des esclaves, n'en peuvent sortir, ni faire sortir leurs biens, sans permission. Le change, qui donne le moyen de transporter l'argent d'un pays à un autre, est donc contradictoire aux lois de Moscovie. »

Rien n'a changé, comme vous le voyez...

« Le commerce même contredit ses lois. Le peuple n'est composé que d'esclaves attachés aux terres, et d'esclaves qu'on appelle ecclésiastiques ou gentilshommes, parce qu'ils sont les seigneurs de ces esclaves : il ne reste donc guère personne pour le tiers état, qui doit former les ouvriers et les marchands. »

Ici, cette expression « le tiers-état ». Nous voyons clairement à quel point tout est lié. C'est facile, rétrospectivement : le tiers-état, le commerce et l'industrie, un régime libéral — la séparation des pouvoirs, des peines clémentes — et aucune possibilité de retour en arrière, ou de rechute ; tout cela se retrouve chez Montesquieu. Oui ?

Il suggère une autre distinction engendrée par le papier monnaie. Il est évident ici que la monnaie russe est prise à sa valeur nominale au change comme toutes les autres monnaies à cette période. Et cela se fonde sur les liquidités, auxquelles on peut assigner une valeur. De nos jours, la monnaie de certains pays n'est pas prise à sa valeur nominale ; elle se fonde entièrement sur la valeur papier. Et l'on a ainsi une distinction entre les monnaies fortes et les monnaies faibles.

Montesquieu le sous-entend au moins lorsqu'il dit que si le prince fait quelque chose de louche avec le métal argent, ses propres sujets se tournent vers l'or. Et même s'il voulait aussi magouiller sur l'or, ses sujets n'auraient certes pas le choix, mais les banquiers d'Amsterdam pourraient bien...

Certainement, mais le papier monnaie fait cela à bien plus grande échelle, au point que la monnaie qui circule est absolument sans valeur.

Mais ce qui distingue le totalitarisme du 20^e siècle, c'est que la Russie tsariste dépendait du marché international des devises, et par conséquent, il devait encore se plier à quelques contraintes. Les communistes s'en sont passé. Et bien sûr, le peuple russe a dû payer un prix terrible, mais cela a encore renforcé le régime communiste.

Il est curieux que si l'on établit un système de papier monnaie, cela rende en un sens le pouvoir au prince. Auparavant, nous avons vu que lorsqu'il y a un mécanisme régulateur du change entre pays, cela donne en un sens le pouvoir à un groupe de banquiers trans-nationaux. Mais si l'on revient au papier monnaie, le prince peut de nouveau réglementer le commerce parmi son peuple.

Oui, mais dans la mesure où le pays dépend aussi du commerce international, ce qu'il fait à ses propres sujets ne suffit pas. Et cela conduit à d'autres difficultés. Je ne pourrais pas vous décrire le fonctionnement de ce mécanisme, mais ceux qui en savent plus que moi sur l'économie le pourraient facilement. Quelqu'un le peut-il ?

L'éditeur fait une note où il affirme que Montesquieu prévoit les traités de commerce bilatéral que des économies planifiées doivent relativement respecter, comme lorsque Cuba essaie d'obtenir du riz chinois ; c'était la conséquence immédiate du fait que c'est le prince qui fixe la valeur du papier monnaie.

Autrement dit, c'est une espèce de retour au troc.

Formulons les choses de la manière suivante. Aux Etats-Unis aujourd'hui, avec un soutien partiel du papier monnaie par les espèces, de nouveau beaucoup de rapports avec les autres pays ne se fondent pas sur l'échange strict d'une quantité d'or, mais sur la confiance accordée au régime. De sorte qu'un roi qui maintient la valeur de sa monnaie par cette confiance a le pouvoir, non seulement sur les citoyens, mais sur ses rapports avec les autres pays. Par exemple, lors de la panique sur le cours de l'argent en France après la guerre de 1870, si l'économie avait été fondée sur le papier monnaie, avec seulement un soutien partiel sur l'argent et l'or, il en aurait été autrement. Un autre élément serait entré en ligne de compte : la relation avec les pays étrangers aurait dépendu de la confiance que lui accordent les autres régimes

Où voulez-vous en venir ?

Essentiellement au fait que Montesquieu ne semble pas envisager l'éventualité de rendre ce pouvoir à l'Etat, à l'Etat individuel.

M. Mueller : Il a ce pouvoir. La monnaie est aussi bonne que l'or ou l'argent tant qu'elle est bonne. Et il n'est pas nécessaire qu'il y ait une convertibilité absolue du papier en espèces. Je pense que cette suggestion d'un idéal, une pure abstraction, non les pièces limées, ou dévaluées, est intéressante. J'ai consulté le Oxford English Dictionary pour savoir ce qu'était la macoute. Il semble que c'était originellement un vêtement. Selon le OED, cela peut avoir été une erreur de Montesquieu, de penser que c'était une entité purement abstraite. John Stuart Mill et d'autres économistes ont repris cela manifestement au 19^e siècle, et il n'y a pas d'autres références dans l'OED, comme l'esquisse d'un système monétaire sans autre base que la totalité des choses et des marchandises qu'évoque Montesquieu dans le précédent chapitre. Je pense qu'il y a un rapport entre cette considération un peu algébrique et cette monnaie abstraite, la macoute, qui était originellement un vêtement.

Voyons maintenant le chapitre suivant qui contient également une importante déclaration politique.

« Chapitre XV : Usage de quelques pays d'Italie.

« Dans quelques pays d'Italie, on a fait des lois pour empêcher les sujets de vendre des fonds de terre, pour transporter leur argent dans les pays étrangers. Ces lois pouvaient être bonnes, lorsque les richesses de chaque Etat étaient tellement à lui, qu'il y avait beaucoup de difficulté à les faire passer à un autre. Mais depuis que, par l'usage du change, les richesses ne

sont, en quelque façon, à aucun Etat en particulier, et qu'il y a tant de facilité à les transporter d'un pays à un autre, c'est une mauvaise loi que celle qui ne permet pas de disposer, pour ses affaires, de ses fonds de terre, lorsqu'on peut disposer de son argent. Cette loi est mauvaise, parce qu'elle donne de l'avantage aux effets mobiliers sur les fonds de terre, parce qu'elle dégoûte les étrangers de venir s'établir dans le pays, et enfin parce qu'on peut l'éluder. » (94)

C'est, je pense, exact : il faut une libre disposition des propriétés terriennes. Et cela signifie que l'on doit abandonner tout vestige de féodalisme. Et bien sûr, c'est ce qu'a accompli la Révolution Française. Passons au chapitre 19. Il a, comme vous allez le voir tout de suite, de grandes implications théologiques.

« Des prêts à intérêt.

« L'argent est le signe des valeurs. Il est clair que celui qui a besoin de ce signe doit le louer, comme il fait toutes les choses dont il peut avoir besoin. Toute la différence est que les autres choses peuvent, ou se louer, ou s'acheter ; au lieu que l'argent, qui est le prix des choses, se loue et ne s'achète pas.

« C'est bien une action très bonne de prêter à un autre de l'argent sans intérêt : mais on sent que ce ne peut être qu'un conseil de religion, et non une loi civile. » (97)

Un tribunal ecclésiastique condamnant le prêt à intérêt ne saurait donc aucunement être une loi de la société, de la bonne société, c'est sous-entendu. Montesquieu fut violemment attaqué sur ce point précis lorsque le livre est paru. Le journal janséniste *Les nouvelles ecclésiastiques* l'accusa de s'opposer à la doctrine de l'Eglise. C'est un des nombreux actes audacieux commis par cet homme extrêmement prudent. Lisons l'avant-dernier paragraphe de ce chapitre.

« La loi de Mahomet confond l'usure avec le prêt à intérêt. L'usure augmente, dans les pays mahométans, à proportion de la sévérité de la défense : le prêteur s'indemnise du péril de la contravention. » (98)

Cela vaut indirectement aussi pour le christianisme, bien sûr, au moins tant qu'il condamnait le prêt à intérêt. C'est clair. Le chapitre suivant a également une implication anti-ecclésiastique.

« Des usures maritimes.

« La grandeur de l'usure maritime est fondée sur deux choses ; le péril de la mer, qui fait qu'on ne s'expose à prêter son argent que pour en avoir beaucoup d'avantage ; et la facilité que le commerce donne à l'emprunteur de faire promptement de grandes affaires, et en grand nombre : au lieu que les usures de terre, n'étant fondées sur aucune de ces deux raisons, sont ou proscrites par les législateurs, ou, ce qui est plus sensé, réduites à de justes bornes. »

On a ici la même implication, parce qu'à l'époque, l'usure maritime était aussi considérée comme un péché.

L'usure maritime n'était-elle pas une catégorie spéciale, presque tolérée ?

Pas tout à fait, semble-t-il. Les contemporains, je ne sais pas si les jansénistes furent les seuls, ne l'entendaient pas ainsi.

Les nouvelles ecclésiastiques accusèrent Montesquieu d'avoir dit dans le chapitre 20 que l'usure maritime était juste. Dans sa défense, il explique qu'il a seulement dit que la grandeur de l'usure maritime la rendait moins contraire à l'équité naturelle que l'usure de terre.

Montesquieu a donc bien offensé certains de ses lecteurs. Et si nous prenons le thème général, le commerce, le thème suivant est la propagation de l'espèce humaine, c'est-à-dire le mariage, et enfin vient la religion. Montesquieu entra en conflit avec l'autorité ecclésiastique sur ces trois points. Bien sûr, il y eut aussi conflit sur le climat. Mais apparemment, il s'en est mieux sorti. Et l'importance de l'implication hérétique ou hétérodoxe de son enseignement n'apparaît en pleine lumière que dans les Livres sur la religion où il fait très clairement entendre que le climat impose des limites à l'expansion du christianisme, ce qui fut regardé comme insupportable, parce qu'en contradiction avec le caractère surnaturel du christianisme. Il passe ensuite dans le chapitre suivant à la pratique des Romains, c'est-à-dire des Romains païens. Lisons ce chapitre.

« Du prêt par contrat, et de l'usure, chez les Romains.

« Outre le prêt fait pour le commerce, il y a encore une espèce de prêt fait par un contrat civil, d'où résulte un intérêt ou usure.

« Le peuple, chez les Romains, augmentant tous les jours sa puissance, les magistrats cherchèrent à le flatter, et à lui faire faire les lois qui lui étaient les plus agréables. Il retranscha les capitaux ; il diminua les intérêts ; il défendit d'en prendre ; il ôta les contraintes par corps ; enfin, l'abolition des dettes fut mise en question toutes les fois qu'un tribun voulut se rendre populaire.

« Ces continuels changements, soit par des lois, soit par des plébiscites, naturalisèrent à Rome l'usure ; car les créanciers, voyant le peuple leur débiteur, leur législateur et leur juge, n'eurent plus de confiance dans les contrats. Le peuple, comme un débiteur décrédit, ne tentait à lui prêter que par de gros profits : d'autant plus que, si les lois ne venaient que de temps en temps, les plaintes du peuple étaient continuelles, et intimidaient toujours les créanciers. Cela fit que tous les moyens honnêtes de prêter et d'emprunter furent abolis à Rome ; et qu'une usure affreuse, toujours foudroyée et toujours renaissante, s'y établit. Le mal venait de ce que les choses n'avaient pas été ménagées. Les lois extrêmes dans le bien font naître le mal extrême. Il fallut payer pour le prêt de l'argent, et pour le danger des peines de la loi. » (98-99)

En parlant de la Rome antique, il sous-entend autre chose. Adoptant une politique que Machiavel avait suivie dans ses *Discorsi*, il voit déjà une préfiguration du christianisme dans la Rome antique. La popularité de la défense des débiteurs, la philanthropie et la charité du christianisme, et l'interdiction corrélative du prêt à intérêt — tout cela va d'une certaine manière ensemble. Et une indulgence qui mène à un grand mal, à de grands dommages, c'est là une pensée qui traverse l'œuvre de Machiavel, de manière plus ou moins cachée, mais souvent visible à la surface. Et cela vaut également pour Montesquieu. Nous devons examiner d'autres passages sur Rome, mais j'aimerais tout d'abord lire le chapitre 12 du Livre XXV, « Des lois pénales » ; cela nous pourra nous

aider à comprendre tout ce que nous avons lu et tout ce que nous lisons. Le thème est très large, parce qu'il y a des lois pénales pour tous les sujets examinés. Ne lisons pour l'instant que le deuxième et le troisième paragraphes.

« La religion a de si grandes menaces, elle a de si grandes promesses, que, lorsqu'elles sont présentes à notre esprit, quelque chose que le magistrat puisse faire pour nous contraindre à la quitter, il semble qu'on ne nous laisse rien quand on nous l'ôte, et qu'on ne nous ôte rien lorsqu'on nous la laisse.

« Ce n'est donc pas en remplissant l'âme de ce grand objet, en l'approchant du moment où il lui doit être d'une plus grande importance, que l'on parvient à l'en détacher : il est plus sûr d'attaquer une religion par la faveur, par les commodités de la vie, par l'espérance de la fortune ; non pas par ce qui avertit, mais par ce qui fait qu'on l'oublie ; non pas par ce qui indigné, mais par ce qui jette dans la tiédeur, lorsque d'autres passions agissent sur nos âmes, et que celles que la religion inspire sont dans le silence. Règle générale : en fait de changement de religion, les invitations sont plus fortes que les peines. » (171)

C'est une affirmation extraordinaire. Je n'en connais pas de pareille bien que bon nombre d'écrivains et d'hommes politiques se sont fait, je crois, une espèce de règle de persuader les gens de s'éloigner de la religion en faisant passer l'accent sur autre chose, et, ce qu'il met ici au centre, d'attaquer la religion au nom des commodités de la vie en ce monde pour leur faire ainsi oublier leur religion. Bon nombre d'hommes politiques ont fait cela plus ou moins instinctivement et des hommes comme Montesquieu l'ont fait en toute connaissance de cause. Ce chapitre 12 est précédé par le chapitre traitant du changement de religion, et c'est en fait encore le sujet de ce chapitre, comme vous le voyez par la dernière phrase. Les peines qui furent exercées, par exemple, par Dioclétien et d'autres persécuteurs, sont inefficaces. Mais l'indulgence, la tolérance engendrent l'indifférence... Comment obtient-on les commodités de la vie, qui rendent la vie plus confortable ?

Par le commerce.

Le commerce. Ainsi le commerce conduit à la paix, et la religion, la religion positive, conduit à l'hostilité et à l'intolérance. Le progrès du commerce et le caractère régressif de la religion positive : c'était là le rêve des lumières radicales, formulé ouvertement à la fin de la *Paix perpétuelle*, je crois, par Kant. Ces deux choses vont ensemble. Oui.

Qu'en est-il des intolérances au commerce ?

Ce problème est apparu ensuite avec la Révolution industrielle, spécialement en Angleterre au 19^e siècle, toute la critique du premier système capitaliste, relativement antérieure à Marx. En Angleterre, cela a commencé beaucoup plus tôt. La critique par Engels de la situation de la classe laborieuse en Angleterre se fondait sur la critique faite par Carlyle. Cela a conduit ensuite à une transformation des lumières, des lumières bourgeoises, en ce que l'on peut appeler les lumières communistes. Bien sûr, n'importe quel marxiste dirait aujourd'hui que les penseurs et les acteurs du 17^e et du 18^e siècles n'étaient que des précurseurs, et qu'on peut les critiquer sur bien des points. Mais le

point culminant réel et le sommet de tout cela est identique à ce que promet le communisme. Que voulez-vous dire ?

Je pensais aux empires. Mais bien sûr, les empires n'étaient sans doute alors pas tellement associés au commerce...

Comme les tarifs impériaux préférentiels et la théorie que les empires ont pour origine la recherche d'un bénéfice commercial.

Mais cependant, avant la Première Guerre Mondiale, un Anglais, Norman Angell, écrivit un livre, quel était son titre ?

La Grande Illusion.

Oui. Il disait que la guerre n'était plus possible, parce que cela entraînerait une faillite dès le premier jour de la guerre. En un sens, il avait raison, mais pas comme il le pensait. La difficulté est qu'il peut se passer toutes sortes de choses entre-temps. Peut-être le commerce sera-t-il un jour libéralisé, mais que se passera-t-il avant ? C'est toujours la difficulté avec ce genre de chose.

Il y a eu des conflits entre nations, et également beaucoup de concurrence commerciale, spécialement entre les Anglais et les Hollandais.

C'est sûr, vous vous souvenez peut-être de l'un des premiers numéros du *Fédéraliste*, où Hamilton s'attaque à la croyance simple partagée par tant de grands hommes, parmi lesquels Kant, selon laquelle le commerce et le républicanisme qui l'accompagne, assureront la paix dans le monde entier. Et Hamilton avec son bon sens coutumier dit simplement : J'ouvre les livres d'histoire pour voir si les républiques ont toujours été pacifiques ; et il y a toujours eu des gens pour en douter. En quelque manière, ce qui donne aux temps modernes leur caractère, ce n'est pas le sens commun qui est encore là, mais ce genre particulier de rêve séduisant. Et Montesquieu est à cet égard l'un des plus enchanteurs de ces fournisseurs de rêve, parce qu'il a aussi beaucoup de bon sens, comme nous le savons.

Quelques passages sur Rome maintenant. Le point principal est bien sûr que lorsque nous en arrivons au commerce, cet important facteur de civilisation, les Romains ne font pas aussi bonne figure qu'à d'autres égards. Le dernier paragraphe du Livre suffit peut-être pour notre propos.

« Cela tranche la question de savoir si l'intérêt est légitime ; c'est-à-dire si le créancier peut vendre du temps, et le débiteur le payer. » (104)

Dans la version finale, le texte est différent :

« Celui-là paie moins, dit Ulpien, qui paie plus tard. C'est ce principe qui conduisit les législateurs, après la destruction de la république romaine. »

« la *république* romaine ». Montesquieu admirait plus la république romaine que l'empire romain ; et la république n'a pas été raisonnable sur ce point crucial. Les Romains ne furent relativement rationnels que sous le régime impérial, sous un régime fondamentalement despotique. C'est ainsi que je comprends ce passage.

Veut-il dire naturellement légal, lorsqu'il dit « légitime », dans la phrase « Cela tranche la question de savoir si l'intérêt est légitime. »

« Légitime », oui, légitime. C'est nécessairement une question de droit naturel parce que ce principe est censé guider les législateurs. Ce ne peut donc pas être une loi positive ; ce doit nécessairement être un principe d'*équité naturelle*, comme il dit ailleurs. Il parle avec beaucoup de force des taux d'intérêts énormes pratiqués sous la république romaine. L'éloge de Rome, rencontré plus d'une fois sous la plume de Montesquieu — « nos petites âmes d'hommes modernes comparées à celles des anciens », vous vous souvenez du passage, « ils parlaient de vertu et nous parlons de commerce et de finance » — doit donc être considérablement nuancé à partir de ce Livre. Oui.

Il y a un beau passage sur ce point dans le Livre XXI, chapitre 14.

Lisez-le.

« Je sais bien que des gens pleins de ces deux idées ; l'une, que le commerce est la chose du monde la plus utile à un Etat ; et l'autre, que les Romains avaient la meilleure police du monde, ont cru qu'ils avaient beaucoup encouragé et honoré le commerce : mais la vérité est qu'ils y ont rarement pensé. » (56)

Oui, ce passage est très beau, et il vérifie encore une fois l'adage selon lequel on veut le beurre et l'argent du beurre. Je me souviens d'avoir rencontré des gens qui se disaient aristotéliens, et l'on sait bien qu'Aristote n'est pas réputé être un démocrate — il s'est même prononcé en faveur de l'esclavage. Ils ont fait d'Aristote un adversaire de l'esclavage et un démocrate accompli. C'est attendrissant, il est toujours touchant de voir à quel point il est courant de vouloir le beurre et l'argent du beurre. Il n'empêche que c'est un défaut. Si nous voulons le commerce — et nous devons vouloir le commerce si nous voulons avoir un gouvernement modéré, un gouvernement fort et modéré dans les temps modernes —, nous devons nous écarter des Romains, et accepter certains principes du droit romain développés après la chute de l'empire romain par les légistes impériaux.

Le premier mot du Livre suivant est « Vénus », nous en arrivons donc à quelque chose de moins, comment dire, de moins prosaïque que...

Une chose me gêne, si nous acceptons que le commerce rend un peuple modéré, pacifique et prospère. Montesquieu pense à l'Angleterre. Or l'Angleterre est une île et elle est par là moins exposée à une invasion. Ne se pourrait-il pas qu'une nation, en s'engageant dans le commerce, soit envahie par des peuples plus belliqueux, plus forts, que le commerce n'a pas énervés ?

L'espérance de Montesquieu était que ces nations commerçantes, ces nations commerciales et industrielles, seront irrésistiblement plus fortes que les nations non commerçantes et non commerciales, ce qui s'est révélé être exact jusqu'à une certaine époque. L'occident a dominé le monde pendant tout le 19^e siècle, ne l'oubliez jamais, et pendant une partie du 20^e. C'est déjà très loin pour la jeune génération, mais je me souviens encore très bien de ce temps. Et par suite, cela semblait vrai. Et nous assistons aujourd'hui à tout autre chose. Il suffit de voir ce qui se passe au Vietnam : un pays relativement sous-développé, et même seulement *une partie* de ce pays — il est vrai armée par des pays industriels —, et le combat est mené par les gens du pays, et il est très difficile de les vaincre. Au 19^e siècle, on n'a pas connu une telle expérience. Si une révolte éclatait dans une colonie, on pouvait y mettre un terme très facilement. Les choses ont changé à cet égard. Mais aux yeux de Montesquieu, il paraissait tout à fait vraisemblable que, la France devenant plus libérale, elle connaîtrait une période de grande prospérité, de prospérité bien plus grande. Il pourrait devoir beaucoup modifier ses espérances, la France ne serait pas comme l'Angleterre, mais, avec un pouvoir plus grand et plus fort de la noblesse, et spécialement une grande puissance des parlements, du pouvoir judiciaire, et une politique économique raisonnable... Et la prospérité économique du simple point de vue du produit national brut est vraie jusqu'à aujourd'hui. La question est seulement de savoir si tous les bienfaits sensés l'accompagner l'accompagnent bien en fait. C'est un grand problème. En d'autres termes, on nous a vendu un *bill of goods*, une « déclaration de biens », pas Montesquieu, car cela a commencé au 17^e siècle, qui sembla parfaitement plausible : Améliorez le sort d'un grand nombre d'hommes sur la terre, et bon nombre de problèmes, les problèmes pratiques les plus importants, disparaîtront : telle fut la promesse que des hommes comme Bacon et Descartes, en tout premier lieu, ont faite, et que des hommes comme Montesquieu ont développée avec plus de précision.

Cela a amélioré la vie matérielle, mais cela n'implique-t-il pas aussi des effets dans la sphère morale ?

Si l'on croit, comme ils semblent l'avoir cru, que les hommes ne sont la plupart du temps injustes que parce qu'ils sont dans le besoin, que parce qu'ils sont trop pauvres, et l'on entend cela encore aujourd'hui, qu'on leur donne une richesse suffisante, ou du moins qu'on augmente leur revenu, et l'on diminuera d'autant les tentations d'être injuste. Il y a une comédie d'Aristophane, le *Ploutos*, qui signifie en grec à la fois la richesse et le dieu Ploutos. Ploutos parvient, après quelques tripatouillages, à régner et à distribuer les richesses en fonction du mérite. Et tout homme juste devient riche. Tout homme juste devient riche, et bien sûr, les injustes deviennent pauvres. Mais par là même, plus personne n'est injuste, parce que si la justice est ainsi si clairement et si rapidement récompensée, il faudrait être un idiot invétéré pour se comporter en criminel. Et c'est merveilleux. Dans une comédie, on peut imaginer cela : tout le monde riche et juste.

En apparence.

Au moins dans les actions : plus besoin de voler, s'il suffit de souhaiter pour avoir ce que l'on souhaite. Eh bien, cela, les philosophes des temps modernes l'ont dit avec le plus grand sérieux. Et des gens comme Bacon ont tenu pour acquis en quelque manière que cette entreprise reviendrait en fin de compte aux philosophes, c'est-à-dire à des hommes qui par définition ont le souci du bien public. Mais les savants ont remplacé les philosophes. Je ne dis pas que les savants ne se soucient pas du bien public, mais ils sont aujourd'hui incapables, selon leur propre définition de la science, de porter des jugements de valeur. Ils ne peuvent même pas dire que l'ensemble de cette entreprise est bonne. Ils peuvent seulement dire que de grandes masses d'hommes aspirent à sa réalisation. Ce qui ne veut pas dire que cette entreprise soit bonne. Et si nous pensons seulement à ce saint des saints qu'est la vie universitaire aujourd'hui, on voit ce qui est arrivé : une grande partie de ce projet a été réalisée et c'est aujourd'hui visible même sur la place du marché et dans les quotidiens.

Quatrième leçon, le 6 avril 1966
Sur le Livre XXIII

I. Sur l'exposé

Je voudrais seulement reprendre un point. Vous avez dit que la supposition fondamentale de Montesquieu dans ce Livre est que l'augmentation de la population est bonne en elle-même. Nous trouvons dans le *Contrat Social* de Rousseau, une affirmation encore plus forte en ce sens, lorsqu'il soulève la question de savoir quel est le critère le plus simple pour juger du bon ou du mauvais état de la société. Pour Rousseau, ce critère est l'augmentation de la population. Je ne crois pas que Rousseau s'appuie en rien sur des statistiques, il ne juge qu'à partir de ses observations de la campagne française et de la vie très dure des paysans, exposés aux survivances des lois féodales et au poids de l'impôt. Que cela soit confirmé par un recensement exact, c'est une autre question. La population française était d'environ vingt-cinq millions à l'époque de la Révolution Française, et elle n'avait jamais été aussi nombreuse. Et depuis le 18^e siècle, elle a augmenté jusqu'à environ quarante millions, puis il y eut une stagnation, ou même un léger déclin, au début du 20^e siècle. Et elle n'augmenta à nouveau qu'après la Deuxième Guerre Mondiale. N'est-ce pas exact ?

Si. En fait, il semble aussi y avoir eu un net déclin de la population vers la fin du règne de Louis XIV. Et apparemment, beaucoup de gens s'en sont aperçu bien après que le trend se fût inversé.

Cela n'a rien à voir avec les guerres.

Dans une certaine mesure, si.

Avec l'exil des Huguenots aussi.

Combien ont été expulsés ?

On dit quelquefois un demi-million, mais j'ai lu plutôt environ cinquante mille familles.

Ce qui ferait à peu près deux-cent-cinquante-mille personnes. Or, comme nous le voyons immédiatement, ce Livre est le seul qui s'ouvre par un poème, un poème en vers, par opposition au poème en prose qui ouvre le Livre XX, le Livre sur le commerce. Mais ce poème en prose est l'œuvre de Montesquieu lui-même. Et ici, il cite Lucrèce, le début du poème de Lucrèce, dans une traduction française très libre. Le premier mot est assurément « Vénus » : « *Ó Vénus, mère de l'amour* ». Dans le cas de Lucrèce, l'ensemble de son poème commence ainsi, et ce n'est pas un accident : Lucrèce n'est pas le premier poète à faire l'éloge de l'amour, mais dans son livre, une partie bien plus importante que ce début, l'ensemble de la dernière partie du livre IV, est consacrée à une *critique* de l'amour. Il y avait également beaucoup de poètes, beaucoup de poètes romains, bien plus célèbres que lui pour leur intérêt positif pour l'amour. Lucrèce devait sa renommée universelle à autre chose. A quoi ?

A sa critique des dieux.

A sa critique, non des dieux, mais de la religion. Et c'est réellement bien plus caractéristique ; et Montesquieu le savait certainement. Mais néanmoins, voyons le texte. Pour le moment, nous pouvons nous contenter de la proportion suivante : l'amour est à la poésie comme le commerce est à la prose, cela fait sens, n'est-ce pas ? Et il a dû certainement avoir cette pensée. Lisons donc tout d'abord la partie prosaïque du chapitre 1.

« Les femelles des animaux ont, à peu près, une fécondité constante. Mais, dans l'espèce humaine, la manière de penser, le caractère, les passions, les fantaisies, les caprices, l'idée de conserver sa beauté, l'embarras de la grossesse, celui d'une famille trop nombreuse, troublent la propagation de mille manière » (105)

C'est l'un des rares passages où il réfléchit sur la différence entre l'homme et les animaux. Et si le désir sexuel, ou la pulsion sexuelle, est commune à tous les animaux, dans le cas de l'homme, la pensée, les passions, les calculs, affectent la propagation. Les passions désignent bien sûr la grande vanité des femmes telles que les voit Montesquieu, dont les animaux sont totalement dépourvus comme on le voit tous les jours en observant les chiens les plus magnifiques s'unir avec les plus laids sans aucune apparence de difficulté, sans le moindre sentiment de *mésalliance*. C'est un point clef. Le fait que l'homme est un animal rationnel met en péril sa propagation. Il n'en est pas ainsi pour les autres animaux. Bien. Maintenant, passons au chapitre 2 et lisons le premier paragraphe.

« L'obligation naturelle qu'a le père de nourrir ses enfants, a fait établir le mariage, qui déclare celui qui doit remplir cette obligation. Les peuples dont parle Pomponius Mela ne le fixaient que par la ressemblance. » (106)

Oui, pas comme dans le droit romain, qui dit que le père est toujours le mari. Bien. Il y a donc ici une obligation naturelle du père d'élever ses enfants. Le chapitre sur le droit naturel, au chapitre 2 du Livre I ne fait aucune référence à cette obligation. Il semble donc étendre ici la sphère de la loi naturelle. Cependant, la déclaration de Montesquieu, qui semble plus traditionnelle que l'on s'y attendrait, n'est pas purement et simplement traditionnelle. L'éditeur souligne ici qu'il avait été critiqué pour ne pas avoir mentionné avec précision ce que dit le christianisme sur l'institution du mariage. La génération n'est pas le but premier, élever les enfants n'est pas le but premier. Si la raison d'être du mariage était d'élever des enfants, un mariage sans enfants ne serait pas un mariage et serait immédiatement dissout, et telle n'est certainement pas l'opinion chrétienne. Et par conséquent, Montesquieu sous-entend ici que les lois civiles qui rendraient le divorce obligatoire en cas d'absence d'enfant seraient conformes à la loi naturelle. Passons au deux paragraphes suivants.

« Chez les peuples bien policés, le père est celui que les lois, par la cérémonie du mariage, ont déclaré devoir être tel, parce qu'elles trouvent en lui la personne qu'elles cherchent. »

Elles cherchent quelqu'un de responsable. Comment le trouver ? Par le mariage ! Comme il l'a dit dans un passage antérieur assez frivole, la loi se fie à la mère comme si elle était la chasteté incarnée. C'est donc réglé. Paragraphe suivant.

« Cette obligation, chez les animaux, est telle que la mère peut ordinairement y suffire. Elle a beaucoup plus d'étendue chez les hommes : leurs enfants ont de la raison ; mais elle ne leur vient que par degrés : il ne suffit pas de les nourrir, il faut encore les conduire : déjà ils pourraient vivre, et ils ne peuvent pas se gouverner. »

La question est donc ici de savoir qui est le père. Et cette question rend nécessaire l'établissement du mariage. Et le père est celui que la loi déclare tel. Le père naturel, le géniteur réel, n'est pas le père au sens de la loi. Il se peut qu'il le soit, et heureusement, c'est vrai dans la plupart des cas, mais cela n'est pas du tout nécessaire. Dans le cas des animaux, il dit que l'obligation incombe à la mère. Et conformément à la notion du droit naturel qu'adopte Montesquieu dans le deuxième chapitre du Livre I, qui est celle de Hobbes, dans le genre humain aussi, la mère a la responsabilité et le droit, et ce n'est que par une espèce de délégation de la mère que le droit est accordé au père. Il y a quelque chose comme ça là-dessous. Comme il l'indique déjà ici et il le dit plus clairement dans le paragraphe suivant, élever des enfants exige, dans le genre humain, plus que dans le cas de la plupart des animaux, la contribution du père. Et donc, si nous voulons qu'il y ait propagation de l'espèce, il nous faut quelque chose comme le mariage. Mais cela ne signifie pas l'institution chrétienne du mariage. Comme l'a déclaré Locke dans son chapitre sur le mariage dans son *Traité du gouvernement civil*, à cause de la longueur de l'enfance, il faut un lien plus durable entre l'homme et la femme, à savoir jusqu'à ce que les enfants aient douze ou quatorze ans. Il ne dit pas un lien perpétuel. Et c'est également sous-entendu dans ce que dit Montesquieu. Lisons le paragraphe suivant.

« Les conjonctions illicites contribuent peu à la propagation de l'espèce. Le père, qui a l'obligation naturelle de nourrir et d'élever les enfants, n'y est point fixé ; et la mère, à qui l'obligation reste, trouve mille obstacles, par la honte, les remords, la gêne de son sexe, la rigueur des lois : la plupart du temps, elle manque de moyens. »

N'y a-t-il pas un cercle dans cette argumentation ? Cela ne présuppose-t-il pas l'existence du mariage ? Une fois le mariage institué, il peut y avoir des « conjonctions illicites ». Et cela fait donc froncer les sourcils, et les mères qui élèvent seules leurs enfants sont regardées comme des femmes de mauvaise vie, et cela a toutes sortes d'effets sur ce qu'elles feront aux enfants. Mais s'il n'y a pas en premier lieu l'institution du mariage, il n'en sera pas nécessairement ainsi. Il conclut ce chapitre par la remarque : « Il suit de tout ceci, que la continence publique est naturellement jointe à la propagation de l'espèce. » En d'autres termes, la nature elle-même exige la continence publique, c'est-à-dire la famille et des rapports sexuels limités aux liens du mariage. Il dit « continence publique ». Que signifie cette expression ? C'est un peu ambigu. Signifie-t-elle la continence générale, ou la continence « en public », ce qui est très différent ? C'est-à-dire un genre de décence qui ne signifie pas nécessairement l'impossibilité de l'adultère, etc., etc. Montesquieu, de manière assez intéressante, ne parle pas d'une motivation naturelle

pour le mariage, qui serait le désir des hommes d'avoir des enfants qui leur soient propres, et d'avoir la plus grande sécurité que la loi puisse donner, à savoir le mariage. Il n'en parle pas. Passons au dernier paragraphe du chapitre 4.

« Les noms, qui donnent aux hommes l'idée d'une chose qui semble ne devoir pas périr, sont très propres à inspirer à chaque famille le désir d'étendre sa durée. Il y a des peuples chez lesquels les noms distinguent les familles : il y en a où ils ne distinguent que les personnes ; ce qui n'est pas si bien. » (107)

Il fait allusion à sa manière ici au désir des hommes de se perpétuer, qui est davantage reconnu lorsqu'il y a des noms de familles, que lorsqu'il n'y a que des noms propres. A propos, où trouve-t-on la déclaration la plus célèbre sur l'importance du désir d'avoir des enfants en propre, en tant que fait fondamental de la nature humaine ? Dans le *Banquet* de Platon, où *eros* sous sa forme la plus basse, mais aussi sous sa forme la plus générale, est précisément le désir de s'immortaliser par sa descendance. Oui ?

M. Bruell : Sur le fait que cela relève de la loi naturelle, il dit également avec clarté que la loi naturelle n'est pas en vigueur naturellement. Je pense qu'il est évident que l'obligation du père envers les enfants est une loi naturelle très souvent violée.

Oui, si l'on entend par loi naturelle une loi qui a des sanctions naturelles. C'est une question, mais selon ce qu'il semble dire à la fin du chapitre 2, par exemple, il y a de telles sanctions, pas nécessairement pour l'individu, mais pour la société dont il fait partie. Si le mariage n'est pas respecté — on laisse ici entièrement de côté la question de savoir si le mariage est monogame ou polygame — si le mariage n'est pas respecté, un déclin de la société dans son ensemble aura lieu, et ce sera une conséquence naturelle, et l'on peut entendre cela comme une sanction naturelle. Il n'en est pas de même pour la conservation de soi, où la sanction se trouve dans l'urgence même de se conserver. Mais bien sûr, s'il y a un désir sur lequel il garde vraisemblablement consciemment le silence, à savoir l'urgence de l'homme de se perpétuer dans ses enfants, alors la sanction de la loi naturelle serait également impliquée dans cette urgence.

Pourquoi garderait-il ce silence intentionnellement ?

La raison en serait qu'il ne considère pas cela comme une institution « de droit naturel » de la même manière que la conservation de soi ou le besoin de nourriture est un droit naturel. Lorsqu'il en parle dans le chapitre 2 du Livre I, il ne mentionne que le désir sexuel, et non le rapport à la descendance. Cela aide dans une certaine mesure à le comprendre. Passons au chapitre 5, les deux premiers paragraphes.

« Quelquefois les lois et la religion ont établi plusieurs sortes de conjonctions civiles ; et cela est ainsi chez les Mahométans, où il y a divers ordres de femmes, dont les enfants se reconnaissent par la naissance dans la maison, ou par des contrats civils, ou même par l'esclavage de la mère, et la reconnaissance subséquente du père.

« Il serait contre la raison que la loi flétrît, dans les enfants, ce qu'elle a approuvé dans le père : tous ces enfants y doivent donc succéder, à moins que quelque raison particulière

ne s'y oppose, comme au Japon, où il n'y a que les enfants de la femme donnée par l'empereur qui succèdent. La politique y exige que les biens que l'empereur donne ne soient pas trop partagés, parce qu'ils sont soumis à un service, comme étaient autrefois nos fiefs. » (108)

Oui, examinons maintenant cette proposition : « Il serait contre la raison que la loi flétrît, dans les enfants, ce qu'elle a approuvé dans le père. » Il invoque ici ce que l'on pourrait appeler la logique immanente de la loi. Une fois que telle ou telle mesure a été prise, on ne peut contredire le principe sur lequel elle se fonde. Il y a cependant un sous-entendu décisif. Des considérations *politiques* peuvent empêcher légitimement l'application de ce principe, comme au Japon, ou dans un ordre féodal, où il y a un autre ordre de succession que celui impliqué dans l'institution du mariage en tant que tel. Passons au chapitre suivant, le premier paragraphe.

« On ne connaît donc guère les bâtards dans les pays où la polygamie est permise ; on les connaît dans ceux où la loi d'une seule femme est établie. Il a fallu, dans ces pays, flétrir le concubinage ; il a donc fallu flétrir les enfants qui en étaient nés. » (109)

Oui, on peut prendre cela dans les deux sens : n'est-il pas injuste de considérer comme des bâtards les enfants qui ne sont pas nés de la femme légitime, ce qui est pourtant une conséquence nécessaire de la monogamie ? Il a dit auparavant dans des notes privées (*Pensées*, 1930, n°6) : « Dès que la pluralité des femmes est défendue, que le divorce avec une seule est aussi défendu, il faut nécessairement défendre le concubinage. Car qui aurait voulu se marier si le concubinage eut été permis ? » Dans le paragraphe suivant, il affirme comme une règle absolue que les républiques doivent être monogamiques et que la pureté des mœurs requiert la monogamie. C'est ce qu'il veut dire. Mais Montesquieu n'exige pas purement et simplement la pureté des mœurs, nous ne devons pas l'oublier. Par conséquent, nous devons voir si cela a des conséquences. Voulez-vous lire le troisième paragraphe du chapitre 6, s'il vous plaît ?

« On fit peut-être, à Rome, des dispositions trop dures contre eux [les bâtards] : mais les institutions anciennes mettant tous les citoyens dans la nécessité de se marier ; les mariages étant, d'ailleurs, adoucis par la permission de répudier, ou de faire divorce ; il n'y avait qu'une très grande corruption de mœurs qui pût porter au concubinage. »

Les mœurs romaines antiques, c'est-à-dire les mœurs païennes, contraignaient donc tout le monde à se marier, mais cette contrainte était rendue supportable par l'institution du divorce. Et cela anticipe la critique du christianisme qu'il fera plus tard. Il ne critique jamais explicitement l'indissolubilité du mariage, mais c'est bien ce qui est sous-entendu ici. Dans le paragraphe suivant, il y a une brève remarque sur laquelle nous devons nous pencher.

« Il faut remarquer que la qualité de citoyen étant considérable dans les démocraties, où elle emportait avec elle la souveraine puissance, il s'y faisait souvent des lois sur l'état des bâtards, qui avaient moins de rapport à la chose même et à l'honnêteté du mariage, qu'à la constitution particulière de la république. »

En d'autres termes, dans les démocraties antiques, il y avait une raison *politique* pour ne pas accorder la citoyenneté aux bâtards. Ce n'était pas purement et simplement par souci de la continence, mais par souci de la démocratie elle-même, que l'on n'accordait les droits liés à la citoyenneté qu'à une partie de la population. Maintenant, le premier paragraphe du chapitre 7.

« Le consentement des pères est fondé sur leur puissance, c'est-à-dire, sur leur droit de propriété ; il est encore fondé sur leur amour, sur leur raison, et sur l'incertitude de celle de leurs enfants, que l'âge tient dans l'état d'ignorance, et les passions dans l'état d'ivresse. » (110)

Vous voyez : il ne dit pas que la *raison* exige le consentement du père, car le père peut bien être très déraisonnable, il peut ne pas aimer ses enfants, ou il peut haïr la famille de la fiancée. Il formule les raisons comme des faits, et non comme des raisons suffisantes. Dans le paragraphe suivant, il présente comme un droit que la nature a accordé au père, de consentir ou non au mariage de ses enfants. C'est là un exemple important de ce qu'il veut dire quelquefois lorsqu'il parle de la loi naturelle. Est-ce une institution de la loi naturelle à strictement parler, ou n'est-ce qu'une sorte de règle empirique, plausible dans la majorité des cas, et par conséquent supérieure à une simple loi positive, comme le fait de rouler à droite ou à gauche, sans être cependant à strictement parler une loi naturelle ? Nous devons garder cela à l'esprit. Lisons le troisième paragraphe de ce chapitre.

« Mais, dans les institutions ordinaires, c'est aux pères à marier leurs enfants : leur prudence, à cet égard, sera toujours au-dessus de toute autre prudence. La nature... »

Ce n'est pas une supposition : « la prudence des pères *sera toujours* au-dessus de toute autre ». On peut fort bien contester leur prudence, mais on peut présumer que toutes autres choses égales, les parents ont un souci du bien de leurs enfants plus grand que tout étranger. Oui. Et ensuite, il dit « La nature... »

« La nature donne aux pères un désir de procurer à leurs enfants des successeurs, qu'ils sentent à peine pour eux-mêmes. »

Que signifie cette étrange phrase ?

Comme je l'ai déjà dit, qu'ils veulent des petits enfants, et ne se soucient pas particulièrement des leurs, et je pense que cela se voit dans la sentimentalité des grands parents à l'égard de leurs petits enfants.

Oui, c'est une étrange phrase. Je ne vois pas très bien ce qu'il y a derrière cette pensée. Veut-il dire que ce qui unit les parents n'est pas principalement le désir d'enfants, mais le désir sexuel ? Et que lorsqu'ils sont vieux et que le désir sexuel diminue, le désir des petits enfants remplace le désir sexuel ? C'est possible, mais on ne peut en tous cas en être certain. Une chose est claire, c'est que Montesquieu n'envisage pas sérieusement que les enfants aient une liberté totale de choisir leur conjoint, et cela lui ferait probablement horreur. C'est totalement déraisonnable du point de vue du strict bon sens, et n'a rien à faire avec la loi naturelle elle-même. Cela nous amène au chapitre suivant. Lisons-le.

« En Angleterre, les filles abusent souvent de la loi, pour se marier à leur fantaisie, sans consulter leurs parents. Je ne sais pas si cet usage ne pourrait pas y être plus toléré qu'ailleurs, par la raison que les lois n'y ayant point établi un célibat monastique, les filles n'y ont d'état à prendre que celui du mariage, et ne peuvent s'y refuser. En France, au contraire, où le monachisme est établi, les filles ont toujours la ressource du célibat ; et la loi qui leur ordonne d'attendre le consentement des pères, y pourrait être plus convenable. Dans cette idée, l'usage d'Italie et d'Espagne serait le moins raisonnable : le monachisme y est établi, et l'on peut s'y marier sans le consentement des pères. » (111)

Oui. Que veut-il dire par là ? En Angleterre, on peut négliger en toute sécurité le prétendu droit naturel du père à consentir au mariage de son enfant, car l'important est que les filles se marient, c'est-à-dire qu'elles ne soient ni vieilles filles ni nonnes. Est-ce cela qu'il veut dire ?

Non, je pense que c'est le contraire. Cela pèse très lourdement sur la fille en Angleterre dans la mesure où elle doit se marier : elle doit prendre l'époux qu'aura choisi son père. En France, et en général dans les pays catholiques, elle a un recours, elle ne doit pas épouser quelqu'un qu'elle ne veut pas épouser, elle peut toujours prendre le voile.

Je vois, et par conséquent, dans la mesure où Montesquieu n'est pas favorable au célibat, il opterait pour ce qui se passe en Angleterre. L'important est donc que les filles se marient. Et le fait qu'elles se marient est plus important que l'époux qu'elles choisissent, qui peut ne pas être celui qui convient au père. C'est bien cela ?

Je pense qu'il se soucie encore beaucoup ici de soutenir l'autorité du père. Il n'est pas si enclin que cela à aller dans le sens des Anglais. Il veut seulement dire que l'on peut en quelque sorte justifier ce qui s'y passe.

Oui, c'était en gros mon impression.

Je ne suis pas très affirmatif sur ce point, mais mon impression est que les trois derniers pays cités sont évidemment des pays catholiques, et la loi civile est le fait critique parce que j'ai l'impression que le droit canon n'exige pas et n'exigeait certainement pas alors, le consentement du père, et que c'est en un sens une autre manière de dire que la loi civile française est différente du droit canon, tandis que la loi civile en Italie et en Espagne s'y conforme.

Je vois. Je n'ai pas connaissance de ça. Mais lisons le paragraphe suivant qui montre très clairement ce qu'il considère comme un problème décisif. Il y avait fait allusion dans le tout premier chapitre de ce Livre : il y a des obstacles particuliers à la propagation de l'espèce humaine. Et où se trouvent ces obstacles ? Principalement dans le sexe masculin, dira-t-il. Lisons le chapitre suivant.

« Les filles, que l'on ne conduit que par le mariage au plaisir et à la liberté ; qui ont un esprit qui n'ose penser, un cœur qui n'ose sentir, des yeux qui n'osent voir, des oreilles qui n'osent entendre ; qui ne se présentent que pour se montrer stupides ; condamnées sans relâche

à des bagatelles et à des préceptes, sont assez portées au mariage : ce sont les garçons qu'il faut encourager. »

Il y a une situation particulière des femmes dans la société, et cela ne vaut bien entendu pas seulement pour le 18^e siècle. Dans l'*Economique* de Xénophon, il y a une discussion sur le mariage. Un homme explique à Socrate l'état de sa femme lorsqu'il l'a rencontrée. Il lui raconte qu'il lui a demandé : « Sais-tu pourquoi nous nous sommes mariés ? » Et il lui dit qu'ils sont censés avoir des enfants. Et alors la femme répond : « C'est ce qu'on dit. » Elle est tout innocence et elle n'a jamais rien vu. La question subtile qui sous-tend ce dialogue est celle de savoir si, disons dix ans après, elle sera une aussi bonne épouse qu'elle l'était avant de se marier. Et c'est une question difficile à résoudre dans ce dialogue. Montesquieu dit ici que les filles sont assez portées au mariage ; dans le chapitre suivant, au premier paragraphe, il dit :

« Partout où il se trouve une place où deux personnes peuvent vivre commodément, il se fait un mariage. La nature y porte assez... »

C'est la même expression « la nature y porte *assez* ». En d'autres termes, la nature ne porte pas *totale*ment au mariage. Il faut quelque chose de plus. Il faut l'institution du mariage. Mais une fois cette institution établie, alors l'impulsion de la nature suffit. Il dit ensuite que l'oppression, l'oppression politique et économique, est mauvaise pour la propagation de l'espèce. Dans le chapitre 15, il parle de l'inégale répartition de terres, qui conduit à la dépopulation, à moins que l'on ne cultive les arts, l'artisanat. Le danger du chômage technique, pour la population, y est également examiné. Oui ?

Cela ne place-t-il pas Montesquieu quelque part entre une opinion pré-capitaliste et un capitalisme accompli ?

Certainement, il a beaucoup de réserves.

Je me demandais si vous voyiez un trait permettant de définir ce type intermédiaire.

Il était aussi peu favorable à la démocratie, à la démocratie libérale telle qu'elle s'est développée au 19^e siècle sans aucune limitation de la propriété, qu'à un capitalisme sans frein. Nous en avons vu quelques exemples. C'est clair. L'étrange, ce sont les affirmations par lesquelles il prépare et pose, pour ainsi dire, les fondations de ce qui est devenu ultérieurement si puissant, et l'un des faits les plus frappants est, je pense, le passage auquel je me suis référé plus d'une fois et que nous avons lu lors de la séance sur le progrès, sur le fait qu'*il y a des choses qui ne pourront pas revenir*. Nous avons aujourd'hui atteint un niveau duquel nous ne pourrions jamais redescendre. Auparavant, même ceux qui croyaient à la possibilité du progrès et qui croyaient qu'un grand progrès avait été accompli, considéraient comme évident qu'une nouvelle barbarie, un nouveau déclin, était possible. Je crois que c'était là quelque chose de nouveau. Et je me demande si on trouve une telle confiance avant Montesquieu, la croyance, si puissante jusqu'à ma génération, que l'on ne peut pas retomber dans la barbarie. Par exemple, un homme aussi

célèbre pour ne pas être dupe des illusions du progrès que Georges Sorel, considérait comme une évidence que l'Europe sera toujours l'Europe et qu'elle ne reviendra pas en arrière. Tandis que nous sommes aujourd'hui ouverts à cette éventualité, et c'est un euphémisme.

Il peut bien ne pas y avoir de réponse à cette question, mais nous le voyons à mi-chemin entre le mercantilisme et la liberté du commerce. Se trouve-t-il ainsi à mi-chemin simplement parce qu'il n'est pas allé jusqu'au bout, parce qu'il est encore lié à une époque de transition, ou y a-t-il quelque chose dans sa position qui soit fondamentalement intermédiaire entre le mercantilisme et la liberté du commerce ?

Qu'en pensez-vous ?

Je pense tout simplement qu'il ne pouvait pas être favorable à un capitalisme sans réserves parce qu'il n'y avait pas encore d'industrie pour un marché de masse. C'en était les débuts, dans le tissage, spécialement pour l'église, une production standardisée, mais ce n'était pas réellement un marché de masse. On ne voyait pas encore bien à quel point la production industrielle pouvait faire baisser le prix, ne serait-ce que d'une chemise, qui aujourd'hui ne coûte pas bien cher, on ne savait pas le profit que pouvait rapporter la vente de vêtements de coton bon marché au monde entier, comme on ne connaissait pas encore les effets immédiats de la production industrielle sur les ouvriers. Ce n'est pas vraiment une réponse.

Pourquoi ne pas prendre le livre d'Adam Smith, pour voir s'il renvoie à Montesquieu, s'il le critique en quoi que ce soit ?

Je l'ai fait, mais pas sur ce point, sur les questions de l'intérêt et de la monnaie.

Peut-être trouverons-nous quelque chose ultérieurement. Revenons maintenant au texte. Dans le chapitre 16, il commence à examiner une question brûlante, l'exposition des enfants.

« Des vues du législateur sur la propagation de l'espèce.

« Les règlements sur le nombre des citoyens dépendent beaucoup des circonstances. Il y a des pays où la nature a tout fait ; le législateur n'y a donc rien à faire. A quoi bon engager, par des lois, à la propagation, lorsque la fécondité du climat donne assez de peuple ? Quelquefois, le climat est plus favorable que le terrain ; le peuple s'y multiplie, et les famines le détruisent : c'est le cas où se trouve la Chine ; aussi un père y vend-il ses filles, et expose ses enfants. Les mêmes causes opèrent au Tonkin les mêmes effets ; et il ne faut pas, comme les voyageurs arabes dont Renaudot nous a donné la relation, aller chercher l'opinion de la métempsychose pour cela.

« Les mêmes raisons font que, dans l'île Formose, la religion ne permet pas aux femmes de mettre des enfants au monde qu'elles n'aient trente-cinq ans : avant cet âge, la prêtresse leur foule le ventre, et les fait avorter. » (116)

Oui : pour empêcher la surpopulation ; il mentionne cela comme un fait sans le critiquer. Rien ne dit que ce soit contraire à la loi naturelle. En d'autres termes, le meurtre des enfants superflus peut se faire par nature, mais, si la nature ne le fait pas, la loi doit

s'en occuper, faute de quoi, ce sera la famine. Il examine le même sujet dans le chapitre suivant, où il renvoie aussi à l'opinion bien connue d'Aristote sur l'exposition des nouveaux-nés. Nous n'avons pas besoin de lire ça. Et il dit que l'homosexualité, en Crète en tout cas, faisait partie des mesures prises pour éviter la surpopulation. Nous ne lirons que le dernier paragraphe du chapitre 17 à cause de son importance cruciale.

« 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 mot d'esprit mis à part, le sous-entendu est très sérieux : s'il y a des pays où un homme ne vaut rien, et même moins que rien, que signifie le droit à la conservation de soi, ce droit très fondamental, ce droit naturel ? Qu'est-ce qu'il signifie pour le législateur ? Une chose qu'il lui faut négliger : c'est, je pense, d'une gravité absolue. Oui.

Le sous-entendu n'est-il pas que la conservation de soi peut n'avoir aucune valeur à cause de la misère excessive ?

On peut vivre dans la misère la plus noire, tellement le désir de vivre est grand. Mais le point clef est que le législateur ne fera aucun bien à la société s'il accorde trop d'attention au droit à la conservation de soi des particuliers. C'est une grave implication. Oui.

Je me demandais seulement si cette considération n'était pas en un sens préparée par le chapitre 16, en ce que la population est en un sens le domaine de la nature. Mais la nature fait n'importe quoi, faisant naître beaucoup de monde à cause du climat sur des terres qui ne peuvent les nourrir, et par conséquent en les tuant en un sens, je veux dire du fait du désordre et de la dureté de la nature.

Oui, c'est encore sous-entendu. Ce n'est pas une pensée nouvelle. La nature marâtre, c'est la vieille formule. Et cela est plus lié à la tradition de Lucrèce et d'Epicure qu'avec quoi que ce soit d'autre. Des hommes comme Hobbes et Locke ont réintroduit cette opinion dans les temps modernes, et elle est encore à l'arrière-plan ici, bien qu'elle ne soit pas aussi visible chez Montesquieu que chez Hobbes et Locke.

Cela n'a-t-il pas quelque implication pour le droit naturel ?

Certainement, et ce fut la base théorique de l'inflexion de la doctrine de la loi naturelle : on passe des plus hautes de l'homme à la fin la plus élémentaire, sa conservation. Le monde est ainsi fait que la nature ne favorise en rien, si l'on peut ainsi parler, ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme, la perfection de l'homme. Au contraire, ce que l'on tient pour la perfection — l'intelligence, la contemplation — n'est peut être défendu que comme un moyen pour soulager la condition de l'homme. Telles sont les conséquences de cette inflexion. Maintenant, le chapitre 21, un chapitre très long qui traite des lois romaines sur la propagation de l'espèce. Je ne mentionne que quelques points. Le dixième et le onzième paragraphes.

« Cette loi d'Auguste fut proprement un code de lois... » (122)

Un système de lois sur le mariage.

« ...et un corps systématique de tous les règlements qu'on pouvait faire sur ce sujet. On y refondit les lois juliennes, »

« juliennes » signifie faites par Jules César, ou soutenues par lui.

« et on leur donna plus de force : elles ont tant de vues, elles influent sur tant de choses, qu'elles forment la plus belle partie des lois civiles des Romains.

« On en trouve les morceaux dispersés dans les précieux fragments d'Ulpien, dans les lois du digeste, tirées des auteurs qui ont écrit sur les lois papiennes ; dans les historiens et les autres auteurs qui les ont citées ; dans le code théodosien qui les a abrogées ; dans les pères qui les ont censurées, sans doute avec un zèle louable pour les choses de l'autre vie, mais avec très peu de connaissance des affaires de celle-ci. »

« sans doute avec un zèle louable pour les choses de l'autre vie, mais avec très peu de connaissance des affaires de celle-ci », Machiavel aurait pu écrire ça et bon nombre d'autres passages. C'est ici la première évocation, faite « en passant », du changement introduit par le christianisme, parce que Théodose était un empereur chrétien. Or, peu auparavant, il avait mentionné les vestales, également en passant, dans une citation d'un discours d'Auguste ; les Romains avaient donc une certaine institution du célibat... Nous ne pouvons entrer dans le détail. Passons à un passage ultérieur où il parle des sectes philosophiques.

« Des sectes de philosophie avaient déjà introduit dans l'empire un esprit d'éloignement pour les affaires, qui n'aurait pu gagner à ce point dans le temps de la république, où tout le monde était occupé des arts de la guerre et de la paix. De là une idée de perfection attachée à tout ce qui mène à une vie spéculative : de là l'éloignement pour les soins et les embarras d'une famille. La religion chrétienne, venant après la philosophie, fixa, pour ainsi dire, des idées que celle-ci n'avait fait que préparer. » (127)

Il pense en premier lieu aux stoïciens et aux épicuriens, pas à Platon et à Aristote ; c'est une opinion très répandue que vous trouvez jusqu'à nos jours dans beaucoup d'histoires des idées. Mais nous avons ici « spéculative », dans le sens ancien du mot. Et Montaigne s'oppose à l'esprit de spéculation en faveur d'une science pratique, comme Bacon. Mais qu'est-ce qui est propre au christianisme ? Il en dit quelque chose dans la suite.

« Le christianisme donna son caractère à la jurisprudence ; car l'empire a toujours du rapport avec le sacerdoce. On peut voir le code théodosien, qui n'est qu'une compilation des ordonnances des empereurs chrétiens.

« Un panégyriste de Constantin dit à cet empereur : “Vos lois n'ont été faites que pour corriger les vices, et régler les mœurs : vous avez ôté l'artifice des anciennes lois, qui semblaient n'avoir d'autres vues que de tendre des pièges à la simplicité.”

« Il est certain que les changements de Constantin furent faits, ou sur des idées qui se rapportaient à l'établissement du christianisme, ou sur des idées prises de sa perfection. De ce premier objet, vinrent ces lois qui donnèrent une telle autorité aux évêques, qu'elles ont été le fondement de la juridiction ecclésiastique : de là ces lois qui affaiblirent l'autorité paternelle, en ôtant au père la propriété des biens de ses enfants... »

En d'autres termes, l'autorité paternelle est une vieille institution romaine que le christianisme a affaiblie. Montesquieu est donc favorable à l'autorité paternelle. C'est aussi simple que ça. Continuez.

« ...de ses enfants. Pour étendre une religion nouvelle, il faut ôter l'extrême dépendance des enfants qui tiennent toujours moins à ce qui est établi. »

« il faut ôter », c'est donc une règle générale, un précepte général. Quelle est donc la différence entre le christianisme et les sectes des philosophes ?

D'abord, le christianisme a répandu ces idées issues d'un petit groupe dans l'ensemble de la société et les a fixées dans les codes de lois.

Oui. Et le souci de la pureté sexuelle n'était pas aussi prononcé chez les philosophes que chez les chrétiens — le caractère sacré de la pureté. Et il parle dans la suite immédiate de l'influence du christianisme sur les lois romaines sur le mariage. Lisons seulement un petit peu plus loin, le troisième paragraphe à partir de la fin.

« Il n'y a point de loi qui contienne une abrogation expresse des privilèges et des honneurs que les Romains païens avaient accordés aux mariages et au nombre des enfants : mais, là où le célibat avait la prééminence, il ne pouvait plus y avoir d'honneur pour le mariage ; et, puisque l'on put obliger les traitants à renoncer à tant de profits par l'abolition des peines, on sent qu'il fut encore plus aisé d'ôter les récompenses. » (129)

En d'autres termes, le christianisme, par opposition à la Rome païenne, ne favorise pas la propagation de l'espèce, parce qu'il honore davantage ceux qui vivent dans le célibat que dans le mariage. Le mariage est inférieur, il est sacré, mais inférieur. C'est cela l'important.

Ce qui est également intéressant dans ce qu'il dit ici est que l'effet de la religion est d'annuler les lois en fait, sans les retirer nécessairement des codes. En d'autres termes, l'enseignement de la religion est tel que les anciennes lois du mariage qui n'ont pas été abrogées formellement, ont simplement cessé d'avoir aucun effet.

Oui, il le rend explicite ici. Lisons maintenant la fin de ce chapitre.

« La même raison de spiritualité, qui avait fait permettre le célibat, imposa bientôt la nécessité du célibat même. A Dieu ne plaise que je parle ici contre le célibat qu'a adopté la religion... »

« à Dieu ne plaise », cette expression revient sous sa plume plusieurs fois. « la religion » : on ne sait jamais exactement ce qu'il veut dire par là, cela peut vouloir dire une religion païenne, ou l'islam, ou le christianisme. On ne sait pas. Ici, bien sûr, cela veut dire le christianisme. Mais il faut le déterminer à chaque fois. Nous en verrons des cas très frappants dans le Livre XXVI.

Dans la France catholique de l'époque, « la religion » désigne particulièrement les ordres vivant dans les cloîtres.

Oui, mais ce n'est pas le sens ici. La religion a adopté le célibat. Le christianisme a adopté le célibat.

« A Dieu ne plaise que je parle ici contre le célibat qu'a adopté la religion : mais qui pourrait se taire contre celui qu'a formé le libertinage ; celui où les deux sexes, se corrompant par les sentiments naturels mêmes, fuient une union qui doit les rendre meilleurs, pour vivre dans celle qui les rend toujours pires ?

« C'est une règle tirée de la nature, que, plus on diminue le nombre des mariages qui pourraient se faire, plus on corrompt ceux qui sont faits : moins il y a de gens mariés, moins il y a de fidélité dans les mariages ; comme, lorsqu'il y a plus de voleurs, il y a plus de vols. »

C'est là où il veut en venir. Si l'on accorde que le célibat est sacré, il y aura certainement bon nombre de gens qui vivront dans le célibat sans en être capables. Et par conséquent, ils seront des séducteurs naturels des femmes mariées et non mariées. C'est à cela qu'il pense. Il y a tant de gens sans vocation, pour employer le terme chrétien, qui vivent dans le célibat. Il est donc tout à fait clair que Montesquieu n'a guère d'enthousiasme pour l'institution du célibat en tant que telle. On ne saurait en douter. Il reconnaît que les Romains païens avaient leurs Vestales, mais cela ne compte guère à ses yeux. Il accepte sur ce point l'opinion protestante. Maintenant, le premier paragraphe du chapitre suivant.

« Les premiers Romains eurent une assez bonne police sur l'exposition des enfants. Romulus, dit Denys d'Halicarnasse, imposa à tous les citoyens la nécessité d'élever tous les enfants mâles, et les aînées des filles. Si les enfants étaient difformes et monstrueux, il permettait de les exposer, après les avoir montrés à cinq des plus proches voisins. » (129)

N'est-il pas étrange, qu'il se déclare en faveur de l'exposition des enfants ? Après tout, quel qu'ait été le changement de l'opinion populaire dans les deux derniers siècles sur le célibat, nous avons connu des cas intéressants en Europe ; parce qu'il est très facile d'aller plus loin : exposition des enfants mal formés, liquidation des handicapés et spécialement des fous. Il avait écrit d'abord « une bonne police » et il a nuancé en « une assez bonne police », ce qui lui assurait une porte de sortie : on pouvait aussi bien dire qu'il y était favorable que l'inverse. Il est très facile à un homme aussi habile que Montesquieu de se sortir de ce genre de difficultés. Dans le chapitre 23, il résume toute cette discussion sur la législation romaine et les changements qu'elle subit. Voulez-vous lire ce chapitre ?

« Les règlements que firent les Romain pour augmenter le nombre de leurs citoyens, eurent leur effet, pendant que leur république, dans la force de son institution, n'eut à réparer que les pertes qu'elle faisait par son courage, par son audace, par sa fermeté, par son amour pour la gloire, et par sa vertu même. Mais, bientôt les lois les plus sages ne purent rétablir ce qu'une république mourante, ce qu'une anarchie générale, ce qu'un gouvernement militaire, ce qu'un empire dur, ce qu'un despotisme superbe, ce qu'une monarchie faible, ce qu'une cour stupide, idiote et superstitieuse, avaient successivement abattu : on eût dit qu'ils n'avaient conquis le monde que pour l'affaiblir, et le livrer sans défense aux barbares. Les nations gothes, géthiques, sarrazines et tartares, les accablèrent tour à tour ; bientôt les peuples barbares n'eurent à détruire que des peuples barbares. Ainsi, dans le temps des fables, après les inondations et les déluges, il sortit de la terre des hommes armés, qui s'exterminèrent. » (130-31)

Oui, je pense aussi que, lorsqu'il parle d'une cour stupide, idiote et superstitieuse, il pense davantage aux empereurs chrétiens qu'aux empereurs païens. Je crois qu'on peut le dire en toute sécurité, malgré la prudence de son langage.

N'est-ce pas aussi une réflexion sur les cours et les gouvernants de son époque, et la manière dont ils gouvernaient leurs pays ?

Oui. Dans le chapitre suivant, il parle de l'importance de la population du Moyen Age. Cela semble contredire ce qu'il avait dit auparavant sur l'influence du christianisme. Après tout, le christianisme prédominait au Moyen Age, au moins autant qu'à l'époque de Montesquieu. Comment se défendrait-il de l'accusation de contradiction ? Il répondrait que cela n'a rien à voir avec le christianisme, pas plus que la liberté teutone, qui fleurissait en un sens au Moyen Age, et qui venait des forêts de la Germanie. Dans le chapitre 26, intitulé « *Conséquences*. », il dit :

« De tout ceci il faut conclure que l'Europe est, encore aujourd'hui, dans le cas d'avoir besoin de lois qui favorisent la propagation de l'espèce humaine... » (132)

En d'autres termes, les choses peuvent changer. En un sens, il anticipe Malthus, et donc les lois autorisant la restriction des naissances, voire l'imposant. Une autre conséquence pratique en est formulée dans les chapitres 28 et 29, elle touche au statut du clergé. Il ne faut pas accorder de grands avantages, fiscaux et autres, aux ecclésiastiques, ce qui rendrait la condition cléricale très attractive. Et le dernier chapitre traite des hôpitaux, du soin des pauvres, et le principe général est posé au tout début : pas d'aumônes, pas d'aumônes indiscriminées, mettre les pauvres au travail. Mais il n'est pas opposé à toute politique sociale. Voyons le quatrième paragraphe de ce chapitre 29.

« Aureng Zèbe, à qui on demandait pourquoi il ne bâtissait point d'hôpitaux, dit : "Je rendrai mon empire si riche, qu'il n'aura pas besoin d'hôpitaux." Il aurait fallu dire : Je commencerai par rendre mon empire riche, et je bâtirai des hôpitaux. » (135)

En d'autres termes, il y aura toujours des pauvres. Continuez.

« Les richesses d'un Etat supposent beaucoup d'industrie. Il n'est pas possible que, dans un si grand nombre de branches de commerce, il n'y en ait toujours quelqu'une qui souffre, et dont, par conséquent, les ouvriers ne soient dans une nécessité momentanée.

« C'est pour lors que l'Etat a besoin d'apporter un prompt secours, st pour empêcher le peuple de souffrir, soit pour éviter qu'il ne se révolte : c'est dans ce cas qu'il faut des hôpitaux, ou quelque règlement équivalent, qui puisse prévenir cette misère. »

Que vous voyez cela du point de vue de l'humanité, ou du point de vue d'une politique réaliste, il faut des hôpitaux. Il n'est pas nécessaire de lire la suite du chapitre. Les points principaux, me semble-t-il, sont clairs. Comme dans le Livre sur le commerce, on trouve implicitement dans le Livre sur la population une critique du christianisme, de l'*autre monde* chrétien. C'est incontestable. Par conséquent, ces Livres cruciaux préparent les deux Livres sur la religion qui suivent, et que nous examinerons la fois prochaine. Quelqu'un a-t-il une question à poser ?

Pour un examen théorique de l'ensemble de la question de la légitimité d'une critique de la religion révélée au nom du bien-être en ce monde, on pourrait dire que la religion révélée se préoccupant du salut de l'homme, elle ne s'intéresse pas au bien être politique, ou seulement d'une façon très subordonnée. La tradition moderne, qui commence avec Machiavel, essaie de montrer l'infériorité politique de l'Europe chrétienne par rapport à la Rome de la république, voire par rapport à l'islam, à certains des grands conquérants et administrateurs turcs. Ces Modernes tiennent cela pour une critique suffisante. Et c'est une grande question que celle de savoir si cette critique est suffisante en principe. Naturellement, les représentants de la religion révélée seraient toujours enclins à le nier pour des raisons apologétiques ; mais cela ne touche pas au cœur de la question, me semble-t-il. Y a-t-il une autre question ?

Vous voulez dire que Montesquieu ne va pas lui non plus au cœur de la question ?

Pas ici, son opinion est peut-être profondément cachée dans les implications philosophiques du Livre I — ces déclarations assez mystérieuses sur les lois auxquelles Dieu même est soumis, et ce que cela sous-entend pour la création du monde, qui est le fondement de l'enseignement de la révélation, qui est un acte libre de Dieu. Ce qu'il y a derrière, c'est une notion déiste, pour employer un euphémisme, la notion qu'il y a une nécessité qui est derrière le Tout. La conséquence pratique, c'est qu'il n'y a aucune raison d'être reconnaissant : si nous parlons de Dieu, Dieu *devait* créer le monde, c'était aussi nécessaire pour lui que dans le cas de n'importe quelle autre nécessité, et par conséquent, tout l'appareil, si l'on peut ainsi parler, de la création, du péché, de la rédemption, n'a aucun fondement. Voilà, je pense, ce qui remplacerait son examen de la question fondamentale. On ne trouvera pas ça dans la discussion purement politique. Et si nous en critiquons les conséquences, toute critique des conséquences doit montrer en quoi cela affecte les principes.

Cinquième leçon, le 11 avril 1966

Les Livres XXIV-XXV

Ces deux Livres sont les derniers à traiter du rapport des lois à quelque chose d'autre. Ils sont suivis du Livre XXVI, une sorte de conclusion, à la manière dont le Livre I était une sorte d'ouverture. Et quant à la signification des cinq derniers Livres, nous l'envisagerons lorsque nous y serons. Pour le moment, pourquoi ces deux Livres, qui portent sur la religion, se trouvent-ils à cette place ? Vous vous souvenez de l'ouverture du Livre XXIII, tirée de Lucrèce, et que Lucrèce est bien plus un critique de la religion qu'un adorateur de Vénus, son éloge de Vénus n'occupant que le tout début de son poème. Or dans la première édition, le titre du Livre était « *Des lois, dans le rapport qu'elles ont avec la religion considérée dans ses dogmes* ». Il est devenu ensuite : « *Des lois, dans le rapport qu'elles ont avec la religion établie dans chaque pays, considérée dans ses pratiques, et en elle-même.* » « *Considérée dans ses dogmes* » a été remplacé par « *considérée dans ses pratiques et en elle-même.* » Les « *dogmes* » ont été abandonnés dans le titre, mais ils sont néanmoins examinés ici.

[exposé d'un étudiant...]

I. Sur l'exposé

Quelques observations. Vous avez dit que Montesquieu sous-entend « bien sûr » la fausseté de la religion chrétienne. Peut-il y avoir, dans de telles questions, un « bien sûr » quel qu'il soit ?

« bien sûr », seulement au sens où dans mon exposé j'ai montré très clairement ce sous-entendu.

En supposant même que vous ayez raison, vous auriez plus appris et fait une analyse plus profonde si vous n'aviez pas tenu cela pour acquis. Cela vaut également pour votre affirmation que les lumières étaient anti-religieuses. Si vous lisiez n'importe quelle histoire relativement bonne de l'Angleterre du 17^e et du 18^e siècles, ou de l'Allemagne, ou des Etats-Unis, vous verriez que non seulement la grande majorité des habitants, mais même les écrivains et les professeurs étaient religieux, et que les individus comme Hobbes n'étaient qu'une petite minorité, qui a fini cependant par avoir une très grande influence. Il y a un point qui m'a particulièrement frappé, parce que vous pouvez bien avoir raison. Vous avez dit que Montesquieu caractérise les stoïciens comme des athées. Est-ce dans ce Livre que vous l'avez vu ?

J'ai pensé le voir.

Où cela ?

Je pense que j'ai déduit cela de la fin du chapitre 10, quand il dit « leurs récompenses étaient toutes dans eux-mêmes », ils travaillaient pour la société et leurs récompenses étaient toutes en eux.

Cela ne signifie pas qu'ils fussent athées. Ils ont pu avoir été des hommes qui aiment Dieu de tout leur cœur sans penser aucunement en être récompensés. C'est très injuste envers les stoïciens, mais néanmoins, c'est vrai : selon Montesquieu, ce sont des athées, mais ce n'est pas dit ici dans ce Livre. Revenons maintenant au début afin d'avancer le plus possible.

Le Livre XXIV

Il commence par dire, dans le premier chapitre, qu'il traitera de la religion, non pas comme un théologien, mais comme un « écrivain politique ». Cela pouvait se justifier. Après tout, la théologie a toujours reconnu la philosophie, et la science politique, ou la philosophie politique, fait partie de la philosophie. Et il dit que cela conduira à certaines affirmations qui ne sont pas inconditionnellement vraies. Ce qui implique que, si ces affirmations étaient inconditionnellement vraies, elles seraient incompatibles avec la vérité du christianisme. Il va de soi que Montesquieu est chrétien, comme il le dit très clairement dans le premier chapitre.

La religion est utile, il le montre dans le chapitre 2. Elle l'est assurément en tant que modératrice des princes. Ce chapitre s'intitule « Paradoxe de Bayle ». Vous savez qui était Bayle. Idéalement, un lecteur de Montesquieu devrait avoir lu au moins son livre *Pensées sur la comète*, qui a connu un grand nombre d'éditions ; il faudrait prendre la dernière, où il a ajouté beaucoup. Il faut connaître Bayle parce qu'il dit beaucoup de choses très hétérodoxes, auxquelles Montesquieu ne répond pas, et il faut voir ce que signifie son silence sur ces hérésies. Bayle était un théologien protestant, très bien formé en théologie. Dans ce livre, il y a une argumentation très amusante sur l'idolâtrie et l'athéisme. Sa thèse est que l'athéisme est préférable à l'idolâtrie. Et l'un des arguments qu'il donne, un argument théologique, se fonde sur une célèbre manière de raisonner en théologie qui s'appuie sur l'attribut divin de la jalousie. Le Dieu biblique est un Dieu jaloux. Nous n'avons aucun moyen de comprendre la jalousie de Dieu, sauf par analogie avec la jalousie humaine. Un mari préférerait que sa femme ne l'aime pas plutôt qu'elle en aime un autre. Qu'elle ne l'aime pas, cela correspond à l'athéisme, et qu'elle en aime un autre, cela correspond à l'idolâtrie. Donc, l'athéisme est préférable à l'idolâtrie. C'est très drôle. Mais ce qui est sérieux, c'est que Bayle est, à ma connaissance, le premier à affirmer explicitement, dans cette préférence pour l'athéisme, qu'*une société athée est possible*. Il y a eu bien des athées avant lui, mais il est le premier à affirmer cela. Et cela a eu de très graves conséquences, jusqu'à Feuerbach et Marx au 19^e et au 20^e siècles. Lisons le premier paragraphe du chapitre 2.

« M. Bayle a prétendu prouver qu'il valait mieux être athée qu'idolâtre ; c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il est moins dangereux de n'avoir point du tout de religion, que d'en avoir une mauvaise. "J'aimerais mieux, dit-il, que l'on dît de moi que je n'existe pas, que si l'on disait que je suis un méchant homme." Ce n'est qu'un sophisme, fondé sur ce qu'il n'est d'aucune utilité au genre humain que l'on crie qu'un certain homme existe ; au lieu qu'il est très utile que l'on croie que Dieu est. De l'idée qu'il n'est pas suit l'idée de notre indépendance ; ou, si nous ne pouvons pas avoir cette idée, celle de notre révolte. » (140)

Il laisse entièrement de côté ce qu'il pense de l'idée d'indépendance, si elle est une chose élevée ou basse. Poursuivez.

« Dire que la religion n'est pas un motif réprimant, parce qu'elle ne réprime pas toujours, c'est dire que les lois civiles ne sont pas un motif réprimant non plus. »

Lisez le paragraphe suivant.

« Un prince qui aime la religion, et qui la craint, est un lion qui cède à la main qui le flatte, ou à la voix qui l'apaise : celui qui craint la religion, et qui la hait, est comme les bêtes sauvages qui mordent la chaîne qui les empêche de se jeter sur ceux qui passent : celui qui n'a point du tout de religion, est cet animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore. »

En premier lieu, il parle d'un prince, et il n'est pas besoin d'être religieux pour reconnaître qu'un prince a besoin d'être modéré. Il examine les autres possibilités, mais pas celle qu'un prince aime la religion *sans la craindre*. Il est tout à fait vrai que la Bible nous dit d'aimer Dieu et de Le craindre, mais non de craindre la religion, de sorte que cette éventualité d'un prince aimant la religion sans la craindre est seulement implicite, et nullement examinée. Nous ne savons donc pas ce que nous devons en penser.

Le titre du chapitre 3 est : « *Que le gouvernement modéré convient mieux à la religion chrétienne, et le gouvernement despotique à la mahométane.* » Cela peut sembler vrai, n'est-ce pas ? La situation au 18^e siècle, telle que la connaissait Montesquieu, était qu'il y avait au moins un peu de modération dans le gouvernement de la France, et bien plus dans le gouvernement de l'Angleterre, mais guère dans les pays islamiques, spécialement en Turquie.

Je me demandais si Montesquieu fait une différence entre les enseignements de la religion et la religion établie en église, en corps ; car si nous ouvrons le Coran, nous y trouverons certainement les mêmes enseignements moraux que dans la Bible.

Nous y viendrons plus tard. Nous avons vu qu'il y a un critère de la bonté des religions, et c'est leur rapport à la morale. Une religion favorable à la morale la plus pure serait donc la plus désirable.

Lorsqu'il examine ici la religion, est-ce dans sa pratique ?

Non, ce serait injuste, parce que toute institution est imparfaite à cause de la faiblesse des êtres humains. Il faut simplement prendre les principes et les énoncer, non seulement les principes théoriques, mais aussi les principes pratiques. Lisons le troisième paragraphe à partir de la fin du chapitre 3.

« Que, d'un côté, l'on se mette devant les yeux les massacres continuels des rois et des chefs grecs et romains ; et, de l'autre, la destruction des peuples et des villes, par ces mêmes chefs ; Thimur et Gengis khan, qui ont dévasté l'Asie ; et nous verrons que nous devons au

christianisme, et dans le gouvernement un certain droit politique, et dans la guerre un certain droit des gens, que la nature humaine ne saurait assez reconnaître. » (142)

Oui, il semble donc manifester ici une préférence sans réserves pour le christianisme pour des raisons morales et politiques, par rapport à l'antiquité classique même, et non seulement à Gengis khan ou Tamerlan. C'est un peu difficile à concilier avec son éloge de l'antiquité classique.

Lisons maintenant le paragraphe suivant.

« C'est ce droit des gens qui fait que, parmi nous, la victoire laisse aux peuples vaincus ces grandes choses, la vie, la liberté, les lois, les biens, et toujours la religion, lorsqu'on ne s'aveugle pas soi-même. »

Ce « toujours la religion » implique qu'on ne leur laisse pas toujours la vie, la liberté, etc. On le fait la plupart du temps, peut-être, mais la religion « toujours », pourvu qu'on ne s'aveugle pas soi-même. Mais nous pensons immédiatement aux guerres de religion en Europe : on s'y est certainement aveuglé. Dans le premier paragraphe du chapitre suivant, il donne un principe pour juger une religion.

« Sur le caractère de la religion chrétienne et celui de la mahométane, on doit, sans autre examen, embrasser l'une et rejeter l'autre : car il nous est bien plus évident qu'une religion doit adoucir les mœurs des hommes, qu'il ne l'est qu'une religion soit vraie. »

En d'autres termes, dans le cas extrême où l'on ne peut distinguer par sa propre raison quelle religion est vraie parmi les différentes religions, le seul critère rationnel est la manière dont elle affecte les mœurs : elle doit les adoucir. Dans le chapitre suivant, il parle du rapport entre le catholicisme et le protestantisme, c'est-à-dire d'une tension intérieure au christianisme. Et nous devons ici penser au célèbre chapitre 6 du Livre XI sur la constitution anglaise, qui semble manifester une claire préférence pour le protestantisme. Et nous demander si la constitution anglaise et le protestantisme vont ensemble, comme il semble le sous-entendre. Il parle, dans le troisième paragraphe du chapitre 5 de l'indépendance. Les peuples du nord ont et auront toujours l'esprit d'indépendance et de liberté, que n'ont pas les peuples du sud. Il a parlé d'indépendance dans un chapitre antérieur sans donner aucune explication. Cela donne l'impression que Montesquieu était protestant, ce qu'il n'était certainement pas formellement. A la fin de ce chapitre, il dit, parlant de la différence entre le calvinisme et le luthéranisme : « la calviniste se jugeant plus conforme à ce que Jésus-Christ avait dit, et la luthérienne à ce que les apôtres avaient fait. » Ce qui signifie qu'il y a une différence entre elles qu'il ne formule pas d'une manière purement et simplement orthodoxe. Dans le chapitre suivant, il passe à un autre paradoxe de Bayle. Lisons le premier paragraphe.

« M. Bayle, après avoir insulté toutes les religions, flétrit la religion chrétienne : il ose avancer que de véritables chrétiens ne formeraient pas un Etat qui pût subsister. Pourquoi non ? Ce seraient des citoyens infiniment éclairés sur leurs devoirs, et qui auraient un très grand zèle pour les remplir ; ils sentiraient très bien les droits de la défense naturelle ; » (144)

Notez le conditionnel : « ce seraient ». Et pourquoi les chrétiens sentiraient-ils davantage que les autres êtres humains « les droits de la défense naturelle » ?

« plus ils croiraient devoir à la religion, plus ils penseraient devoir à la patrie. Les principes du christianisme, bien gravés dans le cœur, seraient infiniment plus forts que ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques, et cette crainte servile des Etats despotiques. » (144)

En d'autres termes, le principe chrétien est le principe le plus élevé possible d'une société, supérieur de loin à tout ce que nous avons vu dans les Livres antérieurs, parce que les vertus des républiques sont maintenant décrites comme des vertus *humaines*.

A la condition implicite qu'il y ait un nombre suffisant de vrais chrétiens...

Exactement. Cela peut également sous-entendre que les exigences du christianisme sont tellement élevées que l'on ne peut raisonnablement s'attendre à ce qu'il existe une grande société qui soit chrétienne au véritable sens de ce mot. D'autres motivations, comme le faux honneur des monarchies, et la vertu humaine des républiques, sont nécessaires pour cela. Oui ?

Lorsqu'il dit que les vrais chrétiens sentiraient les droits de la défense naturelle, qu'est-ce que cela veut dire exactement sur... ?

Selon cette doctrine moderne, tout le monde sent cela. On peut le vérifier par expérience : si quelqu'un pointe un revolver sur quelqu'un, il se met à l'abri ou il se soumet ; les journaux nous l'apprennent chaque jour. Nous pouvons donc supposer que c'est là un fondement solide en pratique. Et ce n'est en rien propre aux chrétiens. Le christianisme remettrait plutôt en cause ce droit fondamental à se conserver. Il a pu penser au Sermon sur la Montagne — ne résistez pas au mal ! —, il a pu y penser, mais nous ne le savons pas.

Dans l'exemple de la république chrétienne qu'il donne dans le Livre IV, le seul exemple qu'il donne est l'Etat Quaker de Pennsylvanie. Et dans cet Etat, on avait clairement renoncé à ne pas résister au mal. Cet Etat se fondait sur le pacifisme. Et Montesquieu sous-entendait alors que tout Etat chrétien devait avoir ce caractère.

Oui, ce serait bien d'examiner ça. Oui.

Serait-il possible qu'il parle ici, en évoquant la défense naturelle, de la défense de la société ? La condition qui suit immédiatement identifie la religion et la société. « Plus ils croiraient devoir à la religion, plus ils penseraient devoir à la patrie ». De sorte que le besoin de protéger la religion renforce le besoin fondamental de protéger la société.

Certainement, c'est parfaitement clair, mais la question est seulement de savoir pourquoi il parle ici toujours au conditionnel.

Vous disiez pourquoi un chrétien plus que n'importe quel homme...

Non, je disais seulement que Montesquieu ne dit pas qu'ils sentiraient *plus que tout autre homme* les droits de la défense naturelle. Il dit : « ils sentiraient *très bien* les droits de la défense naturelle ». Tous les hommes sentent cela. A moins que l'on entende désormais par défense naturelle la défense de la patrie. Et ce n'est pas nécessaire.

Je sais qu'il n'est pas nécessaire de le dire, mais je suggère que c'est peut-être ce qu'il a à l'esprit. Il parle des chrétiens dans leur fonction de citoyens. La condition qui précède et celle qui suit cette clause particulière...

Mais si l'on prend en compte l'importance du droit à se défendre en tant que fondement de l'ensemble du droit naturel, on hésiterait à accepter cela, car ce droit concerne bien évidemment la défense de l'*individu*. En ce qui concerne les Quakers, certainement ce serait un problème à réexaminer. L'exemple des Quakers résoudrait-il la difficulté ?

Il y a autre chose ici. Juste après, il commence à parler de la perfection et des conseils donnés en vue de la perfection. Et l'une de ces perfections, de ces perfections chrétiennes, est le célibat, ce qui bien entendu ne saurait être viable pour la société. Et cela semble sous-entendre que bien qu'une société chrétienne soit possible, elle serait assez étrange parce que les perfections chrétiennes rendraient la société impossible. Ce serait une société chrétienne vouée à empêcher ses membres d'atteindre la perfection.

Voyons d'abord ce qui suit. Lisons au moins le paragraphe suivant. En entier.

« Il est étonnant qu'on puisse imputer à ce grand homme d'avoir méconnu l'esprit de sa propre religion »

C'est très drôle ici : il appelle Bayle un grand homme — Montesquieu fut dénoncé pour cela. Et Montesquieu répondrait aisément : prenez Pierre le Grand, ou n'importe quel grand conquérant, il a pu être très loin de la morale, mais on ne saurait nier qu'il ait été habile. Et ce qu'il veut dire, c'est qu'il a mal utilisé son intelligence. Et c'est ce qu'il dit de Bayle. Il a mal utilisé sa grande intelligence.

« Il est étonnant qu'on puisse imputer à ce grand homme d'avoir méconnu l'esprit de sa propre religion ; qu'il n'ait pas su distinguer les ordres pour l'établissement du christianisme d'avec le christianisme même, ni les préceptes de l'évangile d'avec ses conseils. »

« ni les préceptes de l'évangile d'avec ses conseils ». Bayle pouvait très bien ne pas les avoir distingués, parce que c'est une distinction catholique, et non protestante. Bayle fut, au moins pendant la plus grande partie de sa vie, un protestant. Lisons maintenant le premier paragraphe du chapitre 7.

« Les lois humaines, faites pour parler à l'esprit, doivent donner des préceptes, et point de conseils : la religion, faite pour parler au cœur, doit beaucoup donner de conseils, et peu de préceptes. »

La religion a donc à faire avec le cœur, et la raison humaine, dont les lois humaines sont des suites, relève de l'esprit. La religion n'a rien à voir avec l'esprit. Dans le chapitre 8, il fait clairement entendre qu'une religion fausse peut engendrer une vraie vertu. Et lorsqu'il dit dans le titre du chapitre « De l'accord des lois de la morale avec celles de la religion », « religion » signifie n'importe quelle religion, tandis qu'il n'y a pas d'ambiguïté en ce qui concerne la morale qui est ici, remarquez-le, au singulier. C'est très important. Lisons maintenant le bref premier paragraphe du chapitre 8.

« Dans un pays où l'on a le malheur d'avoir une religion que Dieu n'a pas donnée, il est toujours nécessaire qu'elle s'accorde avec la morale ; parce que la religion, même fausse, est le meilleur garant que les hommes puissent avoir de la probité des hommes. » (145)

« une religion que Dieu n'a pas donnée », il ne qualifie pas cette religion de *fausse* ; il ne parle qu'ensuite de fausse religion. La question de l'utilité de la religion, trouve ici une réponse : *la religion est nécessaire pour soutenir la morale*. Peu importe pratiquement que cela concerne tous les hommes ou seulement la plupart d'entre eux, il faut qu'il y ait des sanctions, des sanctions non humaines à la morale, et seule la religion fournit de telles sanctions. Continuez.

« Les points principaux de la religion de ceux de Pégu, sont de ne point tuer, de ne point voler, d'éviter l'impudicité, de ne faire aucun déplaisir à son prochain, de lui faire au contraire tout le bien qu'on peut. Avec cela, ils croient qu'on se sauvera, dans quelque religion que ce soit : ce qui fait que ces peuples, quoique fiers et pauvres, ont de la douceur et de la compassion pour les malheureux. »

Et dans la mesure où il est très difficile de savoir quelle est la vraie religion, comme il l'a dit auparavant, il n'y a pas de raison de blâmer ces gens. Ils sont très bien. Puis, dans le chapitre suivant, il parle des Esséniens, une secte juive de l'époque des commencements du christianisme.

« Les Esséens faisaient vœu d'observer la justice envers les hommes, de ne faire de mal à personne, même pour obéir, de haïr les injustes, de garder la foi à tout le monde, de commander avec modestie, de prendre toujours le parti de la vérité, de fuir tout gain illicite. »

« même pour obéir », c'est-à-dire que le fait que le roi ou l'empereur ou quelqu'un d'autre le commande ne justifie pas qu'on agisse mal. « de garder la foi à tout le monde », cela aussi est important : il y avait des gens au 16^e siècle qui pensaient que l'on ne doit pas être honnête avec les hérétiques.

Les Jésuites ?

Pas seulement, cette question a été longtemps agitée. Et par conséquent cette morale essénienne était plus élevée qu'une certaine morale chrétienne. Nous en arrivons ensuite au très important chapitre 10 sur les sectes stoïciennes.

Oui, mais si mon souvenir de cette partie de la Bible est exact, il semble étrange qu'il en fasse mention parce que c'était un groupe assez fanatique qui vivait dans le désert, n'est-ce pas ? Jésus les fréquenta et vécut parmi eux, mais ensuite, il les rejeta à cause de leur caractère anti-social...

Oui, anti-politique. Mais nous parlons ici de morale, n'est-ce pas ? Nous avons appris que le seul critère fiable dont nous disposions pour juger les religions est leur morale. Prenons cela au sérieux. C'est ce qu'il fait ici. La question de savoir si la morale fournit un critère *suffisant* de la bonté d'une société politique n'est pas examinée ici. En un sens, il y a répondu auparavant en opérant son glissement de la vertu à la liberté, ou, si l'on peut dire, de la République de Platon à la constitution anglaise.

Oui, mais ce type de morale ne soutient pas le gouvernement.

C'est vrai, mais ce problème ne surgit-il pas également avec le christianisme ? Ne dit-il pas qu'on doit obéir à ses supérieurs, aux pouvoirs en place, et par exemple, un soldat a-t-il le droit de contester la justice d'une guerre ?

Un vrai chrétien ne le devrait pas.

Oui, mais cela conduit à des questions très difficiles, la question de l'église visible et de l'église invisible, comme on l'appelle traditionnellement. Oui ?

La note montre que dans les manuscrits Montesquieu avait évoqué les Esséniens et montré que la forme de leurs vœux était préférable à celle des moines, qui jurent une obéissance aveugle. Et il cite longuement Montesquieu pour le prouver.

Dans les manuscrits ?

Oui, Montesquieu s'est beaucoup intéressé aux Esséniens.

Je suis sûr qu'il a pensé à tout cela. Vous remarquerez que les exemples donnés dans les chapitres 8-10 sont tous non chrétiens. Le plus important chapitre est le dixième, pour des raisons que nous allons voir bientôt. Commencez à lire, s'il vous plaît.

« Les diverses sectes de philosophie, chez les anciens, pouvaient être considérées comme des espèces de religion. Il n'y en a jamais eu dont les principes fussent plus dignes de l'homme, et plus propres à former des gens de bien, que celle des stoïciens ; et, si je pouvais un moment cesser de penser que je suis chrétien, je ne pourrais m'empêcher de mettre la destruction de la secte de Zénon au nombre des malheurs du genre humain.

« Elle n'outrait que les choses dans lesquelles il y a de la grandeur, le mépris des plaisirs et de la douleur.

« Elle seule savait faire les citoyens ; elle seule faisait les grands hommes ; elle seule faisait les grands empereurs. » (146)

Oui. Cela va très loin, n'est-ce pas ? Continuez.

« Faites, pour un moment, abstraction des vérités révélées ; cherchez dans toute la nature, et vous n'y trouverez pas de plus grand objet que les Antonins. Julien même, Julien (un suffrage ainsi arraché ne me rendra point complice de son apostasie) ; non, il n'y a point eu après lui de prince plus digne de gouverner les hommes.

« Pendant que les stoïciens regardaient comme une chose vaine les richesses, les grandeurs humaines, la douleur, les chagrins, les plaisirs, ils n'étaient occupés qu'à travailler au bonheur des hommes, à exercer les devoirs de la société : ils semblaient qu'ils regardassent cet esprit sacré, qu'ils croyaient être en eux-mêmes, comme une espèce de providence favorable qui veillait sur le genre humain.

« Nés pour la société, ils croyaient tous que leur destin était de travailler pour elle : d'autant moins à charge, que leurs récompenses étaient toutes dans eux-mêmes ; qu'heureux par leur philosophie seule, il semblait que le seul bonheur des autres pût augmenter le leur. »

C'est un très grand éloge, et le dernier point n'est pas sans importance : « heureux par leur philosophie seule, il semblait que le seul bonheur des autres pût augmenter le leur ». C'est-à-dire qu'ils n'exigeaient pas que les autres s'accordassent avec leurs propres opinions. C'est, je pense, ce qu'il veut dire. C'est là un point très important, mais toute sa signification n'apparaît pas très clairement ici. Nous devons prendre en considération l'écrit que Montesquieu rédigea après l'attaque dont il fut l'objet de la part des Jésuites et des jansénistes, la *Défense de l'Esprit des Lois*. Il y dit que son accusateur disait que les stoïciens étaient des adeptes de la religion naturelle, c'est-à-dire de quelque chose comme le déisme, et il ajoute : « et moi je lui dis qu'ils étaient athées ». J'ai été très surpris de lire cela. Cela a, bien sûr, de très graves conséquences, parce que tout ce Livre commence par la critique de l'affirmation de Bayle selon laquelle l'athéisme est incompatible avec la société, et ici il nous est dit que Julien fut « le prince le plus digne de gouverner les hommes ». Julien et les Antonins, étaient des stoïciens, donc des athées. Je pense que Montesquieu accorderait entre elles ces déclarations de la manière suivante. Un petit nombre d'individus peut être athée, et en des cas extraordinaires, des monarques, qui peuvent être des princes excellents, mais la société dans son ensemble ne peut pas être athée.

Cela ne s'oppose-t-il pas à ce qu'il a dit dans sa confrontation avec Bayle ? Il semblait alors plus important de modérer les princes.

Oui, les princes ordinaires.

Nous avons là le cas d'un prince aimant la religion sans la craindre, pensez à la critique épicurienne de la religion. La crainte de la religion est la croyance...

On pourrait même dire que Julien aimait la religion sans la craindre, et qu'il l'aimait pour sa fonction sociale. Cela résoudrait la question.

Dire que les stoïciens étaient purement et simplement des athées...

C'est Montesquieu qui le dit. Il n'est pas question ici de vérité historique.

Je sais, je dis seulement que c'est en soi une déclaration assez frappante. L'opinion traditionnelle n'était-elle pas qu'ils étaient...

Qu'ils professaient une espèce de panthéisme, telle était vraisemblablement l'opinion traditionnelle. C'étaient des matérialistes : il n'y a que des corps, et une espèce d'âme du monde. Et je crois que beaucoup auraient dit que c'est là de l'athéisme. Il serait très facile de consulter les premières histoires de la philosophie comme... comment s'appelait cet Anglais qui écrivit au 17^e siècle la première histoire de la philosophie ? Autour de 1640, parut la première histoire de la philosophie dans une langue moderne. Je suis sûr que ce que dit Montesquieu n'était pas très surprenant au 18^e siècle. Je ne le dis que pour mieux faire comprendre ce à quoi il pense ici. Lisez maintenant le premier paragraphe du chapitre 11.

« Les hommes étant faits pour se conserver, pour se nourrir, pour se vêtir, et faire toutes les actions de la société, la religion ne doit pas leur donner une vie trop contemplative. » (147)

En d'autres termes, c'est là un autre critère de la bonté d'une religion. Les musulmans sont trop contemplatifs, dit-il dans la suite. On peut se demander si le protestantisme n'est pas moins contemplatif que le catholicisme. C'est une question parmi d'autres. Dans le chapitre 13, lorsqu'il reprend la question des crimes inexpiables, il dit que les païens connaissaient de tels crimes, mais que le christianisme les exclut. Par conséquent, le christianisme est supérieur sur ce point à la religion païenne. Chapitre 15 « *Comment les lois civiles corrigent quelquefois les fausses religions* ». Naturellement, il ne peut en donner aucun exemple chrétien. La question est cependant de savoir s'il ne pensait pas *aussi* à certains aspects du christianisme. Dans le chapitre 16 « *Comment les lois de la religion corrigent les inconvénients de la constitution politique* » ce n'est qu'à la fin que l'on a un exemple chrétien. Le principe qui sous-tend ces deux chapitres est que les lois civiles ne peuvent aucunement corriger la vraie religion. C'est par définition impossible. Le chapitre 17 continue le chapitre 16 et, pour la même raison, il n'y donne aucun exemple chrétien. Nous ne pouvons entrer dans le détail. Passons au chapitre 19, deuxième paragraphe.

« La religion de Confucius nie l'immortalité de l'âme ; et la secte de Zénon ne la croyait pas. Qui le dirait ? ces deux sectes ont tiré de leurs mauvais principes des conséquences, non pas justes, mais admirables pour la société. » (153-54)

La secte de Zénon est le stoïcisme. Maintenant, le dernier paragraphe de ce chapitre.

« Ce n'est pas assez, pour une religion, d'établir un dogme ; il faut encore qu'elle le dirige. C'est ce qu'a fait admirablement bien la religion chrétienne à l'égard des dogmes dont nous parlons : elle nous fait espérer un état que nous croyons, non pas un état que nous sentions, ou que nous connaissions : tout, jusqu'à la résurrection des corps, nous mène à des idées spirituelles. »

Mais il ne dit rien ici des bons effets du christianisme sur la société. Il l'avait fait en un sens auparavant. Dans le chapitre suivant, qui est également une suite, il parle de

l'interdiction du célibat par la religion persane, et il dit que ces dogmes étaient faux, mais très utiles. On peut se demander s'il ne pourrait pas y avoir aussi des dogmes vrais qui ne soient pas utiles, mais nuisibles. Il n'y a pas de réponse sur ce point ici. Au sujet du climat, dont il parle vers la fin, il en avait parlé clairement auparavant. Il y a une grave implication à dire que l'islam relève d'un climat chaud : le christianisme aussi... L'Europe relève d'un autre climat, spécialement la partie septentrionale de l'Europe, et donc le christianisme n'y serait pas à sa place : il vient d'un climat chaud et on l'a transplanté dans un climat froid, et l'on ne sait pas quelles en seront les conséquences. Passons au Livre XXV.

Le Livre XXV

Lisons le titre du Livre, puis le chapitre premier.

« Des lois, dans le rapport qu'elles ont avec l'établissement de la religion de chaque pays, et sa police extérieure. »

Il ne parle donc plus des dogmes, ou de l'essentiel, mais de « l'établissement » de la religion, et, nous le verrons, de son désétablissement.

« Du sentiment pour la religion. »

« L'homme pieux et l'athée parlent toujours de religion ; l'un parle de ce qu'il aime, et l'autre de ce qu'il craint. »

A qui pense-t-il ? C'est difficile à dire. L'athée craint-il la religion ?

Je pense que nous sommes censés le supposer. Un prince qui aimerait la religion sans la craindre serait un athée et non un homme pieux.

Très bien. C'est donc une phrase difficile, énigmatique, que celle par laquelle il commence ce Livre. Maintenant le chapitre 2 « *Du motif d'attachement pour les diverses religions.* ». C'est un assez long chapitre. Lisons une partie du deuxième paragraphe.

« Nous sommes extrêmement portés à l'idolâtrie, et cependant nous ne sommes pas fort attachés aux religions idolâtres ; nous ne sommes guère portés aux idées spirituelles, et cependant nous sommes très attachés aux religions qui nous font adorer un être spirituel. C'est un sentiment heureux, qui vient, en partie, de la satisfaction que nous trouvons en nous-mêmes d'avoir été assez intelligents pour avoir choisi une religion qui tire la divinité de l'humiliation où les autres l'avaient mise. » (161)

Ce « nous » ne saurait désigner les êtres humains en général. Il faut toujours se demander ce que veut dire un homme comme Montesquieu chaque fois qu'il dit « nous ». On peut supposer qu'il signifie ici « nous, chrétiens ». Le cinquième paragraphe du même chapitre.

« Pour qu'une religion attache, il faut qu'elle ait une morale pure. Les hommes, fripons en détail, sont en gros de très honnêtes gens ; ils aiment la morale ; et, si je ne traitais pas un sujet si grave, je dirais que cela se voit admirablement bien sur les théâtres : on est sûr de plaire au peuple par les sentiments que la morale avoue, et on est sûr de le choquer par ceux qu'elle réprouve. » (162-63)

Cela complique un peu les choses. Nous avons d'un côté la morale comme critère de la bonté d'une religion. Et quel est le statut de la morale ? Nous ne pouvons pas négliger le fait que les hommes se comportent effectivement autrement qu'ils ne le devraient. Nous voyons bien que ce que l'on voit le plus souvent, c'est un amour théorique de la morale : il est plus facile de faire la morale que d'agir moralement. Et il dit alors dans une belle formule que les hommes « sont *en gros* de très honnêtes gens ; ils aiment la morale ». Il ne sera donc pas étonnant qu'ils acceptent de prendre la morale comme critère. Au chapitre 4, le début du dernier paragraphe, il y revient. « Par la nature de l'entendement humain...

« Par la nature de l'entendement humain, nous aimons, en fait de religion, tout ce qui suppose un effort ; comme, en matière de morale, nous aimons spéculativement tout ce qui porte le caractère de la sévérité. » (165-66)

Oui, c'est la même chose d'un autre point de vue : attirance spéculative pour une morale sévère, en tant que distincte des mœurs douces qui attirent de manière non spéculative. Dans le chapitre suivant, il examine comment les Teutons sont devenus chrétiens. Lisons le paragraphe cinq du chapitre 3.

« Les peuples qui n'ont point de temples ont peu d'attachement pour leur religion : voilà pourquoi les Tartares ont été de tout temps si tolérants ; pourquoi les peuples barbares, qui conquièrent l'empire romain, ne balancèrent pas un moment à embrasser le christianisme ; pourquoi les sauvages de l'Amérique sont si peu attachés à leur propre religion ; et pourquoi, depuis que nos missionnaires leur ont fait bâtir au Paraguay des églises, ils sont si fort zélés pour la nôtre. » (163-64)

Oui, « la nôtre » ; c'est l'un des rares cas où il parle de *notre* religion, en désignant ainsi le christianisme. Voilà donc un autre motif d'attachement à la religion : les Teutons sont devenus chrétiens parce qu'ils n'avaient aucun attachement sérieux à leur religion païenne, et par conséquent, ce ne fut pas difficile. Il corrigera ce tableau considérablement dans le dernier Livre, où il évoquera la conquête des Saxons par Charlemagne. Ces Livres apportent donc leur contribution au point clef. Lisons le début du chapitre suivant.

« Les premiers hommes, dit Porphyre, ne sacrifiaient que de l'herbe. Pour un culte si simple, chacun pouvait être pontife dans sa famille. » (165)

Que dites-vous de cette citation de Porphyre ? Après tout, à cette époque, tout le monde, à tous les niveaux de la société, connaissait bien la Bible. Que dit la Bible sur les premiers hommes qui ont fait des sacrifices ?

Caïn et Abel.

Caïn sacrifiait des herbes et Abel était berger. Paragraphe suivant.

« Le désir naturel de plaire à la divinité multiplia les cérémonies : ce qui fit que les hommes ; occupés à l'agriculture, devinrent incapables de les exécuter toutes, et d'en remplir les détails. »

En d'autres termes, il donne ici une très brève esquisse des premiers temps de l'humanité du point de vue de la religion. Et cette esquisse est très différente du récit biblique. Cela est d'une certaine importance, parce qu'il est un précurseur de l'attitude scientifique qui considère simplement la Bible comme un aspect parmi d'autres de l'histoire du monde, et non comme la clef de cette histoire. Nous avons examiné cela bien plus longuement quand c'était aussi bien plus nécessaire, dans un séminaire sur Vico, il y a quelques années, où le thème central était la philosophie de l'histoire. Et vous voyez, il considère comme une évidence que les premiers hommes ont été polythéistes. Première phrase du paragraphe suivant : « On consacra aux dieux des lieux particuliers... » et, plus loin, au cinquième paragraphe : « Le culte des dieux... »

« Le culte des dieux demandant une attention continuelle, la plupart des peuples furent portés à faire du clergé un corps séparé. Ainsi, chez les Egyptiens, les Juifs et les Perse, on consacra à la divinité de certaines familles, qui se perpétuaient, et faisaient le service. »

Vous voyez, les Juifs apparaissent seulement au milieu des autres, des païens, certes au centre, mais du point de vue traditionnel, pas en bonne compagnie.

« Il y eut même des religions où l'on ne pensa pas seulement à éloigner les ecclésiastiques des affaires, mais encore à leur ôter l'embarras d'une famille ; et c'est la pratique de la principale branche de la loi chrétienne. »

« de la loi chrétienne », dit-il. Je ne sais s'il était si commun au 18^e siècle de parler de la *loi* chrétienne. C'était plus courant parmi les philosophes du Moyen Age : la *lex christiana*, et les différents types de lois. Et cela était lié à l'usage musulman, où ce que nous appelons religion est nommé les lois, *shariah*. Des philosophes comme Farabi en parlaient ainsi, et cet usage a été introduit dans le monde latin par les commentaires d'Aristote par Averroès et d'autres philosophes musulmans. Les titres des chapitres 4 et 5 parlent d'eux-mêmes, sans aucune ambiguïté. Lisez seulement les titres.

« *Des ministres de la religion.* »

« *Des bornes que les lois doivent mettre aux richesses du clergé.* »

Je pense que la liaison est assez manifeste. Lisons le cinquième paragraphe du chapitre 5.

« Les lois civiles trouvent quelquefois des obstacles à changer des abus établis, parce qu'ils sont liés à des choses qu'elles doivent respecter : dans ce cas, une disposition indirecte marque plus le bon esprit du législateur, qu'une autre qui frapperait sur la chose même. Au lieu de défendre les acquisitions du clergé, il faut chercher à l'en dégoûter lui-même ; laisser le droit, et ôter le fait. » (166)

La seule chose appropriée est donc de traiter cela avec prudence. Premier paragraphe du chapitre 7.

« “Ceux-là sont impies envers les dieux, dit Platon, qui nient leur existence ; ou qui l'accordent, mais soutiennent qu'ils ne se mêlent point des choses d'ici-bas ; ou enfin qui pensent qu'on les apaise aisément par des sacrifices : trois opinions également pernicieuses.” Platon dit là tout ce que la lumière naturelle a jamais dit de plus sensé en matière de religion. » (168)

Nous avons ici, non seulement une déclaration morale, de morale naturelle, mais également une déclaration de religion naturelle, et il est disposé, semble-t-il, à la faire sienne. Dans le chapitre 8 « *Du pontificat.* », lisons peut-être ceci.

« Lorsque la religion a beaucoup de ministres, il est naturel qu'ils aient un chef, et que le pontificat y soit établi. Dans la monarchie, où l'on ne saurait trop séparer les ordres de l'Etat, et où l'on ne doit point assembler sur une même tête toutes les puissances, il est bon que le pontificat soit séparé de l'empire. La même nécessité ne se rencontre pas dans le gouvernement despotique, dont la nature est de réunir sur une même tête tous les pouvoirs. Mais, dans ce cas, il pourrait arriver que le prince regarderait la religion comme ses lois mêmes, et comme des effets de sa volonté. Pour prévenir cet inconvénient, il faut qu'il y ait des monuments de la religion ; par exemple, des livres sacrés qui la fixent et qui l'établissent. Le roi de Perse est le chef de la religion ; mais l'alcoran règle la religion : l'empereur de la Chine est le souverain pontife ; mais il y a des livres qui sont entre les mains de tout le monde, auxquels il doit lui-même se conformer. En vain un empereur voulut-il les abolir, ils triomphèrent de la tyrannie. » (169)

Qu'est-ce que ce Livre a de particulier ici ?

En Angleterre, par exemple, le roi est le chef de l'église.

Mais qu'est-ce qui est frappant parmi les régimes dont il parle ? Oui ?

Le pontife romain s'est efforcé d'élever son autorité au-dessus de celle de la Bible, et, dans de larges parties de l'Europe, cette tyrannie a triomphé.

Plus simple que ça.

Pas de républiques.

Il ne dit rien des républiques. Il est donc très bien pour les monarchies de connaître une séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel ; la bonne chose pour le despotisme consiste à les combiner ; et pour les républiques, nous ne savons pas ce qui est bien. Il nous faut en décider tout seuls sur la base de tout ce que nous avons lu.

Mais il dit seulement que c'est un inconvénient. Il ne dit pas que c'est mal.

Bon, il parle ici certainement avec politique ; certainement, parce qu'il parle en tant qu'écrivain politique, mais aussi en tant qu'écrivain politique chrétien. Il laisse donc de côté la question de la vérité, ainsi que celle du caractère révélé des institutions. Il ne conteste pas cela explicitement.

Ensuite, il passe à la question de la tolérance religieuse. Ne lisons que la « *continuation du même sujet* », le chapitre 10.

« Comme il n'y a guère que les religions intolérantes qui aient un grand zèle pour s'établir ailleurs, parce qu'une religion qui peut tolérer les autres ne songe guère à sa propagation ; ce sera une très bonne loi civile, lorsque l'Etat est satisfait de la religion déjà établie, de ne point souffrir l'établissement d'une autre.

« Voici donc le principe fondamental des lois politiques en fait de religion. Quand on est maître de recevoir, dans un Etat, une nouvelle religion, ou de ne pas la recevoir, il ne faut pas l'y établir ; quand elle y est établie, il faut la tolérer. » (170)

Nous voyons clairement ici que la *mission* chrétienne, tant catholique que protestante, fait d'elle une religion intolérante. Telle semble être la conclusion. Ensuite, il nous donne le principe fondamental des lois politiques en matière de religion. Or que se serait-il passé, si l'empire romain avait agi sur ce principe, je veux dire l'empire romain païen ?

Une persécution plus efficace.

Certainement : pas de tolérance, c'est clair. A propos, il y a à cela une préhistoire immédiate qui est très intéressante. Au 16^e siècle, pendant les guerres de religion et les désordres en France, il y avait un groupe qui étaient appelés à l'époque « les politiques », composé de protestants et de catholiques, qui avait établi en principe que, d'un strict point de vue politique, il est bon d'avoir une seule religion établie, cela facilite les choses ; mais que, si une autre secte se répandait et s'établissait, et que la rejeter impliquât un bain de sang, il faudrait la tolérer. Et elle pourrait même être totalement tolérée, comme ce fut le cas en Hollande, ou en Angleterre sous Cromwell. Montesquieu partage manifestement cette opinion. Oui ?

En quoi cela affecte-t-il le principe sur lequel le gouvernement... s'il y a des religions différentes pour des Etats différents, et que l'on introduit une autre religion, ou que l'on favorise également toutes les religions, disons que...

C'est très simple. Prenez un Etat majoritairement chrétien, le cas qui intéresse le plus Montesquieu. Les musulmans veulent y introduire la polygamie. Qu'est-ce qui se passerait ? Qu'est-ce que Montesquieu préconiserait ? Ce que ce pays-ci a fait pour les Mormons, indubitablement. Je veux dire, il faut qu'un certain ordre règne, mais on peut tolérer des écarts tant qu'ils n'affectent pas les lois civiles. Il en est tout autrement pour des mouvements comme les *black muslims*, parce qu'à ma connaissance ils ne pensent pas à la

polygamie, du moins n'en ai-je jamais entendu parler ; il faudrait une bien meilleure connaissance de leurs principes et de leurs croyances que je n'en ai, pour savoir si ce qu'ils pensent est aussi grave que la polygamie. Oui.

Pour certains de ces « politiques », en particulier Bodin, il y avait le principe de la tolérance de la pratique privée de religions minoritaires, où l'Etat ainsi que la religion dominante permettaient cette pratique privée. Cela introduit toutes sortes de complications. Si la religion minoritaire grandit au point que ses pratiques commencent à empiéter sur...

Alors il s'agit là d'observer avec prudence pour intervenir avant que cela ne devienne impossible ; c'est la même chose que du point de vue d'une politique *stricto sensu*.

Montesquieu parle-t-il ici d'une indifférence de l'ordre politique vis à vis de la religion si plusieurs religions sont tolérées à l'intérieur d'un Etat ?

Nous allons bientôt y venir. Oui.

Il me semble que seule une des formes de gouvernement tolérerait cela. Cela ne semble pas pouvoir être toléré sous une monarchie, où il y a une structure hiérarchique dans la religion et dans la politique. Il semble ne pouvoir y avoir de tolérance que dans une république. Il ne saurait y en avoir sous le despotisme. Et dans une monarchie, elle empêcherait que quelqu'un eût un pouvoir absolu.

Certainement. La république est en un sens le cas le plus intéressant. Et je crois que ceux du côté desquels se range Montesquieu diraient que le mieux est d'avoir des sectes multiples ; et peu importe que l'une ou l'autre soit établie. S'il y en a un assez grand nombre, et pas une qui touche une majorité de gens, la plus grande probabilité est que l'Etat laïc neutre pourra les contrôler. Montesquieu pencherait, je crois, dans ce sens. Mais il ne faut jamais oublier Hobbes, fameux, ou infâme, pour avoir été partisan de l'absolutisme, pour qui il n'y a qu'une seule religion d'Etat qu'il faudra faire avaler à tout le monde. Ce même Hobbes, lorsqu'il disposait d'un peu plus de liberté à cet égard, comme il en eut sous Cromwell lorsque les lois élisabéthaines sur l'hérésie ont été abrogées, se déclare dans le *Léviathan*, dans la version anglaise, clairement favorable à l'indépendantisme, à l'existence d'une grande diversité de sectes ; l'Etat doit adopter une position fondamentalement neutre, et n'a aucune raison de les réprimer tant qu'aucune ne conteste la propriété privée ou ne prône une autre hérésie importante au point d'affecter la loi civile. Elles peuvent bien concevoir le repas du Seigneur comme ceci ou comme cela, c'est leur affaire. Telle est, je pense, plus ou moins la position de Montesquieu.

De là le thème du changement de religion qui apparaît dans le chapitre suivant, mais de la manière la plus claire dans le chapitre 12 « Des lois pénales ». Nous avons déjà lu cela. Ne lisons que le paragraphe central.

« Ce n'est donc pas en remplissant l'âme de ce grand objet, en l'approchant du moment où il lui doit être d'une plus grande importance, que l'on parvient à l'en détacher : il est plus sûr d'attaquer une religion par la faveur, » (171)

Il dit « *une* religion » parce qu'il parle ici seulement de la manière d'attaquer une fausse religion.

« par les commodités de la vie, par l'espérance de la fortune ; non pas par ce qui avertit, mais parce qui fait qu'on l'oublie ; »

Vous voyez, c'est bien plus efficace : si vous l'oubliez, le problème est résolu.

« non pas par ce qui indigne, mais par ce qui jette dans la tiédeur, lorsque d'autres passions agissent sur nos âmes, et que celles que la religion inspire sont dans le silence. »

« dans le silence », ce qui signifie qu'elles sont sans effet. C'est une technique très simple. Mais pour le répéter encore, il peut toujours dire qu'il ne parle que de la manière de gérer de *fausses* religions. Et il faudrait développer pour montrer que ce la vaut pour toutes. Continuez.

« Règle générale : en fait de changement de religion, les invitations sont plus fortes que les peines. »

C'est là une déclaration très noble et je pense qu'on ne saurait rien y objecter. Dans le chapitre suivant, il y a une remontrance très humble contre les inquisiteurs d'Espagne et du Portugal, qui est très impressionnante et même émouvante. C'est une jeune juive de dix-huit ans qui parle, et non Montesquieu lui-même. Lisons le troisième paragraphe à partir de la fin de ce long chapitre.

« Vous vivez dans un siècle où la lumière naturelle est plus vive qu'elle n'a jamais été, où la philosophie a éclairé les esprits, où la morale de votre évangile a été plus connue, où les droits respectifs des hommes les uns sur les autres, l'empire qu'une conscience a sur une autre conscience, sont mieux établis. » (174)

Vous voyez ici encore la conscience du progrès dont nous avons déjà vu bien des signes ; en conséquence, l'inquisition doit cesser. Un seul mot encore sur le chapitre 14, le suivant : « *Pourquoi la religion chrétienne est si odieuse au Japon.* » Il faudrait le relire en remplaçant le Japon par les empereurs romains, ce qui est une autre façon indirecte de prendre à nouveau la défense de l'empire romain païen.

Nous retrouverons toutes ces questions dans les *Lettres Persanes*, mais avec la difficulté de savoir comment attribuer au Montesquieu de la maturité cet ouvrage de jeunesse. Mais on peut dire sans grand risque que les conceptions énoncées dans les *Lettres Persanes* n'étaient pas inconnues de Montesquieu et qu'elles peuvent donc nous aider à comprendre *L'Esprit des Lois*.

Sixième leçon, le 13 avril 1966

Le Livre XXVI ; la hiérarchie des lois ; la pudeur naturelle ; le divorce ; la prohibition de l'inceste ; l'ostracisme

I. Sur l'exposé

Quelques observations. Pour situer le Livre XXVI, vous avez évoqué ce qui s'est passé depuis le Livre XIV, le climat, etc. Il aurait également fallu prendre en considération ce qui s'est passé avant le Livre XIV. Si l'on se penche sur les titres des Livres, on voit qu'il examine toujours la loi *par rapport à autre chose*, par exemple, par rapport à la forme du gouvernement. Il n'y a pas un tel rapport à autre chose dans le Livre I, qui décrit les différents genres de lois. Et c'est exactement ce qu'il fait encore à la fin, dans ce Livre XXVI. De même, lorsque vous dites que selon Thomas d'Aquin la loi naturelle doit être subordonnée à la loi divine, est-ce vrai à strictement parler ?

C'était peut-être trop général.

Avez-vous déterminé le rapport entre les deux genres de lois ?

Il n'y a certainement pas la loi divine, ni la loi divine révélée, mais la loi éternelle ...

Vous ne devriez donc pas parler de loi divine. Et il y a aucune nécessité à subordonner la loi naturelle à la loi éternelle, parce que la loi naturelle est subordonnée en elle-même. Donc ce n'était pas tout à fait exact. Mais la question la plus importante que vous ayez soulevée plus loin, et à laquelle je n'ai pas entendu de réponse claire, est celle de la hiérarchie des lois dans Montesquieu, si l'on peut parler d'une telle hiérarchie ?

Ce fut ma lecture du chapitre qui dit qu'à chaque fois qu'un conflit est possible entre différents types de lois, la religion, ou disons la loi de la morale que nous donne la philosophie, est subordonnée aux besoins de la société.

Comment appelle-t-il ce genre de loi ?

Elle peut être à la fois civile et politique, mais il y a également la loi naturelle, qui est en un sens le fondement de la loi civile et de la loi politique.

Et quelle est la hiérarchie entre ces trois types de lois : naturelle, politique et civile ?

Je dirais que la loi naturelle est la plus élevée, ensuite vient la loi politique, et enfin la loi civile.

Mais comment cela est-il compatible avec la suprématie de la propriété, la propriété relevant de la loi civile ?

La propriété est apparemment suprême parce qu'à mesure que l'argumentation avance il voit que la propriété est nécessaire pour le commerce, pour une société modérée, ce qui revient de nouveau à la loi naturelle, et à la conservation de soi.

Mais en cas de conflit entre la loi politique et la propriété, de quel côté pencherait-il ?

J'ai posé la question de savoir ce qui arriverait si la liberté politique exigeait l'abolition de la propriété privée en certains cas...

Seulement sa limitation, et par une intervention exceptionnelle.

Il dirait qu'il n'est jamais de l'intérêt général de limiter la propriété privée ou de la faire disparaître, mais ce n'est pas à cause d'une loi naturelle. Mais il ne donne aucun argument affirmant que la propriété privée est naturellement bonne.

On peut également se demander s'il ne donne pas un tel argument au moins implicitement. Quelle serait l'argumentation fondée sur la loi naturelle qui donnerait cette place au droit de propriété ?

Si les droits de propriété d'un individu étaient de nature, et que la société civile n'avait été instituée que pour les assurer.

Pour les assurer, mais cela ne signifie pas que la société civile les crée.

Non, j'ai dit : s'ils étaient de nature...

A cause du travail qui s'y trouve mêlé ?

Oui, ça a quelque chose à voir avec ça. Je pensais à Locke, à la liaison qu'il fait entre la conservation de soi dans le confort et la conservation de soi. La propriété est nécessaire pour une conservation de soi dans le confort, comme on le voit facilement. Si l'on n'a pas un sou, on peut bien en un sens se conserver, mais certainement pas dans le confort. Passons maintenant au texte lui-même. Oui.

J'ai compris que pour Montesquieu, si c'était nécessaire du point de vue politique, il pourrait être justifié de diminuer les droits de propriété.

Je suis sûr qu'il y aurait un droit de propriété éminente du souverain, mais avec indemnisation appropriée et pour une raison véritable, pour un besoin public.

Oui, il fait une distinction entre abroger les droits de propriété privée et une espèce de propriété éminente où il faut une espèce de rétribution lorsque droit de propriété éminente est invoqué.

Oui, dans cette mesure, et personne n'a jamais considéré cela comme un danger pour la propriété privée, sauf quelquefois, des gens très attachés à la terre ou à la ferme qu'ils

possèdent. Mais c'est fondé sur une reconnaissance de la propriété privée avec une limitation raisonnable. Oui.

Ici encore, nous avons vu Montesquieu trancher en cas de conflit entre la loi civile et la loi religieuse, en se mettant du côté de la loi civile, si cela permet d'augmenter la population de la communauté. Or est-ce une raison ultime pour Montesquieu, que plus la population est nombreuse, meilleure est la communauté, ou...

Pas toujours : il peut y avoir surpopulation, et il faudrait alors décourager le fait d'avoir trop d'enfants.

Mais Montesquieu n'avait-il pas auparavant avancé qu'une population saine, et en augmentation, était le signe d'une communauté politique bien constituée ?

Oui, il penchait en ce sens, mais il fait également l'observation que, dans l'Europe d'aujourd'hui, une législation favorisant la propagation de l'espèce est nécessaire, ce qui implique que ce n'est pas toujours le cas.

On pourrait dire qu'une population qui augmente est toujours le signe d'une politique saine, mais que cette politique saine peut s'exercer dans des circonstances défavorables et inappropriées, comme un territoire limité. Et le peu de nourriture disponible exigerait une diminution de la population. Si l'augmentation de la population était une politique saine, ce devrait être sur un territoire qui permet une population en augmentation.

Je vois, et il devrait y avoir assez de commerce pour s'occuper de la population nouvelle. Très bien, peut-être.

II. Le Livre XXVI

Passons maintenant au Livre XXVI. Ce Livre, je le répète, est en quelque sorte la fin de l'ouvrage, tout comme le Livre I en était le commencement. Et cela nous place devant la question : Pourquoi cinq autres Livres ? Nous y reviendrons la fois suivante. Lisons tout d'abord l'énumération donnée dans le premier paragraphe du premier chapitre.

« Les hommes sont gouvernés par diverses sortes de lois ; par le droit naturel ; par le droit divin, qui est celui de la religion ; par le droit ecclésiastique, autrement appelé canonique, qui est celui de la police de la religion ; par le droit des gens, qu'on peut considérer comme le droit civil de l'univers, dans le sens que chaque peuple en est un citoyen ; par le droit politique général, qui a pour objet cette sagesse humaine qui a fondé toutes les sociétés ; par le droit politique particulier, qui concerne chaque société ; par le droit de conquête, fondé sur ce qu'un peuple a voulu, a pu, ou a dû faire violence à un autre ; par le droit civil de chaque société, par lequel un citoyen peut défendre ses biens et sa vie contre tout autre citoyen ; enfin, par le droit domestique, qui vient de ce qu'une société est divisée en diverses familles, qui ont besoin d'un gouvernement particulier. » (177)

Cela fait neuf genres de lois, si mon compte est exact. Et au centre, nous avons « le droit politique général, qui a pour objet cette sagesse humaine qui a fondé toutes les sociétés ». Or ce qu'il appelle ici « droit politique général » a également été appelé droit public *universel*, et c'est précisément le thème des œuvres politiques de Hobbes, de Locke, de Rousseau, pour ne mentionner que les plus connus. Ces œuvres n'étaient pas des livres politiques au sens de la *Politique* d'Aristote, mais des traités de droit politique général s'appliquant à toutes les sociétés politiques. Et le droit politique *particulier* serait le droit public américain ou le droit public romain. Il souligne donc l'importance de ce genre de droit par la position qu'il lui donne dans sa liste. Et ce serait là pour moi personnellement, en soi une raison de supposer que c'est pour Montesquieu la forme la plus haute de loi. S'il en est ainsi, la loi civile devrait en dernière analyse être comprise à la lumière de ce droit, ce qui est important. Oui.

Il cesse de parler de loi divine et commence à parler des lois de la religion et on ne les trouve pas dans son énumération.

Elles y sont à la deuxième place.

Il écrit : « le droit divin, qui est celui de la religion », mais ce n'est pas la même chose que la loi de la religion, ou les lois de la religion.

Bon, en premier lieu, en français, il emploie constamment le mot « droit », que je traduis par « right » et non par « law ». C'est un vieil usage romain. Cet usage est courant dans les langues autres que l'anglais. Il donne au droit naturel la première place, avant le droit divin. Je crois que c'est défendable d'un point de vue religieux parce que le droit divin n'est pas supposé s'opposer au droit naturel, il peut limiter le droit qu'un homme a, par droit naturel, mais ce n'est pas une opposition. Tout droit positif limite dans une certaine mesure les droits que les hommes ont par droit naturel. Votre droit à défendre votre vie est évidemment limité dans la société civile. Il faut qu'il vous soit impossible d'appeler la police, par exemple, et cette limitation ne relève pas du droit naturel en tant que tel. Lisons maintenant le paragraphe suivant et dernier.

« Il y a donc différents ordres de lois ; et la sublimité de la raison humaine consiste à savoir bien auquel de ces ordres se rapportent principalement les choses sur lesquelles on doit statuer, et à ne point mettre de confusion dans les principes qui doivent gouverner les hommes. »

Il y a un léger changement par rapport au titre du Livre. Le titre disait : « Des lois, dans le rapport qu'elles doivent avoir avec l'ordre des choses sur lesquelles elles statuent ». Et ici, il parle de l'ordre des lois auquel les choses se rapportent. C'est certainement plus précis. La question qui surgit est de savoir si l'ordre des lois se fonde sur l'ordre des choses. Il commence au commencement, mais pas tout à fait, parce qu'il ne commence pas par la distinction entre droit naturel et droit positif, mais par celle entre les lois divines et lois humaines. Voyez les mots qu'il emploie : il s'agit de « lois » et non de

« droit ». Et ce n'est que dans le troisième chapitre qu'il traite de la loi naturelle. Lisons le début du chapitre 2.

« On ne doit point statuer par les lois divines ce qui doit l'être par les lois humaines ; ni régler par les lois humaines ce qui doit l'être par les lois divines. » (178)

En soi, c'est une proposition parfaitement innocente : personne ne s'attendrait à ce que nous utilisions la loi divine pour déterminer le genre d'impôts à prélever. Mais il en vient ensuite à quelque chose de plus compliqué.

« Ces deux sortes de lois diffèrent par leur origine, par leur objet, et par leur nature.

« Tout le monde convient bien que les lois humaines sont d'une autre nature que les lois de la religion, et c'est un grand principe : mais ce principe lui-même est soumis à d'autres, qu'il faut chercher. »

Il a mentionné trois points : l'origine des lois, leur objet et leur nature. Voyons maintenant ce qu'il examine, et ce qu'il n'examine pas.

« 1° La nature des lois humaines est d'être soumises à tous les accidents qui arrivent, et de varier, à mesure que les volontés des hommes changent : au contraire, la nature des lois de la religion est de ne varier jamais. »

Vous voyez : il ne parle ici que de la *nature* de ces lois : les unes sont variables, les autres immuables. Oui.

« Les lois humaines statuent sur le bien ; la religion sur le meilleur. Le bien peut avoir un autre objet, parce qu'il y a plusieurs biens ; »

C'est très intéressant, il dit : « les lois humaines *statuent* », ou en d'autres termes *légifèrent* sur le bien ; « la religion, (il ne dit pas "les lois de la religion") sur le meilleur ».

« Le bien peut avoir un autre objet, parce qu'il y a plusieurs biens ; mais le meilleur n'est qu'un, il ne peut donc pas changer. On peut bien changer les lois, parce qu'elles ne sont censées qu'être bonnes : mais les institutions de la religion sont toujours supposées être les meilleures. »

Bien sûr, la question est de savoir ce qu'il entend par religion ici. C'est la difficulté. Désigne-t-il par religion la religion chrétienne telle que la comprend le catholicisme ? Ce serait une chose, il écrivait en France. Mais son ouvrage fut publié à Genève, une cité réformée. Et nous verrons plus loin que « religion » signifie souvent chez Montesquieu n'importe quelle religion, n'importe quelle religion établie.

Mais en un sens, les lois de la religion ne changent-elles pas ? Parce qu'après tout, si ce sont des lois divines, elles sont néanmoins sujettes à l'interprétation humaine. Nous avons de nouveaux aperçus, comme ceux de Bultmann et Buber...

Mais vous parlez de théologiens qui ne sont en aucune manière orthodoxes. Bultmann critique ouvertement beaucoup de choses dans le Nouveau Testament, comme le montre son concept de *démythologisation*. Et quant à Buber, il rejette toute orthodoxie, je l'ai lu de mes propres yeux sous sa plume. Ce n'est donc pas intéressant. Il n'y avait pas de tels théologiens auparavant, il n'y en avait pas à l'époque de Montesquieu. C'est une chose très compliquée d'établir des lois rétroactives ou des problèmes rétroactifs.

Mais Thomas d'Aquin lui-même n'a-t-il pas changé quelque chose ?

Et qu'aurait-il changé ? Il a codifié la loi, il a été en désaccord avec Augustin. Il n'a pas critiqué la loi de la religion. Un Père de l'Eglise n'est pas une autorité infaillible, spécialement lorsqu'il parle philosophie, en se fondant sur Platon, et Thomas aimait penser qu'Aristote était philosophiquement plus solide que Platon. N'est-ce pas une affirmation raisonnable ? Quelqu'un qui a une formation théologique peut-il venir à mon secours.

Il faut distinguer entre l'enseignement religieux et le droit canon. Une grande partie de ce dont traite Thomas n'est pas dogme, mais philosophie naturelle.

Mais il parle en un sens comme s'il parlait du divin et ensuite, dans un autre sens, il parle de choses établies pour l'administration de l'Eglise.

C'est le droit canon. Nous y viendrons plus tard. Mais on peut bien sûr soulever une question, et j'ai pensé que c'était ce que vous vouliez faire. Après tout, il y avait une loi divine dans l'Ancien Testament. Et la loi divine du Nouveau Testament diffère de la loi divine de l'Ancien. Et par conséquent, on peut dire que la loi divine n'est pas immuable. Mais au fond, et peut-être est-ce le sens de la dernière proposition : « les institutions de la religion sont toujours supposées être les meilleures. » Par exemple, dans l'Ancien Testament, la loi de Moïse était supposée être la meilleure. Et ensuite, il y eut l'apparition du christianisme, et la supériorité de la loi de Moïse fut mise en question. Et Montesquieu répond à cela avec une supposition tacite qui deviendra très vite explicite — elle a déjà été explicite auparavant — qu'il y a une diversité de lois divines, « *n* » lois divines. Mais dans chaque loi divine, la loi divine établie est réputée la meilleure. C'est cohérent, non ? C'est une autre question que celle de savoir si elle est pieuse, nous devons distinguer ces deux questions. Bien. Lorsqu'il dit dans le troisième paragraphe que « tout le monde » s'accorde sur la nature des lois divines et des lois humaines, cela ne signifie donc pas encore que tout le monde s'accorde sur l'objet et l'origine de ces lois. Maintenant, le paragraphe suivant, s'il vous plaît.

« 2° Il y a des Etats où les lois ne sont rien, ou ne sont qu'une volonté capricieuse et transitoire du souverain. Si, dans ces Etats, les lois de la religion étaient de la nature des lois humaines, les lois de la religion ne seraient rien non plus : il est pourtant nécessaire à la société qu'il y ait quelque chose de fixe ; et c'est cette religion qui est quelque chose de fixe. »

Oui, ici, il dit « *cette religion* », « c'est cette religion qui est quelque chose de fixe », mais il ne s'agit que des Etats despotiques, des Etats où les lois ne sont rien, ou rien d'autre que

la volonté capricieuse et transitoire du souverain. En de tels Etats, il est nécessaire que les lois de la religion soient d'une autre nature que les lois humaines, sinon, les lois religieuses seraient dépendantes du caprice du souverain, elles auraient le même statut que les lois humaines. Et il faut quelque chose de fixe. C'est là une pensée que nous avons rencontrée maintes fois dans l'ouvrage, que dans un Etat despotique, la loi divine est la seule chose qui puisse freiner le despote — pensez à la Turquie, son exemple favori. Et le fait qu'il ne parle que des Etats despotiques soulève évidemment la question de savoir ce qu'il en est de la loi divine dans les monarchies et surtout dans les républiques. Souvenez-vous, la dernière fois, nous avons rencontré une discussion sur ce sujet, et Montesquieu gardait le silence sur les républiques, et il nous laissait ainsi résoudre cette question avec notre pauvre raison. Oui.

Et ici cela n'a-t-il pas pour conséquence, que la loi de la religion apparaît comme bénéfique dans certains cas sans l'être toujours ?

Qu'est-ce qui est bénéfique ?

Le caractère immuable, ou la nature, des lois religieuses.

Dans la mesure où il parle en tant que chrétien, il tiendra évidemment ce caractère bénéfique pour aller de soi. Et ici, il dirait que sous le despotisme, une loi tenue pour divine est certainement désirable pour freiner le despote. La question est de savoir ce qu'il en est de la loi divine dans une république, ou, en particulier, dans le genre de république qu'il aimait tant, comme en Angleterre. Lisons le dernier paragraphe.

« 3° La forme principale de la religion vient de ce qu'on la croit ; la force des lois humaines vient de ce qu'on les craint. L'antiquité convient à la religion, parce que souvent nous croyons plus les choses à mesure qu'elles sont plus reculées : car nous n'avons pas dans la tête des idées accessoires tirées de ces temps-là, qui puissent les contredire. Les lois humaines, au contraire, tirent avantage de leur nouveauté, qui annonce une attention particulière et actuelle du législateur, pour les faire observer. »

C'est évidemment très crucial. Les lois humaines en général sont préférables si elles sont nouvelles, parce que le législateur connaît la situation actuelle. S'il avait vécu cent ans plus tôt, il aurait pu légiférer en vue d'une autre situation, et par conséquent, ses lois n'auraient pas été aussi bonnes pour la situation présente. Mais pour les lois religieuses, c'est le contraire. La raison qu'il en donne est extraordinaire : nous ne pouvons pas les contredire parce qu'elles sont anciennes ; tandis que, si elles étaient plus récentes, nous pourrions les contredire. Quel genre de recommandation est-ce là ? Nous « n'avons pas dans la tête », dit-il. Il choisit ses mots, je crois, après mûre réflexion. Il peut y avoir dans les livres toutes sortes de déclarations, mais nous n'avons aucune connaissance directe de ce qui s'est passé alors, et par conséquent, nous ne pouvons pas les contredire, et nous sommes disposés à les accepter ! Or ce qu'il dit de cette manière très prudente, son quasi contemporain, Gibbon l'a énoncé d'une manière bien plus directe. J'aimerais vous le lire. C'est un exemple intéressant de ce qu'on a appelé l'âge de la raison. Il parle de la guerre juive qui eut lieu au début de l'empire romain, et il dit :

« Cette persévérance inflexible qui parut si odieuse ou si ridicule au monde antique prend un caractère plus auguste depuis que la providence a voulu nous révéler l'histoire mystérieuse du peuple élu. Mais le respect et même le scrupule avec lesquels les Juifs du second temple conservèrent la religion de Moïse, paraîtront encore plus étonnants, si l'on compare cet attachement avec l'incrédulité obstinée de leurs ancêtres. Au temps où la loi avait été donnée sur le mont Sinaï, au milieu des éclats de la foudre, où les flots de l'Océan étaient devenus immobiles, où les corps célestes avaient suspendu leur cours pour favoriser les expéditions des Israélites ; au temps enfin où des récompenses et des punitions temporelles étaient les suites immédiates de leur piété ou de leur désobéissance, ils se révoltaient sans cesse contre la majesté visible de leur divin roi ; ils plaçaient les idoles des nations dans le sanctuaire de Jehovah ; enfin ils imitaient toutes les cérémonies fantastiques pratiquées sous les tentes des Arabes ou dans les villes de la Phénicie. A mesure que le ciel, justement irrité, retira sa protection à des ingrats, leur foi acquit un nouveau degré de vigueur et de pureté. Les contemporains de Moïse et de Josué avaient contemplé avec indifférence les miracles les plus étonnants : dans un temps moins reculé, sous le poids des calamités les plus cruelles, la foi des Juifs en ces mêmes prodiges les préserva de la contagion universelle de l'idolâtrie ; et, ce qui est entièrement contraire à la marche générale de l'esprit humain, ce peuple singulier semble avoir cru plus fermement et avec plus de promptitude les traditions de ses premiers pères que les témoignages de ses propres sens. »

C'est ce à quoi Montesquieu fait allusion ici. En religion, les choses anciennes sont plus crédibles que les récentes ; ou que notre foi repose sur l'ignorance. Comme il le dit, « nous n'avons pas dans la tête des idées accessoires tirées de ces temps-là, qui puissent les contredire ».

Ce que Montesquieu dit sur l'avantage de la nouveauté dans la loi implique-t-il qu'il ne soit pas d'accord avec le Fédéraliste, qui insiste sur l'importance du respect de la loi, et en deuxième lieu...

Non, c'est là un exemple de l'une des dangereuses déductions que les hommes en général, et les jeunes gens en particulier, sont susceptibles de faire. Montesquieu dit cela ici, dans un certain contexte, afin de faire ressortir cette pensée un peu dure que Gibbon énonce plus clairement que lui, comme vous l'avez vu. Bien sûr, Gibbon ne dit pas lui non plus tout à fait ce qu'il pense, comme vous devez vous en être aperçus ; parce qu'il est sûr qu'il peut comprendre cela à partir de la nature humaine, et il dit seulement *qu'il s'est trouvé* que les Juifs n'ont pas cru au moment où des miracles se produisaient, mais seulement par la suite, lorsque les miracles n'étaient que racontés. C'est contraire à tous les principes connus de la nature humaine. Comme il le dit : « c'est entièrement contraire à la marche générale de l'esprit humain ». Il veut dire qu'il pourrait facilement en donner une explication psychologique. Montesquieu était en faveur d'un conservatisme raisonnable en politique et par conséquent un respect raisonnable du passé est parfaitement compatible avec ce qu'il dit ici.

Je me demande si cela n'implique pas que la crainte de la loi peut dans une certaine mesure remplacer ce que l'on pensait être le besoin de respecter les lois anciennes.

Certainement, parce que la crainte est le principe du despotisme. Et que dans tout gouvernement modéré, et spécialement dans un gouvernement républicain, un homme

n'obéirait pas seulement aux lois par crainte, bien que la crainte soit toujours nécessairement un dernier recours, une *ultima ratio* du législateur.

Le sous-entendu semble différent dans ce contexte, que la crainte en fait...

Je me soucie davantage que vous compreniez le principe de la lecture d'ouvrages comme celui-ci. Dans la mesure où il parle d'un sujet dont il ne peut parler ouvertement, il lui faut faire des concessions à la position qu'il conteste. Et l'on ne saurait prendre pour argent comptant ses déclarations dans ce contexte. Est-ce clair ? En d'autres termes, ce chapitre semble suggérer que les lois divines ne sont pas pour Montesquieu lui-même un problème très sérieux. Elles sont un problème très sérieux pour lui en tant qu'institution, en tant qu'institution souveraine, telle qu'elle est établie, par exemple, en France.

Nous en arrivons au chapitre sur la loi naturelle, une loi qu'il prenait, j'en suis sûr, au sérieux. Le point clef est la défense naturelle et la défense du sens naturel de la honte, qui s'applique spécialement aux femmes. Le troisième paragraphe.

« La loi passée sous le même règne, qui condamnait toute fille qui, ayant eu un mauvais commerce avec quelqu'un, ne le déclarerait point au roi, avant de l'épouser, violait la défense de la pudeur naturelle : il est aussi déraisonnable d'exiger d'une fille qu'elle fasse cette déclaration, que de demander d'un homme qu'il ne cherche pas à défendre sa vie. » (179)

Il est donc clair que ce droit naturel du sentiment naturel de honte ne vaut que pour les femmes. Le paragraphe suivant.

« La loi d'Henri II, qui condamne à mort une fille dont l'enfant a péri, en cas qu'elle n'ait point déclaré au magistrat sa grossesse, n'est pas moins contraire à la défense naturelle. Il suffisait de l'obliger d'en instruire une de ses plus proches parentes, qui veillât à la conservation de l'enfant. »

C'était donc pour elle la même chose que défendre sa vie. Cela n'avait rien à voir avec la pudeur naturelle. C'est un autre cas de défense naturelle. Le paragraphe suivant.

« Quel autre aveu pourrait-elle faire, dans ce supplice de la pudeur naturelle ? L'éducation a augmenté en elle l'idée de la conservation de cette pudeur ; et à peine, dans ces moments, est-il resté en elle une idée de la perte de la vie. »

Nous avons ici une indication de l'importance de l'éducation sur ce sentiment naturel de honte, de pudeur naturelle. C'est une question difficile de savoir si cela jette la moindre lumière sur son caractère naturel, parce que nous avons vu, dans le chapitre 2 du Livre I, que les premiers droits naturels sont des *sentiments* qui apparaissent chez les hommes indépendamment de toute éducation, sans aucune convention. Un petit peu plus loin, le deuxième paragraphe à partir de la fin.

« Un père pouvait, chez les Romains, obliger la fille à répudier son mari, quoiqu'il eût lui-même consenti au mariage. Mais il est contre la nature que le divorce soit mis entre les mains d'un tiers. » (180)

C'est donc là une espèce de loi naturelle. Le droit de demander le divorce appartient aux époux et à personne d'autre. Et il y a là une implication très grave : le divorce semble en soi conforme à la loi naturelle, et c'était une déclaration très osée. Par conséquent, lisez la suite.

« Si le divorce est conforme à la nature, il ne l'est que lorsque les deux parties, ou, au moins, une d'elles, y consentent... »

Il dit « si », il se protège ; il ne dit pas que le divorce est conforme à la nature, mais que s'il est conforme à la nature, il doit relever des époux et non du père. Nous ne pouvons pas tout lire, mais nous devons au moins éclaircir ce qu'il pense sur la loi naturelle. Oui.

Puis-je poser une question là-dessus ? Si le divorce est conforme à la nature, il dépend en premier lieu du fait qu'il y ait eu mariage, ce qui semble être plus une convention que...

Il y a deux possibilités : si le mariage est naturel, alors il se pourrait que la dissolution du mariage dans certaines conditions soit conforme à la loi naturelle ; mais si le mariage est lui-même une convention, alors le divorce serait une espèce de retour à la nature. Il n'est donc pas nécessaire d'avoir une opinion arrêtée sur le caractère naturel ou conventionnel du mariage. Mais Montesquieu conteste cela, parce que l'affirmer serait trop scandaleux. Lisons maintenant les deux premiers paragraphes du chapitre suivant.

« Gondebaud, roi de Bourgogne, voulait que, si la femme, ou le fils de celui qui avait volé, ne révélait pas le crime, ils fussent réduits en esclavage. Cette loi était contre la nature. Comment une femme pouvait-elle être accusatrice de son mari ? Comment un fils pouvait-il être accusateur de son père ? Pour venger une action criminelle, il en ordonnait une plus criminelle encore.

« La loi de Recessuinde permettait aux enfants de la femme adultère, ou à ceux de son mari, de l'accuser, et de mettre à la question les esclaves de la maison. Loi inique, qui, pour conserver les mœurs, renversait la nature, d'où tirent leur origine les mœurs. » (180)

En d'autres termes, il semble ici enseigner clairement le caractère naturel de la famille, et par conséquent aussi des relations intra-familiales : mari-femme, parents-enfants. Mais la question est de savoir si ces relations ne sont pas conventionnelles, bien que cela ne contredise pas formellement ce qu'il dit dans le chapitre 2 du Livre I sur le droit naturel. Nous ne pouvons trancher la question sur cette base. Le paragraphe suivant.

« Nous voyons, avec plaisir, sur nos théâtres, un jeune héros montrer autant d'horreur pour découvrir le crime de sa belle-mère, qu'il en avait eu pour le crime même : il ose à peine, dans sa surprise, accusé, jugé, condamné, proscrit, et couvert d'infamie, faire quelques réflexions sur le sang abominable dont Phèdre est sortie : il abandonne ce qu'il a de plus cher, et l'objet le plus tendre, tout ce qui parle à son cœur, tout ce qui peut l'indigner, pour aller se livrer à la vengeance des dieux qu'il n'a point méritée. Ce sont les accents de la nature qui causent ce plaisir ; c'est la plus douce de toutes les voix. » (180-81)

C'est un passage très sombre. Il renvoie, bien sûr, uniquement à la pièce de Racine, et non à celle d'Euripide. Dans quelle mesure ces actions viennent-elles de la nature ? Hyppolite est un homme d'une vertu extrême. Et cette vertu extrême abhorre non seulement l'inceste, la relation sexuelle que sa belle-mère voulait avoir avec lui, mais encore il est d'une honnêteté si absolue qu'il ne dit pas à son père que Phèdre a tenté de le séduire, ce qui va bien au-delà de ce qu'exigerait une vertu ordinaire. Et en conséquence de cela, son père le maudit parce qu'il se fie à la parole de cette femme abominable. Et tout finit par la mort d'Hyppolite. Et il abandonne la jeune fille qu'il aime, ce qu'il a de plus cher, son « objet le plus tendre ». Je me demande simplement si le théâtre classique français est le lieu convenable pour chercher les actions de la nature. Il y a eu une autre référence au théâtre auparavant, lorsqu'il parle de l'amour spéculatif de l'homme pour une morale sévère. Livre XXV, chapitre 2 :

« si je ne traitais pas un sujet si grave, je dirais que cela se voit admirablement bien sur les théâtres : on est sûr de plaire au peuple par les sentiments que la morale avoue, et on est sûr de le choquer par ceux qu'elle réprouve. » (163)

Si la morale est, j'ai trouvé cette définition dans le dictionnaire, « le fait d'être en accord avec les principes d'une bonne conduite », cela implique un jugement, et également un processus intellectuel ; je ne crois pas que la morale puisse être une vraie morale si elle n'est pas intelligente, parce qu'elle est manifestement un jugement : il s'agit de se conformer à des principes. Or il dit ici qu'elle vient de la nature, et...

Certes, il dit cela, c'est incontestable ; et c'est conforme à l'opinion traditionnelle, qui dit que la morale est conforme à la nature, peut-être avec une touche de sentimentalité propre au 18^e siècle. Ce n'est pas nouveau du tout. Or la question se pose, bien sûr, de savoir si ce cas particulier est exemplaire, si la morale doit nécessairement aller jusqu'à cet extrême où je serais prêt à sacrifier ma vie plutôt que de révéler la bassesse de la femme de mon père, qui n'est pas ma propre mère...

Cela semble très conventionnel : la réputation, l'honneur...

C'est ce que je veux dire. Cela éclaire, je pense, tous les cas où il parle dans ce livre avec assez peu d'hésitation de loi naturelle, et cela pose la question de savoir si nous pouvons prendre ces passages au sérieux. C'est la seule question intéressante. Or, dans le chapitre 5, il parle de l'obligation naturelle des enfants — il emploie l'expression « obligation naturelle » — de prendre soin de leur père tombé dans l'indigence. Or, que fait-il ? Il la conteste : ce n'est pas universellement vrai selon lui. Le père peut avoir perdu le droit à ce que son enfant prenne soin de lui. Il existe une obligation naturelle du père de prendre soin de ses enfants. Cela, il l'admet, mais pas dans l'autre sens. Dans le chapitre suivant, il conteste le jugement d'Augustin sur une célèbre loi romaine, la *lex Voconia*. Vous pouvez lire cela, le début du chapitre 6.

« La loi Voconienne ne permettait point d'instituer une femme héritière, pas même sa fille unique. Il n'y eut jamais, dit saint Augustin, une loi plus injuste. Une formule de Marculfe traite d'impie la coutume qui prive les filles de la succession de leurs pères. Justinien appelle barbare le droit de succéder des mâles, au préjudice des filles. Ces idées sont venues de ce que

l'on a regardé le droit que les enfants ont de succéder à leurs pères comme une conséquence de la loi naturelle ; ce qui n'est pas.

« La loi naturelle ordonne aux pères de nourrir leurs enfants ; mais elle n'oblige pas de les faire héritiers. » (181-82)

En d'autres termes, la propriété est très différente du simple fait d'élever des enfants. Le point intéressant est qu'il conteste ici, pour la première fois je crois sans aucune réserve Augustin, un Père de l'Eglise aussi réputé que Thomas d'Aquin, bien que ce ne fût pas interdit à un catholique. Mais la difficulté surgit ; lisons le quatrième paragraphe à partir de la fin de ce chapitre.

« Dans les pays où la polygamie est établie, le prince a beaucoup d'enfants ; le nombre en est plus grand dans des pays que dans d'autres. Il y a des Etats où l'entretien des enfants du roi serait impossible au peuple ; on a pu y établir que les enfants du roi ne lui succéderaient pas, mais ceux de sa sœur. » (183)

Cela pose une question intéressante, qui n'est pas du tout examinée ici : la polygamie est-elle compatible avec la loi naturelle ? Pouvons-nous considérer le silence de Montesquieu sur ce point comme une réponse positive ? Je crois qu'on aurait le droit de le faire, étant donné que selon lui, sous certains climats, la polygamie est purement et simplement commandée par la nature. La loi naturelle ne saurait donc l'interdire.

Il a dit aussi que la polygamie est un signe d'honneur.

Oui, ce pourrait être seulement un préjugé, et un écrivain philosophe pourrait négliger cela. Mais la nature exige la polygamie sous certains climats, à cause de la maturité plus rapide des femmes et de leur grand nombre, si je me souviens bien. Et le législateur, le législateur humain, devra décider s'il est désirable d'avoir un grand nombre de vieilles filles susceptibles de créer des difficultés par la méchanceté dont elles pourraient faire preuve. Passons au chapitre 7. Lisez le titre, s'il vous plaît.

« Qu'il ne faut point décider par les préceptes de la religion, lorsqu'il s'agit de ceux de la loi naturelle. »

Par « les préceptes de la religion » le lecteur de l'époque entendrait évidemment les préceptes de la religion chrétienne. Mais tel n'est pas le sens, comme on le voit au moins par le dernier exemple qu'il donne, celui de Cambyse. Le premier exemple, les Abyssiniens, concernait des chrétiens ; mais ensuite, au centre, il y a les Juifs ; et ensuite Cambyse. La dernière phrase est absolument décisive.

« Qui ne voit que la défense naturelle est d'un ordre supérieur à tous les préceptes ? » (184)

Hobbes n'aurait pas dit autre chose. « La religion » ne désigne donc pas le christianisme, mais n'importe quelle religion. Et certainement, subir le martyre ne saurait être un devoir, cela va sans dire. C'est tellement manifeste qu'il n'en parle même pas. Dans le chapitre suivant, il passe au droit canon, qui n'a évidemment pas le caractère sacré de la loi

divine, mais qui a néanmoins pour lui l'autorité ecclésiastique. Lisons le deuxième paragraphe.

« Comme le mari peut demander la séparation à cause de l'infidélité de sa femme, la femme la demandait autrefois à cause de l'infidélité du mari. Cet usage, contraire à la disposition des lois romaines, s'était introduit dans les cours d'église, où l'on ne voyait que les maximes du droit canonique : et effectivement, à ne regarder le mariage que dans des idées purement spirituelles et dans le rapport aux choses de l'autre vie, la violation est la même. » (184-85)

Et c'est donc tout autre chose de le considérer politiquement, humainement. Et ces considérations politiques l'emportent sur les considérations purement spirituelles. Passons au chapitre suivant, le début.

« Que les choses qui doivent être réglées par les principes du droit civil, peuvent rarement l'être par les principes des lois de la religion. »

« Les lois religieuses ont plus de sublimité, les lois civiles ont plus d'étendue. »

Nous savons désormais que, pour Montesquieu, cela est vrai de toutes les lois religieuses, et pas seulement des lois religieuses chrétiennes, ou d'ailleurs, juives. Oui.

« Les lois de perfection tirées de la religion ont plus pour objet la bonté de l'homme qui les observe, que celle de la société dans laquelle elles sont observées : les lois civiles, au contraire, ont plus pour objet la bonté morale des hommes en général, que celle des individus. »

Cette expression est très vague. En outre, cela s'oppose d'une certaine manière à ce qu'il avait dit sur la vertu en tant que principe du gouvernement républicain, que ce n'est là qu'une vertu *politique*, et non la vertu morale. Que veut-il dire ici par bonté morale ? Le paragraphe suivant.

« Ainsi, quelque respectables que soient les idées qui naissent immédiatement de la religion, elles ne doivent pas toujours servir de principe aux lois civiles ; parce que celles-ci en ont un autre, qui est le bien général de la société. »

Comment ce « bien général de la société » se rapporte-t-il à la loi naturelle ? Partons du droit à se conserver, la considération suprême. Ce droit conduit à l'exigence de la paix, parce qu'en paix les chances de se conserver sont plus grandes qu'en temps de guerre. Par conséquent, si nous voulons la paix, il nous faut cultiver des habitudes pacifiques, sinon, nous ne pourrions pas rester en paix. Ces habitudes pacifiques, voilà ce qu'est, pour Hobbes, la vertu morale. Il y a quelque chose comme ça ici. Lisons le paragraphe suivant.

« Les Romains firent des règlements pour conserver, dans la république, les mœurs des femmes ; c'étaient des institutions politiques. Lorsque la monarchie s'établit, ils firent là-dessus des lois civiles ; et ils les firent sur les principes du gouvernement civil. Lorsque la reli-

gion chrétienne eut pris naissance, les lois nouvelles que l'on fit eurent moins de rapport à la bonté générale des mœurs, qu'à la sainteté du mariage ; »

A savoir dans la mesure où l'honnêteté, l'honnêteté publique, est importante pour la bonté des gouvernements humains. Oui.

« on considéra moins l'union des deux sexes dans l'état civil, que dans un état spirituel. »

Le paragraphe suivant.

« D'abord, par la loi romaine, un mari qui ramenait sa femme dans sa maison, après la condamnation d'adultère, fut puni comme complice de ses débauches. » (186)

Et non par souci des qualités spirituelles de l'épouse, mais afin que le niveau élevé de moralité publique conduise à l'excellence *politique* de la communauté. C'est ce qu'il veut dire. Oui.

« Justinien, dans un autre esprit, ordonna qu'il pourrait, pendant deux ans, l'aller reprendre dans le monastère. »

En d'autres termes, c'est là une espèce de pardon qui n'était pas envisagé dans l'ordre romain ancien. Le chapitre 13 maintenant. Commençons par le titre.

« Dans quel cas il faut suivre, à l'égard des mariages, les lois de la religion ; et dans quel cas il faut suivre les lois civiles.

« Il est arrivé, dans tous les pays et dans tous les temps, que la religion s'est mêlée des mariages. » (188)

Oui, « la religion », avec l'article défini en d'autres termes, n'importe laquelle, comme le montre le fait qu'il dise « dans tous les pays et dans tous les temps ». Bien. Continuez.

« Dès que de certaines choses ont été regardées comme impures ou illicites, et que cependant elles étaient nécessaires, il a bien fallu y appeler la religion, pour les légitimer dans un cas, et les réprouver dans un autre. »

Arrêtons-nous là. Il parle de nouveau de tous les peuples dans le paragraphe suivant.

Que veut-il dire par « il a bien fallu » ? De quoi parle-t-il ?

Les mariages : il était nécessaire que les mariages fussent réglés par les lois civiles. Lisons le début du troisième paragraphe à partir de la fin.

« Il suit de là que c'est à la loi de la religion à décider si le lien sera indissoluble, ou non... »

Oui, c'est une grande politesse de sa part envers le christianisme, que de dire que le christianisme doit trancher. Mais cela signifie aussi que du point de vue de la raison humaine, cela n'a pas d'importance. C'est très clair, me semble-t-il. Or il y a une question très importante, une question qui remonte à une réflexion très ancienne des philosophes politiques, à commencer par Socrate, et c'est la question de l'inceste : où tracer une ligne de démarcation entre l'inceste et ce qui n'est pas lui ? Les opinions des peuples ont beaucoup différé. Il y a une discussion très intéressante sur ce point chez un homme très savant, Hugo Grotius, dans son *Droit de la Guerre et de la Paix*, dans lequel il pousse les discussions du passé aussi loin qu'elles peuvent l'être. Je ne me souviens pas du chapitre, mais vous le retrouverez facilement. Ce doit être un des chapitres qui traitent du mariage. Dans la *République* de Platon, l'inceste entre parents et enfants est interdit sous la forme d'une interdiction de relations sexuelles entre générations, parce que personne ne connaît ses parents au sens étroit du mot. Mais cela signifie aussi que l'inceste entre frères et sœurs n'est pas interdit. Cela est également impliqué dans l'examen des *Mémoires* de Xénophon, au chapitre 4 du Livre III.

Pour arriver maintenant au point principal... Il a toujours été très difficile pour ceux qui n'acceptaient pas la loi divine, ou du moins qui ne s'appuyaient pas sur elle, de justifier l'interdiction de l'inceste. Après tout, les mesures contre l'inceste sont absolument fondamentales pour la famille telle que nous la connaissons. Même dans une société polygame, cette interdiction existe encore. Et il est troublant que la cause d'une telle prohibition sacrée, ressentie comme sacrée, ne soit pas claire pour la raison humaine. La tradition purement philosophique ne considérerait pas les prohibitions de l'inceste comme suffisamment fondées en raison. Le raisonnement des philosophes, qui est également évoqué quelque part dans *La Cité de Dieu* d'Augustin, est que les mesures interdisant l'inceste sont nécessaires si l'on ne veut pas que les familles se ferment sur elles-mêmes, ce qui leur serait fatal. Les familles ne peuvent se défendre toutes seules contre l'inceste. Elles sont trop faibles. Et l'inceste serait également mauvais pour la société parce qu'il n'y aurait plus de liens entre les différentes familles. La première indication de cette façon de raisonner que je connaisse se trouve dans le *Politique* de Platon. Par conséquent, il est très intéressant de voir comment Montesquieu va résoudre ce problème. Le titre montre clairement qu'il ne parlera pas des lois religieuses sur l'inceste. Lisons le deuxième paragraphe du chapitre 14.

« Le mariage du fils avec la mère confond l'état des choses : le fils doit un respect sans bornes à sa mère, la femme doit un respect sans bornes à son mari ; le mariage d'une mère avec son fils renverserait, dans l'un et dans l'autre, leur état naturel. » (189-90)

La question est de savoir ce qu'il en est de l'inceste entre père et fille. Il donne encore une autre raison de l'interdiction de l'inceste entre mère et fils.

« Il y a plus : la nature a avancé, dans les femmes, le temps où elles peuvent avoir des enfants ; elle l'a reculé dans les hommes ; et, par la même raison, la femme cesse plus tôt d'avoir cette faculté, et l'homme plus tard. Si le mariage entre la mère et le fils était permis, il arriverait presque toujours que, lorsque le mari serait capable d'entrer dans les vues de la nature, la femme n'y serait plus.

« Le mariage entre le père et la fille répugne à la nature, comme le précédent ; mais il répugne moins, parce qu'il n'a point ces deux obstacles. Aussi les Tartares, qui peuvent épouser leurs filles, n'épousent-ils jamais leurs mères, comme nous le voyons dans les relations. »

En d'autres termes, il fait ici une distinction subtile entre ces deux types d'inceste. Et la question est de savoir dans quelle mesure ces prohibitions de l'inceste sont fondées sur la raison. Lisons le paragraphe suivant.

« Il a toujours été naturel aux pères de veiller sur la pudeur de leurs enfants. Chargés du soin de les établir, ils ont dû leur conserver et le corps le plus parfait, et l'âme la moins corrompue, tout ce qui peut mieux inspirer des désirs, et tout ce qui est le plus propre à donner de la tendresse. Des pères toujours occupés à conserver les mœurs de leurs enfants, ont dû avoir un éloignement naturel pour tout ce qui pourrait les corrompre. Le mariage n'est point une corruption, dira-t-on : mais, avant le mariage, il faut parler, il faut se faire aimer, il faut séduire ; c'est cette séduction qui a dû faire horreur. »

En d'autres termes, c'est seulement ce qu'il appelle ici la séduction qui a engendré cette horreur, et qui l'a engendrée nécessairement. Mais la question est de savoir si c'est là une assez bonne raison pour interdire le *mariage* entre un père et une fille. Cela écarte fondamentalement une relation illicite ou hors la loi, mais le mariage ? C'est une grave question. Or l'argument utilisé, et Montesquieu l'examine, je crois, quelque part, probablement dans les *Lettres Persanes*, mais je ne me souviens pas, l'argument sous-entendu dans ce qu'il a dit dans le deuxième paragraphe de ce chapitre, est que la femme doit un respect sans bornes à son mari. Les rapports sexuels entre parents et enfants sont moralement insupportables parce qu'elles sont incompatibles avec le respect que les enfants doivent à leurs parents. Et l'argument avancé soit par Montesquieu dans *L'Esprit des Lois*, soit par Rousseau quelque part est le suivant : la femme est censée avoir un respect sans bornes pour son mari, même si elle a des relations sexuelles avec lui ; pourquoi n'en serait-il pas de même entre le père et la fille ? Mais il faudrait une longue discussion, et l'étude de ce seul chapitre n'y suffirait pas.

Mais ne le dit-il pas pour des raisons de coutume ? Cela m'a gêné, moi aussi. Il ne semble pas le dire avec la plus grande conviction.

Oui. La question est de savoir si, avec la notion du droit naturel qu'il esquisse dans le chapitre 2 du Livre I, et qui n'est nulle part véritablement contredite dans l'ensemble de l'ouvrage, on peut trouver une justification rationnelle de la prohibition de l'inceste. Le fait que certaines prohibitions de l'inceste, spécialement l'inceste entre parents et enfants, existent presque partout crée un préjugé en faveur de l'opinion selon laquelle ces interdictions sont naturelles ; mais cela ne règle pas la question. Il faudrait approfondir encore l'ensemble de ces relations. Plus loin dans ce chapitre, « Le principe que les mariages entre les pères et les enfants, les frères et les sœurs, sont défendus pour la conservation de la pudeur naturelle... »

« Le principe que les mariages entre les pères et les enfants, les frères et les sœurs, sont défendus pour la conservation de la pudeur naturelle dans la maison, servira à nous faire

découvrir quels sont les mariages défendus par la loi naturelle, et ceux qui ne peuvent l'être que par la loi civile. » (191-92)

En d'autres termes, tout dépend de la pudeur naturelle. La pudeur naturelle est le fondement ultime, et cela vaut davantage pour les femmes que pour les hommes, comme nous l'avons vu. Mais la raison plus précise n'est pas seulement la pudeur naturelle, mais la conservation de la pudeur naturelle *entre des gens qui vivent ensemble*. Il y a un autre point que nous ne devons oublier en aucune circonstance, le début du chapitre 15, parce que c'est un point très large.

« Comme les hommes ont renoncé à leur indépendance naturelle, pour vivre sous des lois politiques, ils ont renoncé à la communauté naturelle des biens, pour vivre sous des lois civiles. » (193)

En d'autres termes, c'est une opinion très courante, que l'on connaît surtout par Hobbes, Locke, etc. : les hommes sont par nature indépendants, dans l'état de nature, et tous les biens sont communs. La société civile signifie un abandon de l'indépendance naturelle et de la communauté naturelle des biens.

Mais il place la propriété sous la loi civile plutôt que sous la loi politique, et dans le chapitre 31, il dit que tout ce qui concerne la propriété doit être régulé par l'Etat pour son propre bien particulier.

Oui, il a dit cela. Cela dépend ultimement de considérations politiques, de l'utilité politique. Lisons tout d'abord le paragraphe suivant.

« Ces premières lois leur acquièrent la liberté ; les secondes, la propriété. Il ne faut pas décider par ... »

Contentons-nous de ça. L'indépendance naturelle des hommes se transforme en liberté dans la société civile, et la loi concernant la liberté relève du droit politique. La communauté naturelle des biens est transformée en propriété, en propriété privée, dans la société civile, et cette propriété privée relève de la loi civile. Et cela conduit à la sanctification de la propriété privée. Il ne faut pas y toucher pour des raisons politiques, comme il le dit plus loin dans ce chapitre. Mais il y a des nuances fondées sur la raison. Il reste le droit de propriété *éminente*. Si un grand intérêt public est en jeu, il est possible à la société de confisquer un bien en indemnisant le propriétaire. Et assurément, il y a différents genres de propriétés. Par exemple, si la propriété est inséparable du service militaire, par exemple, si la cavalerie est la force principale — il faut posséder un cheval, et suffisamment de terre pour le nourrir, etc. —, c'est un genre spécial de propriété qui n'est pas simplement un droit d'user et d'abuser, mais en un sens une propriété publique, ou du moins quelque chose que la loi politique doit réglementer. Est-ce aussi dans ce chapitre qu'il parle de l'ostracisme ?

Non, c'est dans le chapitre 17.

Il y défend une intervention tout à fait extraordinaire dans le droit des cités pour des raisons politiques, une espèce de bannissement, non à cause d'un crime ou d'une action subversive du citoyen considéré, mais à cause de ses vertus. Cet homme est trop populaire du fait de ses vertus, et cela crée des difficultés dans certains genres de républiques. L'Etat y répond en ostracisant ce citoyen, en le bannissant. Aristote défend l'ostracisme dans une certaine mesure, bien qu'il dise qu'en dernière instance, c'est une honte qu'on doive expulser l'homme le meilleur, mais la politique est ainsi.

Septième leçon, le 18 avril 1966
Les Livres XXVII et XXVIII

I. Sur l'exposé

Je ne poserai qu'une seule question : lorsque vous avez parlé du rapport entre les Livres XXVII et suivants et les Livres précédents, vous avez dit qu'ils illustrent ses principes. C'est assurément vrai. Mais comment ? Après tout, les autres Livres, eux aussi, illustrent ses principes, par exemple, les Livres sur le commerce. Quel est ici le genre précis d'illustration de ses principes ?

Je ne sais pas bien. Il m'a semblé que dans ces deux Livres particuliers, ou dans ces deux nations particulières, il a utilisé les principes les plus importants pour lui.

Vous voulez dire qu'il s'est limité ici à ces deux systèmes juridiques, le français et le romain, tandis que dans les autres, il a pris des exemples dans n'importe quel système juridique qu'il connaissait ?

C'est ainsi que je le comprendrais.

De sorte que les autres Livres, plus « sociologiques », avec des guillemets, porteraient sur des espèces d'universaux, tandis qu'ici il suit un système juridique individuel dans son développement ?

Et telle serait la raison pour laquelle il y a ici un historicisme plus rigoureux que dans les autres Livres.

La raison pour laquelle je pose cette question est la suivante : Que signifie l'histoire ? C'est une question cruciale pour nous aujourd'hui, parce que toute pensée plus ou moins profonde et sérieuse à notre époque a ce caractère particulier que l'on appelle, de manière énigmatique et superficiellement intelligible, « historique ». La pensée du passé n'avait pas ce caractère. Oui.

J'ai pensé que le changement qui a eu lieu lorsqu'il écrivit les Livres historiques se divisait en deux aspects. Tous les exemples antérieurs étaient ce qu'on appelle statiques...

Vous connaissez donc la différence entre la statique et la dynamique ?

La statique est... à un moment, le lapin et le chien sont observés ensemble. Il utilise les exemples comme des illustrations, comme de simples petits exemples, et cela peut ne concerner que la relation.

Et le contraire est lorsque le chien fait la chasse au lapin, n'est-ce pas ? Cependant il s'occupe, là encore, de l'universel. La dynamique en physique n'est pas moins universelle que la statique. Pourquoi, dans la compréhension des choses humaines, la compréhén-

sion dynamique serait-elle historique tandis que la compréhension statique ne le serait pas ? Pour illustrer cela, Lucrèce fait, dans son célèbre poème, un survol de l'évolution de la civilisation humaine sans citer aucun nom propre, et il la présente comme une évolution qui aura lieu et qui a eu lieu un nombre infini de fois dans tout univers qui a jamais existé et qui existera jamais. C'est donc un exposé dynamique qui n'est en rien historique. Commençons à la surface des choses. Ces Livres sont assurément des Livres historiques, tout comme les Livres XXX et XXXI et dans une certaine mesure déjà le Livre XXI, comme vous vous en souvenez, qui portait sur l'histoire du commerce. Mais ces Livres historiques font partie d'un ouvrage de philosophie politique. Et la philosophie politique n'est pas historique en tant que telle. La *Politique* d'Aristote, comme n'importe quel autre livre de philosophie politique, n'est pas un livre historique. Même les *Discorsi* de Machiavel, qui semblent historiques, ne le sont pas. A un certain moment, à peu près au début du 19^e siècle, apparut une école qui s'est appelée l'*école historique*, spécialement dans l'histoire du droit, et cela s'est passé en Allemagne. Je vous cite un passage des manuscrits de Montesquieu que notre éditeur cite à la page 2 (note 1) [traduite de l'anglais] : « Il y a des lois principales et des lois accessoires. Et dans chaque pays, il se forme un genre de génération des lois. Les peuples, comme chaque individu, ont une suite d'idées, et leur manière totale de penser, tout comme celle de chaque individu, a un commencement, un milieu et une fin. » Or ce qui est ainsi donné à entendre, ou indiqué par Montesquieu, fut appelé plus tard en allemand *Volksgeist*, l'esprit du peuple. Tout comme il y a un esprit de l'individu, il y a un esprit du peuple. Et telle était l'idée qui sous-tendait la science du droit de l'école historique. Or il n'y a rien qui ressemble à un esprit du peuple en tant que concept fondamental dans la science du droit antérieure. Nous avons vu la genèse de ce concept dans une certaine mesure dans le Livre XIX, comme vous vous en souvenez, qui parle de « l'esprit général d'une nation ». Mais l'esprit général d'une nation était entendu comme le résultat de *plusieurs* facteurs. Ils ne se réunissent que par accident. Il n'y a là aucune téléologie. Et il y a donc un esprit général de la nation, son génie quasi naturel comme il dit. Et cet esprit sera constamment modifié par l'apparition de nouveaux accidents. Tandis que le concept d'esprit du peuple de l'école historique, a un commencement, un milieu et une fin, et semble une véritable unité, un tout véritable.

Je vous rappelle très vite l'opinion classique. Aristote dit que la poésie est plus philosophique que l'histoire. Il n'y aucune distinction pour lui entre la philosophie et la science, de sorte que l'on peut dire aussi bien que la poésie est plus scientifique que l'histoire. L'histoire est tout simplement le récit des événements dans leur succession : il y a eu ceci, et puis ceci, et puis cela ; et il se peut que ceci soit la cause de cela. Cela n'a pas grand intérêt. Le poète lui, présente une simplification de ce qui s'est passé, une simplification, et par conséquent quelque chose de bien plus intéressant que tout ce que l'historien pourrait nous raconter. Lisez par exemple *Le roi Jean* de Shakespeare. Je viens de lire un récit très conventionnel du règne de King John. La différence entre les deux est considérable — Shakespeare omet beaucoup de choses importantes, c'est indubitable —, mais on apprend quelque chose en lisant sa pièce, que l'on n'apprend pas de manière comparable dans le récit historique. Cela ne veut pas dire que la philosophie ou la philosophie politique soit incompatible avec des études historiques, bien sûr que non. Le même Aristote qui dit cela est connu pour avoir rassemblé les 158 *politeiai*. L'histoire

est donc utile, mais de manière strictement subordonnée. Vous devez réunir les matériaux, et ensuite y appliquer votre jugement. Et ce n'est plus le travail des historiens. C'est l'opinion, dérangeante, mais claire, qui était celle d'Aristote. Or si vous prenez le troisième livre des *Lois* de Platon, qui est la plus grande approximation d'un exposé historique que l'on trouve dans Platon, qui donne une brève esquisse de ce qui est arrivé aux hommes entre le déluge — les Grecs connaissaient également des histoires sur le déluge — entre le déluge, donc, et disons, la Sparte et la Crète de son époque. Pourquoi fait-il cela ? Le contexte le montre parfaitement. Les *Lois* sont un livre pratique, c'est une conversation portant sur la fondation d'une colonie spartiate et crétoise. Et par conséquent, pour pouvoir agir sur cette communauté particulière, il faut connaître son caractère et son histoire antérieure. Je ne dis pas que c'est tout ce que l'on trouve dans le livre III des *Lois* de Platon, mais c'en est un aspect important. Nous devons poser la question de la relation entre les Livres massivement historiques et les Livres philosophiques de *L'Esprit des Lois*. Mais vous voulez dire quelque chose.

Est-ce qu'Aristote ne donne pas aussi des exemples historiques ?

Bien sûr que si, mais cela ne fait aucune difficulté.

Mais n'est-ce pas ce qui se passe ici, il donne des exemples de principes généraux ?

Pas tout à fait. Soyons précis. Si vous prenez un biologiste, même un biologiste d'aujourd'hui ; il fait des expérimentations et il prend les chiens pour cobayes, ou les moutons, ces douces créatures. Ce biologiste a, disons, « *n* » chiens. Chacun a un caractère propre et une histoire propre, décrite dans un pedigree. Cependant, le chien individuel n'est pour lui qu'un exemple de quelque chose de général. Et même s'il trouve que ce chien a quelque chose de particulier, quelque chose dans son estomac qu'il n'avait jamais vu auparavant dans un estomac, cela ne suscitera en lui qu'une question générale : comment se fait-il que la nature du chien, et non ce chien particulier, vive avec cette chose dans l'estomac ? Et l'on peut avoir la même attitude envers les choses humaines, les lois, les batailles ou n'importe quoi. Cela ne suffit donc pas. J'aimerais maintenant vous lire un propos d'un grand expert en ces questions, à savoir Edmund Burke, dans son *Abridgement of English history*. Le dernier chapitre est un fragment, « un essai d'histoire des lois d'Angleterre ».

« Il n'y a guère d'objet plus rationnel d'histoire que les origines, le progrès et les diverses révolutions des lois humaines. Les récits politiques et militaires sont principalement des tableaux de l'ambition et de la violence du genre humain. L'histoire des lois est une histoire de leur justice, et elle est donc bien plus digne de considération que l'histoire militaire et historique. »

N'importe qui d'autre aurait pu dire cela avant lui. Il continue.

« Ce furent assurément de grands encouragements à l'étude de la science du droit historique [ici, il emploie l'expression « *historical jurisprudence* »], et particulièrement de la nôtre. Les matériaux ou les ressources pour une telle entreprise ne manquaient pas non plus. Cependant, il n'y eut que peu de tentatives dans ce domaine. *The History of the Common Laws* de M. Hale, Président de la

Haute Cour, est, je pense, la seule dont nous disposions, quelle que soient ses qualités. Mais avec tout le respect qui convient pour un grand nom, nous nous risquons à affirmer que cet ouvrage est totalement indigne de la réputation de son auteur. »

En d'autres termes, Burke, qui n'est pas une autorité à négliger dans ce domaine, dit qu'il n'y a pas encore de jurisprudence historique du droit anglais. Et cela changea radicalement au 19^e siècle, où se développa l'école historique, avec les grands noms, en Allemagne de Savigny, en France de Fustel de Coulanges, et en Angleterre de Sir Henry Sumner Maine. Dans notre génération, il y eut *The History of the English Laws* de Sir William Holdsworth. Aujourd'hui, cette discipline est parfaitement reconnue et très bien représentée. C'est là quelque chose de nouveau. Il a toujours existé des amoureux du passé (*antiquarian*) pour écrire toutes sortes de choses bizarres. Mais on ne les considérait pas comme des hommes de pensée, seulement comme des chroniqueurs. Pour illustrer ce que je veux dire, je vais vous lire un autre passage de Burke tiré de ce même fragment.

« Ils sont tous dignes d'attention. Non seulement de tels documents éclairent les obscurités et suppléent aux défauts de l'histoire, mais encore ils ouvrent un noble champ de spéculation à ceux qui étudient les changements qui ont eu lieu dans les mœurs, les opinions et les sciences des hommes, et qui les tiennent pour aussi dignes de considération que les guerres et les révolutions des royaumes. »

Aujourd'hui, l'existence d'une histoire des mœurs, des opinions et des sciences n'a plus besoin d'aucune justification : bien des gens consacrent leur vie à cette étude, que l'on récompense, non seulement par des honneurs, mais également financièrement. Mais à son époque, Burke doit encore la défendre. Bien sûr, il y a une préhistoire à cette étude, et Francis Bacon est très important à cet égard. Cela montre également que l'histoire dans la tradition occidentale a été principalement l'histoire politique et militaire. Et même aujourd'hui, cela se voit en ce que si quelqu'un dit qu'il est historien, cela signifie en premier lieu qu'il est un historien politique. S'il s'occupait d'autre chose, il dirait qu'il est historien *de l'art*, ou *de la science*, etc. L'histoire en elle-même, l'histoire *tout court*, est donc histoire *politique*. Ce que fait Montesquieu dans ces Livres n'est déjà plus de l'histoire politique, mais de la jurisprudence historique, de l'histoire *de la législation*.

Je n'ai dit cela que pour que nous nous souvenions du problème important que nous avons devant nous. Le 18^e siècle est décisif sur ce point parce que des hommes comme Montesquieu en France, et Vico avant lui en Italie, ont donné à l'histoire une importance philosophique. On a toujours considéré que l'histoire avait une certaine importance, subordonnée à la philosophie, cela n'a jamais fait difficulté. L'important est que l'histoire acquiert une dignité *philosophique*. Et Montesquieu et Vico sont peut-être les plus grands noms avant le 19^e siècle, lorsque ce grand mouvement historique s'est étendu à toute l'Europe. Oui.

Pourriez-vous reformuler les présuppositions de la jurisprudence historique ?

Je ne les ai pas formulées. J'ai seulement dit que c'était une discipline nouvelle. Et la question est de savoir en quoi. Extérieurement, la version d'un manuel serait probable-

ment que la jurisprudence historique est apparue en opposition à la Révolution Française et aux théories qui l'ont accompagnée. Et la Révolution Française, comme tout le monde le sait, est partie d'une loi naturelle « abstraite » valable universellement : le bon ordre de la société consiste en ceci et en cela. Et les membres de l'école historique, qui en politique étaient principalement conservateurs, c'est-à-dire manifestaient peu d'enthousiasme pour les principes de 1789, disaient que les lois et les institutions doivent être en accord avec l'esprit du peuple de la nation considérée. Ce qui est bon pour la France n'est donc pas nécessairement bon pour l'Angleterre. Autrement dit, sans faire de nette distinction entre la loi naturelle moderne et la loi naturelle pré-moderne, la loi naturelle est *trompeuse* : chaque communauté particulière doit avoir une loi particulière. De là la formule : les droits *des Anglais* contre les droits *de l'Homme*. Connaissez-vous cette formule ? Elle illustre, dans sa forme très grossière, ce qu'était l'école historique. Or pour saisir la loi propre des Anglais, ou la caractéristique propre des lois anglaises, l'amélioration propre, le progrès propre des lois anglaises, il faut entrer dans l'esprit de la loi *anglaise*, et la loi naturelle ne sert à rien pour cela. Et cela conduit à de grandes difficultés, parce qu'il faut encore distinguer entre les lois justes et les lois injustes, et qu'il est difficile de dire que les principes de la justice diffèrent d'un pays à l'autre. C'est bien connu. Je peux seulement dire qu'un tel changement a eu lieu et que ce changement caractérise tout le 19^e siècle, et, bien sûr, le 20^e. Et avant Heidegger, selon moi, il n'y avait pas de justification philosophique qui surmonte ces difficultés logiques évidentes. C'est là la grande importance de Heidegger. Mais nous en parlerons peut-être une autre fois. Oui.

J'essaie de comprendre la différence qu'il y a entre les présuppositions de cette jurisprudence historique et ce que fait Platon dans les Lois ou le propos d'Aristote que la justice peut varier d'un pays à l'autre.

Je n'ai pas encore dit un mot de ces présuppositions. J'ai seulement essayé de poser le problème d'une manière très élémentaire.

Je veux dire la différence entre cette et l'ancienne...

Aujourd'hui, tout le monde, sauf un petit nombre, à Chicago et ailleurs, considère cette manière de penser historique comme quelque chose qui va de soi. Jusqu'au 18^e siècle, les hommes — les hommes les meilleurs, je ne parle pas des pires —, jusqu'à environ 1750, ne voyaient pas l'Histoire, personne ne voyait cette dimension de la réalité que l'on appelle l'Histoire avec un grand « H ». Ensuite, elle est peu à peu apparue aux hommes, avec ce que les Allemands ont appelé la conscience historique, la conscience de l'histoire en tant qu'histoire, et elle a pris de plus en plus d'importance. C'est pour cela que l'on considère désormais ce que Platon et Aristote et d'autres ont dit comme radicalement dépassé, parce que cette dimension historique leur était inconnue. Cela ne signifie pas qu'ils n'étaient que de vieilles badernes. Ils ont accompli beaucoup de choses. Mais ils ne savaient pas ce qu'ils faisaient ; ils croyaient présenter l'enseignement rationnel sur la *polis*, sur l'Etat. Mais en fait, ils n'ont fait qu'énoncer les présupposés fondamentaux des Grecs, les préjugés des Grecs, et les mettre en forme, ce qui assurément n'était pas rien,

mais cela ne saurait valoir en dehors de la Cité-Etat. N'avez-vous pas déjà entendu cela ? Avez-vous jamais lu Dewey, par exemple, pas Thomas Dewey, mais John Dewey ?

Sur la différence entre cela et ce que Platon fait dans l'histoire que vous avez évoquée dans les Lois ou le propos d'Aristote selon lequel la justice varie d'un pays à l'autre, est-ce que Platon, lorsqu'il faisait cette histoire ne suggérerait pas qu'il fallait tenir compte des circonstances ?

Cela va sans dire pour un praticien. Lorsqu'un médecin traite un malade, il lui faut connaître l'histoire médicale de cet individu, qui diffère de celle d'un autre. Mais la science elle-même, disons la pathologie humaine, ne traite jamais des individus, sauf pour donner des exemples : Madame X eut un jour cet anthrax au fond de son estomac. Mais il ne s'agit ici que de cas, pour que l'on puisse vérifier si l'on doute que cela se soit passé ainsi. Cette dame n'a aucun intérêt en elle-même, pas plus que le chien qui sert de cobaye. Prenez cet exemple simple : ce que signifie le chien pour son propriétaire, qui aime les chiens ; et ce que signifie le chien pour le biologiste. Le maître du chien ne voudra pas échanger son chien même contre un chien plus beau ; pour le biologiste, ce n'est qu'un chien comme des millions d'autres. Il faut partir de là pour comprendre pourquoi un changement de cet ampleur a eu lieu.

Je pense qu'une partie de la confusion vient du fait que les raisons que vous avez données au début, sur la manière dont l'école historique est née, dont elle fut en réaction à la Révolution Française, ne semblent pas suffisantes en un sens pour avoir provoqué ce grand changement. En d'autres termes, on pourrait avoir réagi à l'absolutisme de la Révolution Française...

En restaurant la vieille tradition de la loi naturelle.

Ou seulement en tenant compte des différences sur le plan pratique.

Certainement, je vous ai dit clairement que je ne vous donnais qu'une version vulgaire, et donc insuffisante. Mais dans la mesure où cette question semble vous intéresser, j'aimerais maintenant faire quelques remarques générales avant de passer au texte de Montesquieu.

Aujourd'hui, nous sommes confrontés à cette situation, également dans la science politique, mais c'est plus visible en philosophie. Il est triste que la philosophie s'intéresse aujourd'hui davantage que les autres sciences aux questions fondamentales. Comment le dire ? L'opinion ancienne était que la philosophie, ou la science, est la recherche de la vérité, un point c'est tout, de la vérité immuable, au sujet de la vertu, du meilleur ordre politique, du cosmos. L'opinion historiciste est que cette quête est fondamentalement erronée, à cause de la relativité essentielle de la pensée humaine par rapport aux périodes historiques. La vérité elle-même est variable. On retrouve cette opinion à tous les niveaux, au niveau supérieur, au niveau moyen, au niveau inférieur, et dans le caniveau. Cela va sans dire, je n'entre pas ici dans le détail.

Aujourd'hui, nous sommes confrontés à cette situation en tant que simples individus, et nous voulons savoir quelle est l'opinion juste, l'opinion moderne ou

l'opinion plus ancienne. Avec tout le respect que l'on doit au progrès moderne, nous ne devons pas nous laisser impressionner par ce qui prédomine aujourd'hui, c'est indigne de quelqu'un qui réfléchit. Nous voulons donc connaître les deux côtés du problème. Et par conséquent, il nous faut comprendre aussi bien l'opinion d'aujourd'hui, si possible à son niveau le plus élevé, que l'opinion plus ancienne, si possible également à son niveau le plus élevé. N'est-ce pas raisonnable ? Et c'est pourquoi un penseur tel que Montesquieu est pour nous d'une importance particulière. Or, on peut dire une chose qui découle du simple fait que ce mode de penser historique n'est apparu que depuis le 18^e siècle : l'historicisme, si je puis maintenant employer ce terme, est lié à la modernité. Bien sûr, on peut légitimement se demander ce que cela veut dire. Si nous revenons aux débuts de la pensée moderne, à Machiavel, le principe est qu'il ne faut plus se déterminer en fonction de ce que les hommes doivent faire, mais en fonction de ce qu'ils font effectivement. Cela n'a encore rien à voir avec la conscience historique au sens que nous donnons à cette expression, mais c'en est la condition, c'est un premier pas vers elle. Selon l'opinion classique, le meilleur régime, qui est le thème de la philosophie politique, dépend du hasard pour sa réalisation. Vous avez vu cela dans la *République* de Platon ou dans la *Politique* d'Aristote. Des choses doivent être réunies qui ne seront pas nécessairement réunies. Prenez à nouveau le point le mieux connu, la philosophie et le pouvoir politique. Ils peuvent coïncider. Il n'y a pas d'impossibilité intrinsèque à ce qu'ils coïncident ; mais il n'y a pas non plus de nécessité à cela. Or ce que des hommes comme Machiavel et ceux qui l'ont suivi voulaient, c'était découvrir un genre de régime qui ne dépende pas, ou du moins pas au même degré, du hasard pour sa réalisation ; et au bout du compte, ils voulaient découvrir un régime dont la réalisation serait nécessaire, le contraire du hasard. Et s'il existe un ordre meilleur dont la réalisation est nécessaire, alors le *processus de réalisation* de ce qui est sensé, raisonnable, rationnel, revêt une importance considérable. Ce processus de réalisation est le processus historique. Ce processus acquiert une importance cruciale. Bien sûr, cela apparaît assez tardivement, mais c'est néanmoins important. Avant que cette importance fût accordée à l'Histoire, il existait déjà dans la modernité ce que nous avons mentionné, la loi constitutionnelle naturelle, l'ordre juste indépendamment de l'espace et du temps, ce qui n'est pas la même chose que ce qu'entendaient Platon et Aristote par meilleur régime, mais qui s'en rapproche. Nous avons vu que Montesquieu avait contesté qu'il existât un ordre politique juste ou bon indépendamment de l'espace et du temps. Dans Montesquieu, l'accent porte sur la grande diversité des circonstances, qui rend impossible de donner une réponse simple à cette question. Ce qui est bon pour un pays donné dépend aussi de son état présent, qui à son tour est le produit de son passé. Et par conséquent, des études historiques sont nécessaires pour agir sagement sur ce pays. Une prémisse plus profonde apparaît dans une déclaration antérieure que j'ai plus d'une fois citée. Dans le *Traité théologico-politique* de Spinoza, au début du chapitre 4, il dit :

« Le nom de "loi" pris inconditionnellement, signifie ce conformément à quoi chaque individu, ou tous les individus, ou certains individus de la même espèce, agit d'une manière certaine et déterminée. Et cette manière dépend soit de la nécessité de la nature, soit de la décision des êtres humains. »

Spinoza utilise ici tacitement la distinction entre la nature et la convention. Certaines de nos actions sont déterminées par la nature, comme la digestion, d'autres sont déterminées par la loi, la coutume, en dernière analyse par la convention. Et il en donne ensuite des exemples :

« Or, prise absolument, chaque chose est déterminée par la loi universelle de la nature à exister et à agir d'une certaine manière déterminée. Néanmoins, je crois que l'on peut dire que certaines de ces lois dépendent de décisions humaines. »

Qu'est-ce que cela veut dire ? En dernière instance ceci : *tout* est naturel. Le fait que telle tribu d'Afrique centrale se coiffe les cheveux d'une certaine façon, et que telle autre tribu le fait autrement, vient de la nécessité naturelle au même titre que la chute d'une pierre, ou quoi que ce soit d'autre. La distinction entre la nature et la convention n'a plus un statut fondamental ; elle conserve toujours une certaine utilité pratique, mais elle perd de son importance philosophique. Tout est naturel, et cette doctrine est très bien connue aujourd'hui sous le nom de « naturalisme ». J'ai même lu un livre portant ce titre, recueillant des contributions d'auteurs différents, qui est sorti il y a quelques décades.

Revenons à Montesquieu. Dans un passage que nous avons lu plus d'une fois, dans le Livre XIV, à la fin du chapitre 10. Vous vous en souvenez ? Le point principal en est que Montesquieu y caractérise ce que l'on aurait appelé auparavant les conventions, comme le produit du climat. Vous avez trouvé ce passage, lisez-le.

« 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 pas. » (382)

C'est une conséquence de ce qu'avait dit Spinoza. Mais il y a une difficulté, qui existe aussi pour Spinoza : la nature produit, si l'on peut dire, des conventions, ou ce que Montesquieu désigne — l'ambiguïté s'y révèle — comme le bon genre de conventions, le genre approprié de conventions. C'est ce qui est sous-entendu ici ; ce n'est pas universellement vrai parce que certaines lois, certaines conventions, sont malheureusement folles et même nuisibles pour ce peuple, étant données ces conditions, climatiques et autres. Nous arrivons ici au pouvoir de la superstition. Vous vous souvenez aussi du passage où Montesquieu en parle. Cependant, cela ne change pas la situation fondamentale, parce que la superstition, ce qui signifie toujours un genre particulier de superstition, est nécessaire. Il est *nécessaire* que telle tribu se coiffe de cette façon insensée, ait la superstition « *x* » et que la tribu qui se coiffe autrement ait la superstition « *y* », etc. Et, tout comme la superstition est nécessaire dans certaines conditions, la connaissance de la vérité est nécessaire dans certaines conditions. Tous ces processus sont des processus naturels. Ils sont nécessaires *et* accidentels, c'est-à-dire non téléologiques. Ils sont nécessaires au sens de la chute des graves. Et l'implication, qui n'est pas nécessaire, mais qui joue un grand rôle, est que ces processus, ces processus nécessaires *et* accidentels, par lesquels toutes les institutions humaines, les lois et ce que vous voudrez, sont produites, ont fondamentalement pour caractère d'apparaître peu à peu, jamais soudainement. *Natura non facit saltus*, « la nature ne fait pas de sauts », disait une expression ancienne. Et si

cela est vrai pour la nature en général, cela vaut également pour les choses qui arrivent par l'intermédiaire de la nature humaine. Je renvoie à deux passages dans les textes d'aujourd'hui : dans le Livre XXVIII, troisième paragraphe du chapitre 39

« Ainsi les lois que fit saint Louis eurent des effets qu'on n'aurait pas dû attendre du chef-d'œuvre de la législation. » (280)

Un chef-d'œuvre de législation serait une mesure que le législateur aurait conçue après mûre réflexion et après délibération avec les meilleurs esprits du présent ou du passé. Mais ces effets excellents ne viennent pas de là. Continuez.

« Il faut quelquefois bien des siècles pour préparer les changements ; les événements mûrissent, et voilà les révolutions. »

Maintenant, l'autre passage, premier paragraphe du chapitre 43.

« Ainsi ce ne fut point une loi qui défendit aux seigneurs de tenir eux-mêmes leur cour ; ce ne fut point une loi qui abolit les fonctions que leurs pairs y avaient ; il n'y eut point de loi qui ordonnât de créer des baillis ; ce ne fut point par une loi qu'ils eurent le droit de juger. Tout cela se fit peu à peu, et par la force de la chose. La connaissance du droit romain, des arrêts des cours, des corps de coutumes nouvellement écrites, demandaient une étude, dont les nobles et le peuple sans lettres n'étaient point capables. » (285)

En d'autres termes, certains accidents ont eu lieu qui, par leurs effets combinés, engendrèrent quelque chose que personne n'aurait jamais pu prévoir, et le sous-entendu est que ce quelque chose est supérieur à tout ce que la raison pratique elle-même aurait pu faire. Burke, dans un contexte différent, a formulé ce principe de manière très belle, et nous le connaissons également par des déclarations très impressionnantes de Macaulay. Ces choses acquièrent ainsi beaucoup d'importance pratique. Mais le fondement théorique en est dissimulé par la sagesse pratique. Ce qui a eu lieu, c'est l'abolition de la distinction entre la nature et la convention, entre le naturel et le positif. Le positif est à sa manière aussi naturel que le naturel. C'est insuffisant bien sûr, mais cela donne une idée de ce qui s'est passé. Oui.

Vous avez dit que les superstitions sont naturelles en un sens : elles résultent naturellement des circonstances. Et la connaissance de la vérité, et l'on peut présumer que Montesquieu la connaissait, survient à cause des circonstances de l'époque. Mais qu'est-ce qui prouve que c'est bien la vérité ? Il semble qu'il n'y ait rien qui lui permette de dire qu'il connaît la vérité que ne connaîtrait pas quiconque est soumis à la superstition. Je veux dire qu'il se pourrait que la personne superstitieuse à cause de sa situation naturelle croie elle aussi évidemment que sa superstition est la vérité.

Oui, c'est vrai, mais qu'est-ce que...

Comment Montesquieu peut-il donc prétendre connaître, non seulement que sa connaissance de la vérité est inscrite dans le processus naturel, mais encore en quelque sorte qu'il se tient au-dessus du processus

naturel et qu'il peut voir que la connaissance de la vérité se trouve là précisément où il se trouve lui-même ?

A cette étape de la modernité, la réponse était très simple. On pensait qu'il y a des critères de la vérité exposés par la logique, qu'elle soit aristotélicienne ou baconienne. Prenons, par exemple, un miracle vu par des religieux ou superstitieux et le même phénomène interprété par un pur savant. L'explication du savant est conforme aux exigences de la logique, pas celle qui parle de miracle. En d'autres termes, à la question de savoir quel rapport la logique entretient avec le processus historique, la réponse serait : la logique est en elle-même transhistorique. Cela ne faisait aucune difficulté à ces époques-là. Dans les versions plus raffinées qui courent aujourd'hui, cela devient un problème, car on n'admet plus qu'il y ait quoi que ce soit de transhistorique. Un signe très grossier encore. Dans le premier livre de Heidegger, on trouve cette phrase : « Il va sans dire que toute science dépend de la *Weltanschauung* de son époque. » Un siècle plus tôt, cela n'allait pas du tout de soi. Même aujourd'hui, il y a bon nombre de gens qui ont des doutes vis-à-vis d'une telle affirmation. Et si cela est vrai de toute science, je suppose que c'est également vrai pour la logique. Et il y a donc de grandes difficultés aujourd'hui qui n'apparaissaient pas à cette époque plus simple.

Passons maintenant à..., il est difficile de se frayer un chemin dans ce chapitre unique du Livre XXVII. A peu près au milieu, à la sixième page,

« La loi Voconienne fut faite pour prévenir les trop grandes richesses des femmes. Ce fut donc des successions considérables dont il fallut les priver, et non pas de celles qui ne pouvaient entretenir le luxe. La loi fixait une certaine somme, qui devait être donnée aux femmes qu'elle privait de la succession. Cicéron, qui nous apprend ce fait, ne nous dit point quelle était cette somme ; mais Dion dit qu'elle était de cent mille sesterces. » (210-211)

Un peu plus loin, il dit :

« C'est un malheur de la condition humaine que les législateurs soient obligés de faire des lois qui combattent les sentiments naturels mêmes : telle fut la loi Voconienne. » (212)

Il y a donc eu ici un conflit entre la morale et la loi, entre les sentiments naturels des hommes et les nécessités de l'Etat. On ne peut changer cela. La question est de savoir si l'on suit la nature en suivant les sentiments naturels en ce qui concerne les successions. Le dernier paragraphe de ce Livre.

« Les mêmes causes qui firent restreindre la loi qui empêchait les femmes de succéder, firent renverser peu à peu celle qui avait gêné la succession des parents par femmes. Ces lois étaient très conformes à l'esprit d'une bonne république, où l'on doit faire en sorte que ce sexe ne puisse se prévaloir, pour le luxe, ni de ses richesses, ni de l'espérance de ses richesses. Au contraire, le luxe d'une monarchie rendant le mariage à charge et coûteux, il faut y être invité, et par les richesses que les femmes peuvent donner, et par l'espérance des successions qu'elles peuvent procurer. » (215)

Il parle ensuite d'autres changement et puis, dans le même paragraphe, « Enfin l'empereur Justinien... »

« Enfin l'empereur Justinien ôta jusqu'au moindre vestige du droit ancien sur les successions : il établit trois ordres d'héritiers, les descendants, les ascendants, les collatéraux, sans aucune distinction entre les mâles et les femelles, entre les parents par femmes et les parents par mâles ; et abrogea toutes celles qui restaient à cet égard. Il crut suivre la nature même, en s'écartant de ce qu'il appela les embarras de l'ancienne jurisprudence. »

« Il *crut* suivre la nature ». Le fait que les pères puissent aimer leurs filles autant et plus que leurs fils résulte d'un sentiment naturel, mais cela ne veut pas dire que Justinien, en accordant un traitement égal aux enfants des deux sexes, ait suivi la nature en faisant cette simplification. C'est un des grands points de ce chapitre. Quelques autres passages encore. Le quatrième paragraphe à partir de la fin.

« Rome abîmée par les richesses de toutes les nations, avait changé de mœurs ; il ne fut plus question d'arrêter le luxe des femmes. » (214)

Lisez le paragraphe suivant.

« Les anciennes lois de Rome avaient commencé à paraître dures ; et les préteurs ne furent plus touchés que des raisons d'équité, de modération et de bienséance. »

N'est-ce pas intéressant, et cela ne montre-t-il pas le sens qu'avait Montesquieu des grandes difficultés ? Les lois romaines originelles, qu'il avait tant louées pour leur sagesse politique conduisant à la vertu, n'étaient pas équitables, cela devient assez clair ici. Mais comme le montre le dernier paragraphe de ce chapitre, elles étaient conformes aux exigences de la vertu. La vertu demande de grands sacrifices, le sacrifice des sentiments naturels, Rousseau développera cela plus tard avec bien moins d'hésitation que Montesquieu.

Passons maintenant au Livre XXVIII, et essayons de le comprendre de notre mieux.

Le Livre XXVIII

C'est l'un des très rares Livres à avoir une espèce d'exergue. Cette fois, c'est le début des *Métamorphoses* d'Ovide. J'hésite à l'interpréter, mais cela fait que la métamorphose des lois, des lois françaises, qu'il va examiner ici, va nous être expliquée comme semblable à celle d'un homme en chien ou à des changements étranges de nature. Que voulez-vous dire ?

Se pourrait-il que l'un des aspects de la raison pour laquelle les historicistes l'ont emporté fut que les grands penseurs n'avaient pas suffisamment insisté sur la pratique, sur les conseils pratiques ?

C'est un air connu. Les praticiens, les politiciens, se plaignaient déjà de ces gens qui pérorèrent dans leurs fauteuils, il n'y a rien de neuf là-dedans.

De l'autre côté, les philosophes n'ont-ils pas exagéré en n'acceptant aucune condition, de sorte que lorsque ces hommes...

Cela peut être le cas d'un philosophe doctrinaire, certainement. Mais ce n'est pas le fond du problème. Ce qui est vrai, c'est que les doctrines de ces modernes que furent Hobbes, Locke et Rousseau, pour n'évoquer que les trois plus grands noms, sont exposées à l'objection que vous avez faite. Et ce défaut a donné beaucoup de force à la défense de l'école historique. Mais la philosophie plus ancienne n'était pas exposée à cette objection. La justification plausible au niveau superficiel est que l'école dominante avant l'école historique était cette école de la loi naturelle moderne, et qu'elle était inadéquate, c'est parfaitement clair. Mais ces arguments n'auraient aucun poids contre Aristote. Passons maintenant au chapitre 1, le début du deuxième paragraphe.

« Il y a, dans les lois saliques et ripuaires, dans celles des Allemands, des Bavares, des Thuringiens et des Frisons, une simplicité admirable : on y trouve une rudesse originale, et un esprit qui n'avait point été affaibli par un autre esprit. » (218)

Cette admiration pour la rudesse primitive fait penser au romantisme. Mais Montesquieu comprend-il cette rudesse à la manière romantique ?

C'est certainement un autre esprit, il pense très précisément à quelque chose.

Je le pense aussi. A quoi ?

L'Eglise chrétienne a affaibli cette rudesse.

Oui, je crois que c'est effectivement ce qu'il veut dire, et on pourrait le montrer facilement par ce qui suit. Par exemple, à la fin du paragraphe suivant lorsqu'il parle des Wisigoths.

« Il n'en fut pas de même des lois des Wisigoths ; leurs rois les refondirent, et les firent refondre par le clergé.

Sautez un paragraphe.

« Les rois de la première race ôtèrent bien aux lois saliques et ripuaires ce qui ne pouvait absolument s'accorder avec le christianisme : mais ils en laissèrent tout le fonds. C'est ce qu'on ne peut pas dire des lois des Wisigoths. »

Ces lois avaient été refondues par le clergé. Il y a beaucoup de passages qui vont dans ce sens. Lisons le titre du chapitre suivant.

« Que les lois des barbares furent toutes personnelles. »

Cela avait bien été montré dans l'exposé. Dans le chapitre 4, il explique que le clergé était favorable au droit romain, le droit romain des empereurs chrétiens.

C'est donc un thème qui traverse l'ensemble de l'ouvrage. Le troisième paragraphe du chapitre 4.

« Dans le pays du domaine des Francs, la loi salique était établie pour les Francs, et le code Théodosien pour les Romains. Dans celui du domaine des Wisigoths, une compilation du code Théodosien, faite par l'ordre d'Alaric, régla les différends des Romains ; les coutumes de la nation, qu'Euric fit rédiger par écrit, décidèrent ceux des Wisigoths. Mais pourquoi les lois saliques acquirent-elles une autorité presque générale dans le pays des Francs ? Et pourquoi le droit romain s'y perdit-il peu à peu, pendant que, dans le domaine des Wisigoths, le droit romain s'étendit, et eut une autorité générale ?

« Je dis que le droit romain perdit son usage chez les Francs, à cause des grands avantages qu'il y avait à être Franc, barbare, ou homme vivant sous la loi salique : tout le monde fut porté à quitter le droit romain, pour vivre sous la loi salique. Il fut seulement retenu par les ecclésiastiques, parce qu'ils n'eurent point d'intérêt à changer. Les différences des conditions et des rangs ne consistaient que dans la grandeur des compositions, comme je le ferai voir ailleurs. Or, les lois particulières leur donnèrent des compositions aussi favorables que celles qu'avaient les Francs : ils gardèrent donc le droit romain. Ils n'en recevaient aucun préjudice ; et il leur convenait d'ailleurs, parce qu'il était l'ouvrage des empereurs chrétiens. » (223)

Oui, cela se retrouve dans toute cette partie. Je vous lis ici au sujet du chapitre 9 la note de l'éditeur :

« A lire Montesquieu, on pourrait croire que l'Eglise fut responsable de la perte d'autorité des capitulaires en général. En fait, le pouvoir central étant affaibli... la loi canonique résultant des canons des conciles régit seule la vie juridique de l'Eglise, une société autonome, indépendante sur ce point du pouvoir civil. »

En d'autres termes, Montesquieu manifeste une tendance anti-ecclésiastique tout au long de cette partie. Les chapitres 13-41 forment un tout. Dans mon édition, un plan est donnée au début, fait par l'éditeur. La plus grande partie du Livre XXVIII est consacrée à la procédure et aux preuves apportées dans les tribunaux depuis les invasions barbares jusqu'aux réformes judiciaires de Saint Louis. Impossible de tout lire. Prenons le chapitre 15, seulement la fin de ce court chapitre.

« Je parle de l'esprit général des lois des Germains, de leur nature et de leur origine ; je parle des anciens usages de ces peuples, indiqués ou établis par ces lois ; et il n'est ici question que de cela. » (236)

Montesquieu s'attend donc à ce que les lois ici examinées jettent la plus grande lumière sur l'esprit général des lois des Germains. En quoi est-ce surprenant, ou au contraire attendu ?

C'est attendu à cause de son affirmation dans son premier examen des lois pénales qu'elles sont la découverte la plus importante de l'époque.

Concernant les preuves oui, mais ici « l'esprit général des lois des Germains ». Cela ne vous rappelle pas quelque chose ?

Les forêts où la liberté fut inventée.

Oui, XI, 6, le chapitre sur la constitution anglaise. S'il s'agit bien de la chose la plus merveilleuse au monde, et si elle vient originellement des forêts de la Germanie, il faut comprendre les lois germaniques, en sachant fort bien, comme il le montre abondamment, que ces lois germaniques n'avaient pas la beauté que l'on pouvait admirer dans l'Angleterre du 18^e siècle, mais certaines qualités qui ont permis aux Germains de devenir les Anglais du 18^e siècle.

Est-ce qu'il s'appuie beaucoup ici sur Tacite ?

Oui, tout le monde doit s'appuyer principalement sur Tacite pour la connaissance des anciens Germains. Mais entre-temps, ils ont appris un peu plus de choses. Mais Tacite est, bien sûr, un païen écrivant sur un peuple païen. Du point de vue de Montesquieu, c'est le point important. Passons au chapitre 17. Il y a là pas mal de choses intéressantes. Ne lisons que quelques passages. Le titre « *Manière de penser de nos pères.* » Pour un écrivain catholique, cela pourrait vouloir dire quelque chose de très différent, mais il entend par là les anciens Francs, les anciens Germains. Et également, au début du chapitre, on sera étonné de voir que l'honneur, la fortune et la vie des citoyens pussent dépendre alors de choses qui relèvent moins de la raison que du hasard. Lisons le cinquième paragraphe sur Gondebaud, roi de Bourgogne.

« Gondebaud, roi de Bourgogne, fut, de tous les rois, celui qui autorisa le plus l'usage du combat. Ce prince rend raison de sa loi dans sa loi même : “C'est, dit-il, afin que nos sujets ne fassent plus de serment sur des faits obscurs, et ne se parjurent point sur des faits certains.” Ainsi, tandis que les ecclésiastiques déclaraient impie la loi qui permettait le combat, le roi des Bourguignons regardait comme sacrilège celle qui établissait le serment. » (238-39)

On a ici clairement une opposition entre l'opinion cléricale et l'opinion anti-cléricale comme au Moyen Age : ces Francs sont déjà chrétiens. L'éditeur fait une note, dont le point principal est le suivant : « Montesquieu explique la preuve par le feu et par l'eau bouillante seulement comme un duel judiciaire, par le caractère belliqueux des peuples germaniques, et non par un jugement de Dieu. » Et ce fut comme un jugement de Dieu. Dans cette mesure, il se trompe historiquement. Mais nous nous intéressons davantage à sa tendance, à la fin qu'il poursuit, qu'à savoir s'il est assez bon historien. Maintenant, le chapitre 18, deuxième paragraphe.

« Mais, malgré les clameurs des ecclésiastiques, l'usage du combat judiciaire s'étendit tous les jours en France ; et je vais prouver tout à l'heure que ce furent eux-mêmes qui y donnèrent lieu, en grande partie.

« C'est la loi des Lombards qui nous fournit cette preuve. “Il s'était introduit depuis longtemps une détestable coutume (est-il dit dans le préambule de la constitution d'Othon

II) ; c'est que, si la chartre de quelque héritage était attaquée de faux, celui qui la présentait faisait serment sur les évangiles qu'elle était vraie ; et, sans aucun jugement préalable, il se rendait propriétaire de l'héritage : ainsi les parjures étaient sûrs d'acquiescer." » (240-41)

Et dans la suite du même long paragraphe, on voit que la noblesse exigeait la preuve par le combat.

« On voit que la noblesse demanda la preuve par le combat, à cause de l'inconvénient de la preuve introduite dans les églises ; que, malgré les cris de cette noblesse, malgré l'abus qui criait lui-même, et malgré l'autorité d'Othon, qui arriva en Italie pour parler et agir en maître, le clergé tint ferme dans deux conciles ; que le concours de la noblesse et des princes ayant forcé les ecclésiastiques à céder, l'usage du combat judiciaire dut être regardé comme un privilège de la noblesse, comme un rempart contre l'injustice, et une assurance de sa propriété ; et que, dès ce moment, cette pratique dut s'étendre. » (241)

Ce cas est très intéressant parce qu'il semble que le duel soit totalement absurde en tant que manière de régler les droits de propriété. Et Montesquieu essaie de montrer que, comparé à l'autre manière possible, le duel est préférable, cette autre manière étant un simple serment sur l'Evangile, que n'importe quel escroc pouvait jurer. Il ne risquait rien. Finissons-en là-dessus. Sautez le paragraphe suivant.

« Je suis pressé de parler de la constitution d'Othon II, afin de donner une idée claire des démêlés de ces temps-là entre le clergé et les laïcs. » (242)

Maintenant, deux paragraphes plus loin.

« D'un côté, les ecclésiastiques se plaisaient à voir que, dans toutes les affaires séculières, on recourût aux églises et aux autels ; et, de l'autre, une noblesse fière aimait à soutenir ses droits par son épée.

« Je ne dis point que ce fût le clergé qui eût introduit l'usage dont la noblesse se plaignait. Cette coutume dérivait de l'esprit des lois des barbares, et de l'établissement des preuves négatives. Mais une pratique qui pouvait procurer l'impunité à tant de criminels, ayant fait penser qu'il fallait se servir de la sainteté des églises pour étonner les coupables, et faire pâlir les parjures, les ecclésiastiques soutinrent cet usage et la pratique à laquelle il était joint ; car d'ailleurs ils étaient opposés aux preuves négatives. » (243)

Un peu plus loin, Montesquieu déclare : étant donnée une société belliqueuse, il était plus sûr d'avoir recours au duel pour trancher un différend qu'à tout autre chose. Comme vous le voyez encore dans certains films occidentaux, l'accusation faite par un menteur est réfutée par le fait que l'accusé casse la figure à l'accusateur, ce qui signifie qu'il est tellement courageux et fort qu'il n'a aucunement besoin de mentir. Montesquieu suggère quelque chose comme ça. Oui.

Je me demandais au sujet de la remarque que nous avons lue juste avant, vers le milieu du chapitre, que l'Eglise a accepté le jugement par combat après que le clergé et le roi l'y eurent forcée...

Ils devaient avoir des champions.

Ils devaient se trouver des champions, ne serait-ce pas qu'un serment les lierait davantage ? Je veux dire qu'il serait plus facile à des coquins de s'emparer de leurs biens...

Je ne sais pas si c'est le point principal, mais le fait est que ce fut une concession de l'Eglise, elle lui fut imposée. La noblesse était à l'origine de cela. Cependant, ce différend entre le clergé et la noblesse au début du Moyen Age a beaucoup à voir avec le chapitre sur la constitution anglaise. La situation est la suivante. Comment expliquer que l'Etat moderne sous sa forme la plus parfaite, l'Etat anglais, soit supérieur aux républiques antiques ? La supériorité de la physique newtonienne sur la physique d'Aristote ne suffit pas à l'expliquer. Du moins cela exigerait une argumentation très compliquée. Nous devons parler des composantes politiques. N'est-il pas naturel de dire que cette constitution, étant apparue dans un pays chrétien et plus précisément dans un pays protestant, c'est ce caractère qui explique la supériorité de la politique moderne sous sa forme la meilleure sur la politique antique ? Et pour contrer cela, Montesquieu montre que l'origine de ce beau système, comme il le nomme, est la Germanie païenne. Je ne dis pas que le Livre XXVIII ne vise qu'à cela, certainement pas, mais il vise aussi à montrer que le conflit entre la noblesse belliqueuse et à moitié païenne et le clergé dans l'empire franc éclaire l'arrière-plan de la constitution anglaise. Oui.

Je ne puis m'empêcher de penser que sa remarque que le clergé lui-même en fut dans une grande mesure l'occasion, est inexacte.

Je ne suis pas un historien du droit, mais il me semble me souvenir que certains des châtiments venaient de l'Ancien Testament. Par exemple, les adultères — il y a des procédures semblables. Certes, ce n'est pas aussi simple que Montesquieu le dit ici. En d'autres termes, ce type de châtiments ou d'épreuves ne sont pas nécessairement proprement germaniques.

Parce que, si je me rappelle bien de ce que j'ai appris sur l'histoire du Moyen Age, on a essayé de régler cela et on l'a même proscrit certains jours, des jours que l'on appelait les jours de paix.

Oui, il parle de cela plus loin. C'est toujours une longue question que celle de savoir dans quelle mesure les faits avancés par Montesquieu sont exacts. Nous ne pouvons pas régler cette question : il nous faudrait étudier l'histoire de tous les systèmes juridiques du monde. Ou il faudrait au moins que nous ayons parmi nous un spécialiste d'histoire juridique. Nous avons un spécialiste en science de la nature et en mathématiques, mais pas à ma connaissance en histoire du droit. Il est important, si nous voulons comprendre Montesquieu, si nous voulons comprendre où il veut en venir, de comprendre le but qu'il poursuit en faisant ces études historiques poussées, qui semblent venir après coup, et la manière dont elles sont liées au thème de son ouvrage. Sa position anti-ecclésiastique n'est pas tout, mais c'est un aspect important. C'est tout ce que je voulais dire.

Un autre témoignage de cette relation à l'Angleterre a attiré mon attention. La dernière note de Montesquieu dans le chapitre 13 est, je pense, la seule référence qu'il fasse à la coutume moderne en dehors de France.

Dans le chapitre 13 ?

Oui, lorsqu'il développe l'aspect le plus raisonnable de la loi salique:

« J'ai dit que la loi salique n'admettait point les preuves négatives. Il y avait pourtant un cas où elle les admettait ; mais, dans ce cas elle ne les admettait point seules et sans le concours des preuves positives. Le demandeur faisait ouïr ses témoins pour établir sa demande ; le défendeur faisait ouïr les siens pour se justifier ; et le juge cherchait la vérité dans les uns et dans les autres témoignages. »

Et la note finit au dernier mot de cette phrase :

« Comme il se pratique encore aujourd'hui en Angleterre. »

Cette note semble une forte restriction. Si la loi était appropriée au peuple, une autre force de la société la change. Il semble que sa position, ou un moins une implication de sa position, est que l'on doit résister à tous les changements parce que l'on est parvenu à un équilibre à un moment donné.

Non, non, il ne veut pas dire ça.

Alors, quelle objection ferait-il à ce que des changements aient lieu ?

Nous viendrons plus tard à la question du changement et à la bonne attitude envers le changement. Le Livre XXIX en traite spécialement.

Huitième leçon, le 20 avril 1966
— sur l'histoire — quelques passages du Livre XXVIII — Le Livre XXIX — modération —
prudence et justice — humanité

I. Sur l'exposé

Vous avez dit que le Livre XXIX ne semble pas tout à fait à sa place. Vous dites « semble » parce que vous n'en êtes pas très sûr ?

Je ne vois pas encore bien. Mais ce que je vois bien, c'est qu'il souligne de nouveau la relation entre l'étude historique et quelque chose de plus élevé que la simple étude historique. Mais je ne suis réellement pas sûr de la raison pour laquelle il est placé là, au milieu de ces Livres historiques.

C'est une question très difficile pour la raison suivante : sur la base de ce que l'on sait sur la manière dont Montesquieu a composé son ouvrage et l'a envoyé à l'imprimeur, il semble que les Livres XXX et XXXI furent une espèce de pensée après coup. Alors que le livre était déjà chez l'imprimeur, il les ajouta et intégra. Il avait beaucoup de matière sur les lois françaises. D'un autre côté, un homme qui a travaillé sur l'esprit des lois pendant vingt ans, avec un esprit aussi extraordinaire que le sien, même s'il change d'avis sur la fin, cela a dû avoir été un peu préparé. J'hésite donc à attribuer cet ajout au hasard, et je suppose qu'il y a une raison à cela.

On peut dire que les quatre Livres historiques, comme vous dites, ont un seul thème : le changement, le changement effectif des lois. En quoi la composition des lois, thème du Livre XXIX, a-t-elle à voir avec le changement des lois ?

Les quatre Livres porteraient sur le changement non rationnel et celui sur la composition des lois porterait sur le changement ou l'introduction de nouvelles lois de manière intelligente.

C'est juste, mais il faut rendre explicite votre présupposé : la composition des lois signifie pratiquement aussi un changement des lois. Il ne semble guère possible d'avoir un législateur dans une société qui n'a pas déjà des lois, des coutumes. Maintenant, il y a deux détails que vous avez relevés concernant l'ostracisme. Montesquieu ne dit pas si l'ostracisme est juste ou injuste en soi. Mais si je me souviens bien, il en a parlé.

Dans le Livre XXVI, il dit qu'on ne doit pas le considérer comme un châtiment terrible...

L'ostracisme était donc juste dans un ordre politique donné. Oui, je m'en souviens aussi. Maintenant, sur le suicide, c'est le dernier point, Rome l'a envisagé du point de vue fiscal. Mais il s'agit de la Rome impériale et non plus de la Rome fondée sur la vertu. Et en outre, ce propos sur la vertu dans les républiques antiques était une espèce de déclaration initiale, une espèce d'objectif qu'il se donne pour l'abandonner de nouveau ensuite. Par conséquent, à l'étape avancée où nous nous trouvons de notre formation par la lecture de Montesquieu, nous ne devons pas nous laisser trop impressionner par ce qu'il dit de la vertu antique. Est-ce que je me fais bien comprendre ?

Oui.

Maintenant, je pense, le passage à une portée très différente. Dans son livre sur *La Grandeur et la Décadence des Romains*, au chapitre 12 vers la fin, il dit :

« On peut donner plusieurs causes de cette coutume si générale des Romains de se donner la mort ».

Je ne cite que la première de ces causes :

« le progrès de la secte stoïque, qui y encourageait ».

Vous vous souvenez de l'importance des stoïciens, de l'éloge qu'il en fait ? En d'autres termes, il faut comprendre son propos sur le suicide, comme beaucoup de ses autres propos, comme un aspect de sa mise en question de la morale biblique, et en particulier chrétienne. Tel est je crois le contexte dans lequel nous devons le comprendre. Oui.

Au sujet de ce mouvement que les temps antiques semblent avoir connu de la vertu austère à une époque de luxe sous les empereurs, Montesquieu nous dit que c'est arrivé deux fois. Les anciens passèrent de la vertu austère au luxe des empereurs, et ce n'est pas une bonne chose. Tandis que les modernes sont passés d'une sévérité qui convient dans le meilleur des cas à des nobles altiers qui défendent leurs droits par l'épée, à un luxe plein d'humanité. De sorte que la différence a été que cette fois, le passage de la sévérité à la douceur fut une amélioration.

Oui, c'est certainement important aussi. En d'autres termes, le développement moderne n'est pas, comme pourrait l'avoir pensé Vico, une simple répétition de ce qui s'est passé dans l'antiquité. Quelque chose de nouveau est survenu, quelque chose de radicalement nouveau, et ce quelque chose a à voir avec toutes sortes de choses, par exemple, Newton, etc. Oui, c'est très juste.

Retour sur l'histoire

La dernière fois, lorsque j'ai fait une remarque générale sur l'histoire, sur la manière dont l'histoire est parvenue à une dignité philosophique, et sur l'importance de Montesquieu à cet égard, je ne crois pas avoir fait une conclusion que j'avais dans mes notes et sans laquelle mon propos serait très partiel. Vous vous souvenez que j'ai dit, à propos du *Traité théologico-politique* de Spinoza, que ce dernier déclare qu'en dernière instance, la distinction entre le naturel et le conventionnel est sans fondement, parce que n'importe quel événement, tout ce qui arrive, est nécessaire, déterminé par des causes antérieures. Nous avons lu certains passages de Montesquieu qui se rapportent à ça, par exemple, le passage clé de la fin du chapitre 10 du Livre XIV, que nous ne pouvons pas relire maintenant. Pour en venir au point principal : le caractère général d'une nation, le caractère national, Livre XIX, est le produit naturel d'un certain nombre de facteurs, par un processus aussi naturel que ceux que l'on peut observer au microscope ou dans un laboratoire. La conclusion que je voulais faire est que ce n'est pas l'histoire en tant

qu'histoire, mais la *nature*, une compréhension différente de la nature, qui est la raison pour laquelle la pensée de Montesquieu tend à devenir historique. Les choses humaines, les phénomènes humains, sont aussi naturels que ce que l'on appelle les phénomènes naturels et par conséquent il faut les prendre comme tels. En d'autres termes, les phénomènes humains ne sont pas seulement des conventions par lesquelles des législateurs stupides et superstitieux établissent des lois arbitrairement, au gré de leurs caprices. Cette sphère est aussi nécessairement déterminée qu'un tremblement de terre, et il faut l'expliquer scientifiquement.

Or il y a une autre solution, classique, ou antique, et on la trouve dans le poème de Lucrèce, pour ne citer que l'ouvrage le plus célèbre où elle est exposée. Il y a un processus unique depuis les commencements où sont apparus les hommes, jusqu'à la fin de la vie humaine sur la terre, avec un point culminant entre les deux ; ce que l'on appelle l'histoire universelle n'est qu'un aspect du processus cosmogonique, et il n'y a d'autre causalité que celle que nous voyons à l'œuvre dans l'apparition des roches ou de n'importe quoi. Le tableau dressé par Lucrèce n'est pas du tout historique. Il ne cite pas un seul nom. Et Lucrèce est le modèle du traité de Rousseau sur l'origine de l'inégalité, qu'il décrit comme une histoire de l'homme, et là encore, sans aucun nom propre. Ce que Rousseau y décrit, c'est ce qu'il appelle le mouvement depuis l'état de nature jusqu'à l'instauration, par l'intermédiaire de toutes sortes d'épreuves et d'erreurs, de la société libre. Il ne va pas jusqu'au bout de cette histoire, mais c'est en gros l'idée.

Chez Montesquieu, on trouverait tous les matériaux pour comprendre ce mouvement de l'état de nature vers, disons, la constitution britannique, avec les données historiques, les références, que ni Rousseau ni Lucrèce n'ont évoquées. J'ai pensé devoir ajouter cela, non pas pour résoudre la question de l'origine de la conscience historique, mais pour mentionner quelques autres points qu'il faut prendre en considération si nous voulons parvenir à une explication.

Comme vous l'avez dit il y a un certain temps dans une série de conférences, Aristote dit que l'obéissance à la loi ou à la convention est à strictement parler une habitude. Cela semblerait impliquer que... Il fait mention de nombreux cas où les hommes n'obéissent que parce qu'ils y sont habitués. Peut-être y a-t-il eu un temps où il y avait une raison...

Oui, la question de savoir s'il y a une telle raison n'est pas aussi simple. Selon la conception originelle du *nomos* qui s'oppose à la *physis*, cela n'est pas nécessaire. Je vais vous en donner un exemple, tiré de la science sociale d'aujourd'hui. Il y a une anthropologue nommée Ruth Benedict, qui a écrit *Patterns of Culture*. Je pense que les étudiants du *college* de cette université sont tenus de lire ce livre, certains d'entre vous l'ont donc peut-être lu. Et c'est là plus ou moins un exemple de la science sociale actuelle sans jugements de valeur. Et je me souviens d'une discussion que Ruth Benedict eut au sujet de deux tribus nord-américaines, appartenant au même peuple, vivant sous le même ciel et le même climat, dont l'une est belliqueuse et l'autre connaît des mœurs douces. Je simplifie probablement les choses. Or, pourquoi donc cette différence ? En dernière instance, il faut revenir à la décision du législateur, peu importe que ce soit un individu ou la tribu. Il y a quelque chose de semblable derrière l'opinion conventionnaliste. L'opinion selon laquelle ce que font les hommes n'est pas purement et simplement le produit des condi-

tions n'est aucunement une opinion irrationnelle. Ils sont confrontés à la question de savoir à quoi doit ressembler l'ensemble de la société. Et si cette question ne peut pas avoir de réponse rationnelle, comme l'affirme la science sociale, alors il faut qu'il y ait un *fiat*, une préférence qui s'affirme à un moment. Ce n'est par conséquent pas trop difficile à comprendre, même pour nous. Platon et Aristote diraient qu'il y a eu un raisonnement, mais un raisonnement imparfait. Par exemple, si une tribu instaure le cannibalisme, ses membres ont dû faire un raisonnement erroné pour arriver à une telle conclusion.

Retour au Livre XXVIII

Il nous faut maintenant considérer quelques passages du Livre XXVIII, pour que nous n'oublions pas le contexte. Le premier se trouve dans le chapitre 22, où il parle de la galanterie. Après tout, il lui faut parler d'un code de mœurs dans lequel la galanterie, sous ses aspects amoureux aussi, joue un grand rôle dans la France médiévale ou dans l'Europe en général. C'est encore une autre chose, selon Montesquieu, que l'on ne peut faire remonter au christianisme. Tout cet arrière-plan vise à nous faire comprendre que ce « beau système » qu'est la Constitution anglaise vient des forêts de la Germanie, et donc pas du christianisme. C'est le point crucial. Nous avons montré cela à plusieurs occasions. Lorsqu'il parle dans le chapitre suivant de la jurisprudence du combat judiciaire, on ne peut s'empêcher de se demander s'il ne considère pas cela comme un parallèle de la théologie scolastique, parce qu'on a là un raisonnement subtil fondé sur des principes qui ne sont pas raisonnables à ses yeux. Un autre passage, dans le chapitre 37, dans le deuxième paragraphe :

« Car, s'il est vrai qu'il ne faut pas changer lorsque les inconvénients égalent les avantages, encore moins le faut-il lorsque les avantages sont petits, et les inconvénients immenses. » (276)

Cela ne vous rappelle rien ? Dans la *Politique* d'Aristote, au livre II, la critique d'Hippodamos, et le fait qu'on ne doit changer les lois qu'avec beaucoup de prudence. Si le changement est salutaire en médecine, cela ne prouve pas que le changement des lois le soit. Dans les arts, aucune objection au changement, mais il n'en est pas de même dans les lois. Toute cela porte sur la manière de changer les lois et cela fait une transition naturelle avec le Livre XXIX. Oui.

Aristote inclurait-il la création de nouvelles lois dans le changement des lois ?

Cela revient au même, parce que, si l'on fonde une nouvelle colonie, il faudra nécessairement de nouvelles lois, et, spécialement si les membres de la colonie sont issus de cités différentes, il faudra un nouveau code, sinon des insatisfactions apparaîtront. Et ce sera encore un réaménagement et un changement des lois auxquelles ils étaient auparavant soumis. Et si l'on disait qu'il y a des nations, des tribus, qui n'ont pas de lois, seulement des coutumes, cela ne change rien. C'est seulement au commencement, dans l'état de nature, dans un état de nature hobbesien, que l'on parvient à la source de toute coutume ou de toute loi. Tant que les hommes vivent politiquement au sens le plus large du ter-

me, il y a toujours des lois. Et des lois nouvelles impliquent toujours le changement de lois anciennes.

En d'autres termes, Aristote conseillerait comme Montesquieu d'améliorer les lois existantes ?

Oui, de les changer très prudemment, assurément. Lorsqu'il parle de Saint Louis, le roi français, lisons le troisième paragraphe du chapitre 38.

« Ainsi ce prince remplit son objet, quoique ses règlements pour le tribunaux des seigneurs n'eussent pas été faits pour être une loi générale du royaume, mais comme un exemple que chacun pourrait suivre, et que chacun même aurait intérêt de suivre. » (277)

Dans la langue d'aujourd'hui, on appellerait cela un « projet pilote ».

« Il ôta le mal, en faisant sentir le meilleur. Quand on vit dans ses tribunaux, quand on vit dans ceux des seigneurs, une manière de procéder plus naturelle, plus raisonnable, plus conforme à la morale, à la religion, à la tranquillité publique, à la sûreté de la personne et des biens, on la prit, et on abandonna l'autre.

« Inviter, quand il ne faut pas contraindre ; conduire, quand il ne faut pas commander, c'est l'habileté suprême. La raison a un empire naturel ; elle a même un empire tyrannique : on lui résiste, mais cette résistance est son triomphe ; encore un peu de temps, et l'on sera forcé de revenir à elle. » (277-78)

Oui. Le principe du changement est la prudence ; pas de contrainte, attendre jusqu'à ce que l'on soit disposé à adopter le changement. Ce n'est pas universellement vrai, mais ça l'est en général. Et la raison qu'il donne ici n'est pas la raison aristotélicienne, en aucune façon. Quelle serait la raison aristotélicienne pour cette proposition ?

De conserver le caractère vénérable des lois, qui se fonde sur leur ancienneté.

Comme il le dit très longuement, les lois doivent leur validité, leur pouvoir de persuasion, à la coutume, aux longues habitudes d'obéissance ; et des lois nouvelles n'ont pas un tel soutien. En d'autres termes, chez Aristote, l'accent n'est pas du tout sur le pouvoir de la raison. Ici, il porte entièrement sur le pouvoir de la raison, et nous avons vu d'autres très beaux exemples de la croyance de Montesquieu au pouvoir de la raison, à la victoire de la raison.

Il a transféré précisément l'ancienneté vénérable au fait d'être approprié à la religion...

Oui, cela a certainement à voir avec ça. Dans le chapitre 39, troisième paragraphe.

« Ainsi les lois que fit saint Louis eurent des effets qu'on n'aurait y pas dû attendre du chef-d'œuvre de la législation. Il faut quelquefois bien des siècles pour préparer les changements ; les événements mûrissent, et voilà les révolutions. » (280)

« les révolutions ». Ici, le mot révolution ne signifie pas nécessairement un changement violent. Ceux d'entre vous qui ont lu Burke reconnaîtront beaucoup de choses dans cette pensée générale sur le changement. Nous pouvons nous arrêter là et passer au Livre XXIX.

Le Livre XXIX

Dans le premier chapitre, il parle de l'esprit de modération, qui est l'esprit du législateur. Un esprit de modération est un esprit qui vise au moyen terme. Cela rappelle en un sens Aristote, mais il y a une différence entre Montesquieu et Aristote sur ce point. Pour Montesquieu, seule la vertu a besoin d'être modérée. Vous vous souvenez, au chapitre 4 du Livre XI : « Qui le dirait ! la vertu même a besoin de limites. » Pendant un petit laps de temps, cela a été évoqué ici aux Etats-Unis. Savez-vous quand ?

Goldwater ?

Oui. L'esprit de modération a été mentionné auparavant dans cet ouvrage. Quel régime se caractérise par la modération ?

La monarchie ?

Non, la monarchie se caractérise par l'honneur.

L'aristocratie.

L'aristocratie, c'est donc ici encore un lien ténu avec la pensée ancienne. Il fait ensuite clairement entendre dans le chapitre 2, qui illustre la modération, que la modération s'oppose à la cruauté. Il en donne un exemple. Lisons le titre du chapitre 3.

« Que les lois qui paraissent s'éloigner des vues du législateur y sont souvent conformes. »

Oui, il dit ici que les circonstances qui donnent son caractère décisif à une loi sont d'une importance cruciale. C'est encore quelque chose qui se retrouve dans la pensée de Burke. Lisons encore le titre du chapitre 4.

« Des lois qui choquent les vues du législateur. »

Oui, et cela arrive parce que le législateur n'a pas suffisamment réfléchi aux implications des lois. Lisons le début du chapitre 5.

« La loi dont je vais parler se trouve dans ce serment, qui nous a été conservé par Eschine : "Je jure que je ne détruirai jamais une ville des Amphictyons, et que je ne détournerai point ses eaux courantes : si quelque peuple ose faire quelque chose de pareil, je lui déclarerai la guerre, et je détruirai ses villes." Le dernier article de cette loi, qui paraît confirmer le premier, lui est réellement contraire. Amphictyon veut qu'on ne détruise jamais les villes grecques, et sa loi ouvre la porte à la destruction de ces villes. Pour établir un bon droit des gens parmi les Grecs, il fallait les accoutumer à penser que c'était une chose atroce de détruire une ville grecque ; il ne devait donc pas détruire même les destructeurs. » (293)

Ils ne doivent pas détruire, pas même les destructeurs.

« La loi d'Amphictyon était juste, mais elle n'était pas prudente. »

Arrêtons-nous ici. C'est une distinction qu'il fait délibérément. La justice n'est donc pas la considération la plus importante ? Cela dépend. Il y a une belle expression classique de cette question dans Thucydide. Quelqu'un s'en souvient-il ? Dans le livre III, le discours de Diodote. Les Mytiléniens s'étaient révoltés contre les Athéniens ; c'était une haute trahison. Et clairement, au nom de la justice, il faut que tous les Mytiléniens soient réduits en esclavage et que tous les hommes soient mis à mort. Là-dessus, Diodote se lève et dit : je ne vais pas parler du point de vue de la justice (parce que, de ce point de vue, ils sont perdus), je ne vais parler que du point de vue de l'efficacité, qui correspond à ce que Montesquieu appelle ici la prudence. Mais, dans le cas de Diodote, on peut

montrer qu'il était sûr que, même du point de vue de la justice, leur condamnation n'était pas juste, et ce n'est que pour gagner ses auditeurs qu'il affirme qu'ils ont raison du point de vue de la justice. Il peut y avoir aussi un peu de cela chez Montesquieu. Mais néanmoins, la manière dont il le dit, dans un contexte qui n'est pas celui d'un discours répondant à celui d'un démagogue, peut être décisive, et son propos a à voir avec la thèse générale que la vertu elle-même doit être limitée par des considérations plus hautes. Et cela vaut en particulier pour la justice. Je vois ici en note que Condorcet, un homme célèbre de la Révolution Française, blâme Montesquieu pour ne pas envisager les motifs des lois et pour ne pas donner un principe permettant de distinguer les lois justes des lois injustes. On peut comprendre cela parce qu'il n'y a pas chez lui d'élaboration précise des lois. Les expressions de « loi naturelle », de « droit naturel », apparaissent très rarement sous sa plume. J'aimerais bien avoir une liste précise de ces occurrences, elle serait très révélatrice. Mais il invoque quand même des principes de justice naturelle, il est vrai toujours nuancés par les circonstances. Si je puis prendre le cas le plus clair, le droit fondamental est le droit à sa propre conservation, qui appartient à tout être humain en tant que tel, mais s'il y a dans un pays une surpopulation, si la vie d'un homme n'y vaut pas soixante livres, comme en Angleterre, mais « rien », et même « moins que rien », comment pratiquement établir le droit à la conservation et garantir ce droit par la loi ? Et il y a eu d'autres exemples. La diversité des circonstances est donc si grande que l'on ne peut énoncer que des principes très généraux de droit naturel, qui en outre ne sont même pas applicables universellement. C'est cela, je pense qu'il a à l'esprit. Oui.

La pensée est aussi ici qu'au fond, la justice et la prudence ne peuvent être réellement distinguées, que la motivation originelle pour la justice est en un sens la même que pour la prudence : un intérêt personnel, ou l'intérêt d'une espèce de bien commun.

Mais ce n'est pas si simple, parce que, par exemple, si vous pensez à la conception de Hobbes, l'égalité de tous les hommes à cet égard relève du droit à la conservation de soi. Et si vous négligez cette égalité, si vous dites que certains ont ce droit et pas d'autres, vous pensez injustement parce que vous faites une distinction totalement sans garantie, totalement arbitraire. Et si vous agissez à partir de là, vous agissez injustement.

Est-ce le cas ici ?

J'aurais tendance à le penser, Montesquieu dirait qu'il faut prendre en compte la diversité des circonstances, et il le prouverait contre Hobbes de la manière suivante : Hobbes est contraint de donner toute la puissance de tous les individus à un souverain qui peut être un Néron. Est-ce une solution au problème de ma conservation ? Montesquieu ici marque un point. Dans le chapitre 6 « *Que les lois qui paraissent les mêmes n'ont pas toujours le même effet* », il y a autre chose. Il y eut la loi de César sur... quoi donc ?

Que les riches ne gardent pas leur argent, et le prêtent aux pauvres.

Il faut donc que la monnaie circule, et que les pauvres puissent rendre ce qu'ils ont emprunté. Et Condorcet n'a pas compris que Montesquieu a loué la loi de César, qui était tyrannique, dans la mesure où la liberté de commerce était suffisante pour que les riches prêtent aux pauvres avec l'espoir d'en tirer profit. La critique de Condorcet porte sur l'ensemble de ce Livre. Passons au chapitre 9, à partir du début.

« Un homme, dit Platon, qui a tué celui qui lui est étroitement lié, c'est-à-dire lui-même, non par ordre du magistrat, ni pour éviter l'ignominie, mais par faiblesse, sera puni. La loi romaine punissait cette action, lorsqu'elle n'avait pas été faite par faiblesse d'âme, par ennui de la vie, par impuissance de souffrir la douleur, mais par le désespoir de quelque crime. La loi romaine absolvait dans le cas où la grecque condamnait, et condamnait dans le cas où l'autre absolvait.

« La loi de Platon était formée sur les institutions lacédémoniennes, où les ordres du magistrat étaient totalement absolus, où l'ignominie était le plus grand des malheurs, et la faiblesse le plus grand des crimes. La loi romaine abandonnait toutes ces belles idées ; elle n'était qu'une loi fiscale. » (296)

Oui. Si on lit cela, ces paragraphes, isolément, on dirait que Montesquieu va dans le sens de Platon, parce qu'il serait en faveur de la vertu. Mais lisons le paragraphe suivant, qui est le paragraphe central de ce chapitre.

« Du temps de la République, il n'y avait point de loi à Rome qui punît ceux qui se tuaient eux-mêmes : cette action, chez les historiens, est toujours prise en bonne part, et l'on n'y voit jamais de punition contre ceux qui l'ont faite. »

En d'autres termes, il exprime ici la véritable portée de cette discussion : les lois punissant le suicide sont-elles raisonnables ? Et il répond à la question de cette manière indirecte, sans exprimer directement son opinion, en invoquant une autorité : au temps de la Rome républicaine, au bon temps de la Rome républicaine, le suicide n'était pas puni. Et cette action était toujours prise en bonne part. C'est là, une petite exagération parce que les historiens ne mentionnent que les suicides d'hommes remarquables dans des situations spéciales, et non le suicide d'un débiteur insolvable ou d'un amoureux abandonné. Mais le point principal que Montesquieu suggère ici, et il nous faudrait le comprendre, est qu'il est déraisonnable de punir le suicide. Pourquoi ?

On ne peut pas le punir. On ne peut punir que l'héritier.

Oui, c'est vrai. Mais le phénomène fondamental est la conservation de soi, le droit à se conserver soi, et non le devoir de se conserver. Selon l'opinion traditionnelle, la conservation de soi est un devoir. La vie est donnée par Dieu et l'on ne peut en disposer à sa guise. C'est l'une des nombreuses difficultés de la doctrine hobbiennne : alors que la conservation de soi, le phénomène moral fondamental, est un droit, et non un devoir, elle est aussi l'origine de tous les devoirs, ce qui signifie que tous les devoirs sont en dernière instance conditionnels. Je fais tout ce que je dois faire, à moins que... Comment Locke dit-il si bien cela ?

A moins que cela mette en danger ma conservation. [II, §6]

Oui, c'est la précision décisive. Montesquieu fut d'ailleurs accusé à cause de ce passage. Dans le paragraphe suivant,

« Du temps des premiers empereurs, les grandes familles de Rome furent sans cesse exterminées par des jugements. La coutume s'introduisit de prévenir la condamnation par une mort volontaire. On y trouvait un grand avantage. On obtenait l'honneur de la sépulture, et les testaments étaient exécutés ; parce qu'il n'y avait pas de loi contre les suicides. »

Arrêtons-nous ici. C'est là la première version. Dans l'édition de 1757, la dernière, la dernière proposition a été modifiée de la manière suivante :

« cela venait de ce qu'il n'y avait point de loi civile à Rome contre ceux qui se tuaient eux-mêmes. »

parce que ses critiques, les docteurs de la Sorbonne, avaient dit que le suicide est interdit par la loi naturelle. La loi naturelle est en vigueur aussi bien à Rome que partout ailleurs. Nous rencontrerons vraisemblablement d'autres affirmations sur le problème du suicide lorsque nous lirons les *Lettres Persanes*. Lisons maintenant le titre du chapitre suivant.

« Que les lois qui paraissent contraires dérivent quelquefois du même esprit. »

Et le titre du chapitre suivant.

« De quelle manière deux lois diverses peuvent être comparées. »

Il serait peut-être bien de lire ce chapitre.

« En France, la peine contre les faux témoins est capitale ; en Angleterre, elle ne l'est point. Pour juger laquelle de ces deux lois est la meilleure, il faut ajouter : en France, la question contre les criminels est pratiquée ; en Angleterre, elle ne l'est point ; et dire encore : en France, l'accusé ne produit point ses témoins, et il est très rare qu'on y admette ce que l'on appelle les faits justificatifs ; en Angleterre, l'on reçoit les témoignages de part et d'autre. Les trois lois françaises forment un système très lié et très suivi ; les trois lois anglaises en forment un qui ne l'est pas moins. La loi d'Angleterre, qui ne connaît point la question contre les criminels, n'a que peu d'espérance de tirer de l'accusé la confession de son crime ; elle appelle donc de tous côtés les témoignages étrangers, et elle n'ose les décourager par la crainte d'une peine capitale. La loi française, qui a une ressource de plus, » (297-98)

Cette ressource supplémentaire est la torture.

« ne craint pas tant d'intimider les témoins ; au contraire, la raison demande qu'elle les intimide : elle n'écoute que les témoins d'une part ; ce sont ceux que produit la partie publique ; et le destin de l'accusé dépend de leur seul témoignage. Mais, en Angleterre, on reçoit les témoins des deux parts, et l'affaire est, pour ainsi dire, discutée entre eux. Le faux témoignage y peut donc être moins dangereux ; l'accusé y a une ressource contre le faux témoignage, au lieu que la loi fran-

çaise n'en donne point. Ainsi, pour juger lesquelles de ces lois sont les plus conformes à la raison, il ne faut pas comparer chacune de ces lois à chacune ; il faut les prendre toutes ensemble, et les comparer toutes ensemble. »

N'est-ce pas une déclaration remarquable ? Il parle ici explicitement de l'ordre juridique français et de l'ordre juridique anglais, et pose la question de savoir lequel est meilleur, lequel est le plus raisonnable ; et il ne donne pas de réponse. Lequel considérerait-il comme le meilleur, selon vous ?

La torture et l'intimidation : c'est un Français loyal.

Oui, certainement. Condorcet s'indigna que Montesquieu ait considéré la procédure criminelle de l'Ancien Régime en France comme un système de lois pénales digne d'examen. Il n'est pas besoin de lire ce que dit l'éditeur. Mais Condorcet a dit, dans le commentaire qu'il fait de ce passage, que, si ce chapitre « est un persiflage », ce qui ne lui a donc pas échappé, « il n'est pas assez marqué. » En d'autres termes, Montesquieu aurait dû dire au début : « écoutez bien, ce qui va suivre est un persiflage. » Condorcet était un homme très délicat, qui est vraisemblablement mort pour ses convictions, mais il n'était pas admirable à tous égards, comme le montre cette observation. Passons au chapitre suivant.

« Que les lois qui paraissent les mêmes sont quelquefois réellement différentes »

« Les lois grecques et romaine punissaient le receleur du vol comme le voleur : la loi française fait de même. Celles-là étaient raisonnables, celle-ci ne l'est pas. » (298)

La loi française ne l'est donc pas. N'est-ce pas étrange ? Dans le chapitre précédent, il avançait à pattes de velours, et dans le chapitre qui suit, il est d'une franchise extrême. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Il nous a donné un exemple de son extrême prudence. Ce n'est donc pas une prudence excessive, bien qu'elle le soit du point de vue de Condorcet. Comme beaucoup aujourd'hui, beaucoup de savants qui écrivent sur ces sujets ; ils veulent une déclaration explicite de l'auteur stipulant que son propos est ironique. Mais qu'est-ce qu'il veut dire par là ? Après tout, c'est très étrange : après avoir été si réservé sur une loi, il parle de l'autre avec une franchise extrême.

La différence ne tient-elle pas aux circonstances ? Ce qu'il fait dans la question des lois françaises et anglaises va à la racine de l'ensemble du système pénal. Et cette irrationalité sur cet autre point... ce ne serait pas une révolution que de changer la loi française. La monarchie pouvait le faire. Mais réformer la loi française pour la conformer au modèle anglais serait une profonde restructuration.

Mais Frédéric le Grand, qui n'était pas le plus philanthrope des hommes, a aboli la torture en 1740 d'un coup de plume. La France était peut-être mûre elle aussi pour cela.

Mais pour réformer tout le système des témoins, en déplaçant la charge de la preuve, il fallait changer totalement l'esprit des lois...

C'est vrai, mais je crois qu'il y a aussi autre chose. Je pense que Montesquieu souhaite aussi donner un exemple de ce qu'il a dit au chapitre 5 : « il fallait les accoutumer à penser » (293) raisonnablement. Et il donne, au lecteur raisonnable, un exemple de ce qu'il faut faire pour cela. Ici, il pose seulement cette question en guise de préparation, et il la tranche ensuite dans le chapitre suivant. Je reconnais que la question est bien plus limitée dans le chapitre 12 que dans le 11. Passons au chapitre 13. Lisons d'abord son titre, puis le début.

« Qu'il ne faut point séparer les lois de l'objet pour lequel elles sont faites. Des lois romaines sur le vol. »

« Lorsque le voleur était surpris avec la chose volée, avant qu'il l'eût portée dans le lieu où il avait résolu de la cacher, cela était appelé chez les Romains un vol manifeste ; quand le voleur n'était découvert qu'après, c'était un vol non manifeste. » (299)

Oui, sautons les deux paragraphes suivants.

« Il paraît bizarre que ces lois missent une telle différence dans la qualité de ces deux crimes, et dans la peine qu'elles infligeaient : en effet, que le voleur fût surpris avant ou après avoir porté le vol dans le lieu de sa destination, c'était une circonstance qui ne changeait point la nature du crime. Je ne saurais douter que toute la théorie des lois romaines sur le vol ne fût tirée des institutions lacédémoniennes. Lycurgue, dans la vue de donner à ses citoyens de l'adresse, de la ruse, et de l'activité, voulut qu'on exerçât les enfants au larcin, et qu'on fouettât rudement ceux qui s'y laisseraient surprendre : cela établit chez les Grecs, et ensuite chez les Romains, une grande différence entre le vol manifeste et le vol non manifeste. »

Sautez les deux paragraphes suivants et reprenez.

« Comme les lois civiles dépendent des lois politiques, parce que c'est toujours pour une société qu'elles sont faites ; il serait bon que, quand on veut porter une loi civile d'une nation chez une autre, on examinât auparavant si elles ont tous les deux les mêmes institutions et le même droit politique.

« Ainsi, lorsque les lois sur le vol passèrent des Crétois aux Lacédémoniens, comme elles y passèrent avec le gouvernement et la constitution même, ces lois furent aussi sensées chez un de ces peuples qu'elles l'étaient chez l'autre. Mais, lorsque de Lacédémone elles furent portées à Rome, comme elles n'y trouvèrent pas la même constitution, elles y furent toujours étrangères, et n'eurent aucune liaison avec les autres lois civiles des Romains. » (300)

Oui. Cela semble résoudre la question en faveur de votre interprétation des chapitres 11 et 12, à savoir : si l'on est placé devant une loi manifestement déraisonnable, il faut examiner l'ensemble de l'ordre politique. Et dans la mesure où un changement radical du processus judiciaire français aurait de grandes répercussions sur l'ensemble de l'ordre politique, il vaut mieux ne rien changer. Mais s'il s'agit d'une loi précise, limitée à un objet comme le vol, c'est autre chose.

Se pourrait-il que dans un cas il compare deux pays modernes, la France et l'Angleterre, et dans l'autre une loi française avec une loi ancienne ? Ne serait-il pas plus tolérable d'être critiqué à la lumière des anciens ?

Si, certainement. Cela va toujours sans dire. Peu importe qu'il préfère Rome à Sparte ou l'inverse. Mais je dois dire que je n'ai pas examiné laquelle des deux réglementations, la romaine et la spartiate, est meilleure. Oui.

Je pense que cela s'éclaire dans le chapitre 16, le très long chapitre dans lequel il critique spécialement Platon, la loi de Platon sur le suicide, et ensuite, dans le paragraphe suivant jusqu'au dernier, il semble critiquer le principe de toute législation ancienne.

Faut-il donc reprendre cela ? Très bien. Condorcet, dit ce commentateur, « très éloigné de ce relativisme de Montesquieu, pensait qu'il fallait punir chaque espèce de vol de la même manière dans tous les pays ». En d'autres termes, peu importe qu'il s'agisse du vol d'un cheval dans un désert dont on ne peut se sortir sans monture, ou du vol d'un cheval dans d'autres circonstances. On pourrait trouver bien d'autres exemples. De ce point de vue, Montesquieu était certainement infiniment plus sage que Condorcet. Le chapitre 14 « *Qu'il ne faut point séparer les lois des circonstances dans lesquelles elles ont été faites.* »

« Une loi d'Athènes voulait que, lorsque la ville était assiégée, on fit mourir tous les gens inutiles. C'était une abominable loi politique, qui était une suite d'un abominable droit des gens. Chez les Grecs, les habitants d'une ville prise perdaient la liberté civile, et étaient vendus comme esclaves ; la prise d'une ville emportait son entière destruction ; et c'est l'origine non seulement de ces défenses opiniâtres et de ces actions dénaturées, mais encore de ces lois atroces que l'on fit quelquefois. » (301)

C'est clair. La question est ici la suivante : étant donné cet abominable droit des gens que les Athéniens ne pouvaient peut-être pas changer, était-il donc déraisonnable que les Athéniens fissent cette loi politique ? C'est la question que Montesquieu nous contraint à poser. Etant donné cet état des choses, la terrible loi athénienne n'était-elle pas prudente ? Et cela conduit à une question plus large dont Montesquieu était bien sûr tout à fait familier. Voyons ça. Dans le manuscrit, il avait écrit :

« Chez les Grecs et les Romains, la prise d'une ville entraînait sa destruction totale. On perdait alors tout ce qu'avaient donné la loi politique, la loi civile, la loi naturelle. »

Il est intéressant qu'il parle de la loi naturelle dans la première version, dans le manuscrit : aucune référence n'y est faite dans la version finale. La question ultime avait déjà été formulée dans l'antiquité, et Montesquieu le savait certainement très bien, et c'est celle des limites de la justice. Le cas de deux naufragés sur une épave : seul l'un d'entre eux peut survivre, et ils sont censés être tous les deux pareillement innocents, sinon, cela n'aurait pas de sens, l'un agirait comme le juge et le bourreau en des circonstances exceptionnelles. Ils sont donc parfaitement innocents l'un et l'autre, et seul l'un pourra survivre. Que faire ? Des morales plus strictes disent qu'il y a des règles : le plus utile à la communauté doit être sauvé. Un homme de l'école de Machiavel répliquerait que c'est là

ce qui doit être, mais que dans une telle situation, un homme ne se préoccupe pas de ce qu'il doit faire, mais de ce qu'il se sent contraint de faire. C'est à l'arrière-plan de toutes les questions de ce genre. Et nous trouvons également cela dans le troisième livre de la *République* de Cicéron, si je me souviens bien. La *République* de Cicéron a été perdue jusqu'en 1820 environ, mais on trouvait cela cependant dans les écrits des Pères de l'Eglise. De sorte que c'était bien connu depuis toujours. Bien. Lisons le paragraphe suivant.

« Les lois romaines voulaient que les médecins pussent être punis pour leur négligence ou pour leur impéritie. Dans ce cas, elles condamnaient à la déportation le médecin d'une condition un peu relevée, et à la mort celui qui était d'une condition plus basse. Par nos lois, il en est autrement. Les lois de Rome n'avaient pas été faites dans les mêmes circonstances que les nôtres : à Rome, s'ingérait de la médecine qui voulait ; mais, parmi nous, les médecins sont obligés de faire des études et de prendre certains grades ; ils sont donc censés connaître leur art. »

C'est bien entendu une présomption légale. Ici, je pense, nous voyons qu'il ne critique pas cette loi romaine : étant données les circonstances, pas de facultés de médecine, il fallait une loi très sévère. Et la seule distinction que l'on pouvait faire était celle tout extérieure qui n'avait rien à voir avec la qualité du médecin en tant que tel, mais qui concernait son statut social. Et s'il était de basse condition, la loi ne faisait pas dans la dentelle et le tuait. Prenons tout d'abord les passages que nous devons examiner en toutes circonstances, puis nous reviendrons aux autres. Le chapitre 17, où il parle d'une « *Mauvaise manière de donner des lois*. » Ne lisons que le milieu.

« Trajan, dit Jules Capitolin, refusa souvent de donner de ces sortes de rescrits, afin qu'on n'étendît pas à tous les cas une décision, et souvent une faveur particulière. Macrin avait résolu d'abolir tous ces rescrits ; il ne pouvait souffrir qu'on regardât comme des lois les réponses de Commode, de Caracalla, et de tous ces autres princes pleins d'impéritie. Justinien pensa autrement, et il en remplit sa compilation. » (306-307)

En d'autres termes, il s'agit ici d'une réflexion sur l'ensemble du droit romain traditionnel rassemblé par Justinien ou sous lui, et bien sûr, le fait que Justinien était un empereur chrétien n'était certainement pas absent de l'esprit de Montesquieu. Et cela la conduit tout naturellement aux idées d'uniformité dont il parle dans le chapitre suivant. Passons au dernier chapitre, que l'exposé a fort bien examiné, mais il est bon d'y revenir.

« *Des législateurs*. »

« Aristote voulait satisfaire, tantôt sa jalousie contre Platon, tantôt sa passion pour Alexandre. Platon était indigné contre la tyrannie du peuple d'Athènes. Machiavel était plein de son idole, le duc de Valentinois. Thomas More, qui parlait plutôt de ce qu'il avait lu que de ce qu'il avait pensé, voulait gouverner tous les Etats avec la simplicité d'une ville grecque. Harrington ne voyait que la république d'Angleterre, pendant qu'une foule d'écrivains trouvaient le désordre partout où ils ne voyaient point de couronne. Les lois rencontrent toujours les passions et les préjugés du législateur. Quelquefois elles passent au travers, et s'y teignent ; quelquefois elles y restent, et s'y incorporent. » (308)

Oui. Les législateurs ici mentionnés ne sont pas les législateurs au sens ordinaire du mot, mais ce sont les véritables législateurs, les maîtres des législateurs, et c'est aussi le cas de Montesquieu lui-même. Or ce qu'il dit sur les individus qu'il mentionne ici n'est pas ce que l'on pourrait dire de plus sage à leur propos. Et la question se pose de savoir dans le cas où il s'agirait d'une espèce de persiflage, s'il est « suffisamment marqué ». Dans le cas de Thomas More, dire de lui qu'il « parlait plutôt de ce qu'il avait lu que de ce qu'il avait pensé », c'est-à-dire qu'il était un humaniste, comme on dirait aujourd'hui, et non un philosophe, c'est là une accusation très injuste. Harrington a déjà été mentionné en XI, 6. Il n'a pas vu qu'il était devant lui, à savoir la constitution anglaise. Lisez ce passage.

« Arrington, dans son *Oceana*, a aussi examiné quel était le plus haut point de liberté où la constitution d'un Etat peut être portée. Mais on peut dire de lui, qu'il n'a cherché cette liberté qu'après l'avoir méconnue ; et qu'il a bâti Chalcédoine, ayant le rivage de Byzance devant les yeux. » (I, 304)

En d'autres termes, il a construit quelque chose alors qu'il avait sous les yeux une constitution bien supérieure. C'est cela, je pense. Oui ?

Je m'interrogeais sur ce dernier chapitre, qui attribue aux législateurs des motivations assez basses. En un sens, il comble un vide dans sa description, parce que nulle part Montesquieu ne nous a donné une idée de la raison pour laquelle le véritable législateur fait ce qu'il fait, si c'est seulement par humanité ou pour autre chose. En d'autres termes, chez Machiavel, il est assez clair que le législateur établit une société qui est profitable à d'autres à cause de son propre désir de gloire. Mais Montesquieu ne discute pas beaucoup de ça, et il faudrait donc savoir pourquoi ces premiers législateurs...

C'est une bonne observation. En d'autres termes, nous devrions énoncer ce qu'il y a de positif pour chacun. Le législateur doit donc ne pas avoir les passions d'Aristote ; ni celle de Platon : le véritable législateur ne saurait ressentir même une indignation juste, et il ne doit certainement pas idolâtrer quelqu'un comme César Borgia ; et il faut lire assurément, mais il faut penser plus qu'on ne lit ; et pour Harrington, il faut envisager plus d'une seule république attrayante. Cela ne vous satisfait pas ? Quelle serait la motivation convenable, indépendamment de ce qu'il a évoqué auparavant, la grande qualité que doit avoir un législateur, la modération. Il y a un mot, je pense, que prononcerait Montesquieu. Il dirait : indépendamment de son intelligence et de son savoir, il faut que le législateur soit ému par *l'humanité*. Il lui faudrait être bienveillant envers le genre humain, conformément aux droits du genre humain. Il dirait aussi qu'il ne voit pas qu'une analyse psychologique des composantes humaines, trop humaines, de l'humanité soit le moins du monde utile, parce que nous comprenons suffisamment qu'il s'agit de ce que les Grecs appelaient *philanthropia*, l'amour de l'humanité, l'amour du genre humain, et que sans cette *humanité*, on ne peut pas être un maître de législateurs. On peut être législateur sans cette *philanthropia*, nous le savons par expérience, mais certainement pas un maître de législateurs. De sorte que sans cet amour de l'humanité, l'habileté ne suffirait pas. Je pense qu'il dirait ça. On n'aurait pas la motivation.

C'est donc contraire à Machiavel ?

Oui, et contraire aux autres aussi, mais, puisque Machiavel est au centre, il ne faut pas « être plein de son idole ».

Je voulais dire, n'est-ce pas contraire, non à Machiavel dans ce qu'il a fait, mais dans ce qu'il a dit ?

C'est difficile à dire. Il est vrai que Montesquieu a lu des écrivains comme Machiavel et Harrington avec une plus grande intelligence que le lecteur moyen, mais dans quelle mesure ? Jusqu'où est-il allé ? Après tout, il a dû lire une quantité énorme de livres pour cet ouvrage. Il y a deux anciens et trois modernes. Et le choix est très étrange. Platon et Aristote, c'est naturel. Parmi les modernes, il choisit Machiavel, Thomas More et Harrington. Il voulait probablement avoir deux Anglais, mais il n'a évoqué ni Hobbes ni Locke.

Et que dire de la foule de ceux qui « trouvaient le désordre partout où ils ne voyaient point de couronne » ?

Ils sont trop méprisables, ces simples monarchistes.

Mais ce pourrait bien être Hobbes, ou Filmer ?

Non, ça ne marcherait pas.

Cette sorte d'ajout anonyme (« une foule d'écrivains ») à ce qu'il dit d'Harrington est un dernier sous-entendu, et l'une des erreurs que l'on fait souvent consiste à penser que pour Montesquieu, un Français, il était d'une certaine manière opportun de suggérer que ce serait une erreur très vulgaire de penser que l'abolition de la monarchie entraînerait toujours le désordre. « une foule d'écrivains trouvaient le désordre partout où ils ne voyaient point de couronne » ; c'est là une pensée très méprisable, il est quelquefois approprié de se débarrasser d'un monarque.

Oui, et spécialement dans la mesure où Harrington, comme nous le savons, était contemporain de la république anglaise.

Et la république anglaise fit assez bien de se débarrasser d'un monarque.

Bon, elle a certainement fait exécuter Charles 1^{er}, si vous voulez dire cela, et avec un bourreau compétent, on ne saurait le nier. Il y a quelques passages dans ce long chapitre 16, voyons si je puis les trouver.

Dit-il que la faute de Machiavel est la moindre ?

Non, il le place au centre, ce qui signifie que Machiavel est d'une certaine manière le plus important, cela ne veut pas dire le plus grand, en aucune façon, mais c'est le personnage le plus important dans le contexte. Cela pourrait signifier que le principe du *Prince* n'est pas César Borgia, mais le principe formulé au chapitre 15 : appuyez-vous sur la façon

dont les hommes vivent et non sur la façon dont ils le devraient ; et que ce fut le début de la bonne manière d'envisager les choses. Cela pourrait vouloir dire cela, mais on ne peut le prouver.

Cela semble une espèce d'historicisme, et cependant, il dit qu'il faut que le maître des législateur soit au-dessus des passions particulières, même lorsqu'on est mû par la colère contre le peuple athénien, qu'il envisage le tout, c'est-à-dire toute l'humanité, toutes les lois et tout le reste.

Parce qu'il est un maître des législateurs, des législateurs de cités différentes et de pays différents.

Mais en même temps, c'est très historiciste.

Pourquoi cela le serait-il ? Je pense que Platon et Aristote ne voulaient certainement pas faire autre chose.

Je parlais de la conclusion de Montesquieu dans les deux dernières phrases : n'est-elle pas en un sens historiciste ? Il ne suggère pas qu'il faut que les législateurs soit mus par les passions de l'époque ou les institutions de l'époque...

Non, ce n'est le cas que des législateurs de second rang. Il n'est pas historiciste à parler strictement. Que voulez-vous dire, M. B., au sujet du passage sur Platon dans le chapitre 16 : « La loi de Platon, comme je l'ai dit, voulait qu'on punît celui qui se tuerait, non pas pour éviter l'ignominie, mais par faiblesse. Cette loi était vicieuse, en ce que dans le seul cas où l'on ne pouvait pas tirer du criminel l'aveu du motif qui l'avait fait agir, elle voulait que le juge se déterminât sur ces motifs. » (305) ?

Qu'il critique là explicitement une loi de Platon qu'il avait mentionnée auparavant sans la contester.

Je vois.

Et peu après ce paragraphe, dans ce même chapitre 16 : « Il est rare qu'il faille défendre une chose qui n'est pas mauvaise, sous prétexte de quelque perfection qu'on imagine » (306), qui me semble aller plus au cœur de la critique de Platon que la raison précise qu'il donne.

Oui, et également le début du dernier paragraphe : « Il faut dans les lois une certaine candeur » (306). Il ne faut donc pas une candeur totale, sinon il ne dirait pas « une certaine candeur ».

NEUVIÈME LEÇON, le 25 avril 1966
Le Livre XXX

I. Sur l'exposé.

Vous avez posé la bonne question. Quiconque ne s'intéresse pas particulièrement aux institutions françaises, et en outre spécialement aux institutions féodales, s'interrogera sur la signification de ce Livre dans l'ensemble de *L'Esprit des Lois*. Et vous avez dit justement que c'est lié à sa critique du despotisme éclairé, en particulier de l'abbé Dubos, défenseur de la monarchie absolue. Montesquieu préférerait une monarchie limitée à la monarchie absolue. Et c'est parfaitement compatible avec le fait qu'il tient la constitution britannique pour encore préférable. Il en est certainement ainsi. Vous n'avez pas évoqué la question fondamentale que nous devons poser, à savoir s'il s'agit là de recherches historiques. Mais on pourrait dire, une fois posée la question de la genèse de la monarchie française, qui est en soi une question historique, qu'il vaut mieux être un bon historien comme Montesquieu qu'un mauvais comme Dubos. Vous n'avez pas évoqué l'autre conception du féodalisme que critique Montesquieu.

Celle de Boulainvilliers ?

Oui.

Je pense qu'elle lui semblait trop radicale au sens où Boulainvilliers semblait avoir perdu de toute modération vis-à-vis de la noblesse.

Quel était le point principal de la conception de Boulainvilliers ?

Elle est exactement le contraire de celle de Dubos. Montesquieu semble se situer quelque part entre les deux.

Oui, c'est ce qu'il dit, mais qu'est-ce qui frappe dans la vision de Boulainvilliers ?

Que les droits des nobles..., il les fait venir aussi d'une certaine manière des Romains, je pense.

Selon Dubos, les Francs furent appelés par les Romains, et par conséquent, le roi français était le successeur de l'empereur romain, c'est-à-dire un monarque absolu. Boulainvilliers dit que les Francs sont venus en tant que conquérants, et que la noblesse française est issue de ces conquérants. Le tiers état vient, lui, des natifs, des Gaulois, des Gallo-romains. Et par conséquent, le droit de conquête justifie parfaitement que la France soit gouvernée par la noblesse française. Et, indépendamment du fait que ce n'est pas purement et simplement exact — il y eut bien conquête, mais pas comme Boulainvilliers le dit, avec les conséquences juridiques qu'il a supposées —, Montesquieu, lui aussi, s'oppose à la notion d'un pouvoir absolu de la noblesse, et il refuse toute notion d'un droit de conquête, nous l'avons vu également. Merci beaucoup.

Passons maintenant aux passages les plus importants de ce Livre XXX. Au début du chapitre 1, Montesquieu montre clairement l'importance du sujet, le féodalisme. Lisez peut-être la première phrase.

« Je croirais qu'il y aurait une imperfection dans mon ouvrage, si je passais sous silence un événement arrivé une fois dans le monde, et qui n'arrivera peut-être jamais... » (309)

Arrêtons-nous là. Montesquieu affirme donc que le féodalisme était une exception, pas seulement en France bien sûr, mais dans l'ensemble de l'Europe occidentale. Mais il dit aussi qu'il pourra se reproduire, comme le montre le « peut-être » dans la proposition « qui n'arrivera *peut-être* jamais ». Ainsi, Montesquieu n'acceptait pas sans réserve l'opinion selon laquelle certaines choses ne se reproduiront jamais — vous vous en souvenez, nous avons trouvé des passages intéressants sur ce point. Il considère le féodalisme comme possible dans l'avenir. L'opinion qui prévaut aujourd'hui est que le féodalisme n'est pas un phénomène limité au Moyen Âge européen : on parle aussi d'un Japon féodal, par exemple. Savez-vous pourquoi ?

On dit qu'il y a eu, et c'est inexact, des époques féodales en Chine ou en Inde, mais au Japon il y a eu quelque chose qui se rapproche beaucoup du féodalisme occidental : un système de terres données à des vassaux pour des services rendus sur le champ de bataille.

Et ces droits sont transmis par succession ?

Oui, je pense, il peut y avoir des différences.

Nous conserverons à l'esprit, que Montesquieu n'exclut pas totalement un retour au féodalisme. Passons au chapitre 2, la première phrase.

« Les peuples qui conquièrent l'empire romain étaient sortis de la Germanie. Quoique peut d'auteurs anciens nous aient décrit leurs mœurs, nous en avons deux qui sont d'un très grand poids. César, faisant la guerre aux Germains, décrit les mœurs des Germains ; et c'est sur ces mœurs qu'il a réglé quelques-unes de ses entreprises. Quelques pages de César sur cette matière sont des volumes. » (310)

Et bien sûr, il en est de même pour Tacite. C'est un très bon début, un début sensé, et la seule question qui se pose est celle de savoir si, lors de la conquête de la Gaule, les Germains n'avaient pas considérablement changé, s'ils n'avaient pas été déjà modifiés par l'influence de Rome. Aujourd'hui, les savants tendent à reconnaître davantage que Montesquieu la composante romaine du féodalisme. N'est-ce pas ?

Oui, le livre de Gordon Child, Rome, Beyond the Imperial Wall, dit que non seulement les Germains s'étaient rendus, mais qu'ils avaient tiré des avantages matériels de leur soumission aux Romains pendant quatre cents ans environ.

Le défaut de Montesquieu fut donc de n'avoir pas considéré que de grands changements étaient survenus entre l'époque de Tacite et la période des invasions. La conclusion que tire Montesquieu de Tacite et de César se trouve dans le dernier paragraphe du chapitre 3.

« Ainsi, chez les Germains, il y avait des vassaux, et non pas des fiefs. Il n'y avait point de fiefs, parce que les princes n'avaient point de terres à donner ; ou plutôt les fiefs étaient des chevaux de bataille, des armes, des repas. Il y avait des vassaux, parce qu'il y avait des hommes fidèles qui étaient liés par leur parole, qui étaient engagés pour la guerre, et qui faisaient à peu près le même service que l'on fit depuis pour les fiefs. » (311)

La question surgit donc de savoir ce qui s'est passé lorsque la France a été conquise. Et le point clef, qu'évoque Montesquieu dans le chapitre 5, est que le féodalisme n'était pas un gouvernement despotique. Pour Montesquieu, c'est le point crucial. Nous n'avons pas besoin de lire toutes les précisions qu'il donne. Montesquieu était contraint, une fois la question de l'origine des lois féodales posée, d'entrer dans toutes ces précisions qui ne nous intéressent pas immédiatement, spécialement dans la mesure où beaucoup de ses affirmations sont désormais dépassées. Il examine ensuite Boulainvilliers. Dans le dernier paragraphe du chapitre 10, il dit, avec son esprit habituel, ce qu'il pense de ces deux hommes.

« M. le comte de Boulainvilliers et M. l'abbé Dubos ont fait chacun un système, dont l'un semble être une conjuration contre le tiers-état, et l'autre une conjuration contre la noblesse. » (317)

Boulainvilliers contre le tiers-état, et Dubos contre la noblesse. Et il cite ensuite Ovide. Sa position est donc intermédiaire entre ces deux auteurs, et cela ne tient pas seulement à l'histoire. Dans le chapitre 11, il explique l'apparition progressive du servage universel, qui n'existait pas au début. Et il parle alors spécialement, entre autres choses, des serfs de l'Eglise. Nous lisons le dixième paragraphe du chapitre 11.

« Je pourrais citer des autorités sans nombre. Et comme, dans ces malheurs, les entrailles de la charité s'émurent ; comme plusieurs saints évêques, voyant les captifs attachés deux à deux, employèrent l'argent des églises, et vendirent même les vases sacrés pour en racheter ce qu'ils purent ; que de saints moines s'y employèrent ; c'est dans la vie des saints que l'on trouve les plus grands éclaircissements sur cette matière. Quoiqu'on puisse reprocher aux auteurs de ces vies d'avoir été quelquefois un peu trop crédules sur des choses que Dieu a certainement faites si elles ont été dans l'ordre de ses desseins, on ne laisse pas d'en tirer de grandes lumières sur les mœurs et les usages de ces temps-là. » (320)

Nous connaissons maintenant ce style de critique : il ne nie pas que ces miracles ont eu lieu, mais il dit, il évoque, quelque chose qui pourrait les faire mettre en question : si les miracles sont dans le dessein de Dieu, il les a faits, mais si ce n'est pas le cas... Mais en tout cas, l'hagiographie est une source d'information très importante. Continuez.

« Quand on jette les yeux sur les monuments de notre histoire et de nos lois, il semble que tout est mer, et que les rivages mêmes manquent à la mer. Tous ces écrits froids,

secs, insipides et durs, il faut les lire, il faut les dévorer, comme la fable dit que Saturne dévorait les pierres.

Il veut dire si indigeste que soit toute cette littérature. Lisons le dernier paragraphe de ce chapitre.

« Ce fut une chose usitée, que les propriétaires des terres les donnèrent aux églises pour les tenir eux-mêmes à cens, croyant participer par leur servitude à la sainteté des églises. » (321)

Autrement dit, voilà la genèse des biens et de la puissance de l'église en France, liée aux troubles de ces premiers siècles. Nous en venons au chapitre 14. Lisons le troisième, non le premier paragraphe.

« Lorsque les Barbares sortirent de leur pays, ils voulurent rédiger par écrit leurs usages ; mais comme on trouva de la difficulté à écrire des mots germains avec des lettres romaines, on donna ces lois en latin.

« Dans la confusion de la conquête et de ses progrès, la plupart des choses changèrent de nature ; il fallut, pour les exprimer, se servir des anciens mots latins qui avaient le plus de rapport aux nouveaux usages. Ainsi, ce qui voulait réveiller l'idée de l'ancien cens des Romains, on le nomma *census, tributum* ; et, quand les choses n'y eurent aucun rapport quelconque, on exprima, comme on put, les mots germains avec des lettres romaines : ainsi on forma le mot *fredum*, dont je parlerai beaucoup dans les chapitres suivants. » (326-27)

Il parle du mot germanique qui ressemble au mot allemand actuel *Friede*, la paix. C'est un bon exemple ce que l'on appelle une pensée historique, ce sont là des réflexions intrinsèquement raisonnables, qu'il ait tort ou raison ; c'est ainsi que l'on doit aborder ces questions. Voyons le dernier paragraphe de ce chapitre.

« Transporter dans des siècles reculés toutes les idées du siècle où l'on vit, c'est des sources de l'erreur celle qui est la plus féconde. A ces gens qui veulent rendre modernes tous les siècles anciens, je dirai ce que les prêtres d'Egypte dirent à Solon : “Ô Athéniens ! vous n'êtes que des enfants !” »

Cette citation se trouve au début du *Timée*. Oui, c'est encore un point d'une importance fondamentale : si nous voulons comprendre les autres époques, il nous faut les comprendre à partir des notions qui prévalaient en ces époques, et non se contenter de voir en quoi elles ressemblent à la nôtre. C'est ce que l'on entendait tout d'abord par l'expression de sens historique : comme le dit Ranke, le grand historien allemand, voir les choses « telles qu'elles se sont réellement passées ». Et cela signifie entre autres choses et peut-être surtout, comment les contemporains les voyaient, et non comment nous les voyons aujourd'hui. D'une certaine manière, cette opinion est aujourd'hui généralement acceptée, mais en réalité, elle fait encore beaucoup problème, parce que si l'on pense seulement à la manière dont les sociologues envisagent aujourd'hui des cultures différentes, les concepts qu'ils leur appliquent viennent principalement de notre propre mode de vie, la vie occidentale moderne, et par conséquent, ces concepts sont une sorte de lit

de Procuste où l'on place des institutions étrangères. En avez-vous un exemple à l'esprit ?

Vous voulez dire par exemple caractériser quelque chose comme appartenant à « une culture »...

Oui, certainement, c'est déjà tout à fait un préjugé, mais quelque chose de plus concret et donc de plus convaincant.

Lorsqu'ils parlent du système politique et du système religieux d'une île raisonnablement simple, où papa est l'homme le plus respecté, et où tout le monde fait ce qu'il dit, et il peut invoquer les dieux. Mais ni ce papa ni aucun de ces insulaires n'a jamais fait de distinction entre le politique, le religieux et l'art.

Oui, et même la distinction entre l'artisanat et l'art, pour prendre un autre exemple, que les gens de ce temps ne pouvaient aucunement distinguer, car ils ne la connaissaient en rien. Et par conséquent, comment tracer une ligne de démarcation entre d'un côté leurs arts et de l'autre leur artisanat et leur technique ? Montesquieu connaissait donc ce principe de méthode. Et ce n'était aucunement une innovation de Montesquieu lui-même : il n'est réputé l'avoir faite que parce qu'il était au commencement de ce grand mouvement.

Ces deux Livres XXX et XXXI de *L'Esprit des Lois* marquent, plus que tout autre partie, le début de ce que nous pouvons appeler avec Burke la « jurisprudence historique ». Bien sûr, nous ne devons jamais oublier Vico, mais Vico fut un cas, un Napolitain, un individualiste acharné, et son influence au-delà de l'Italie du sud n'est guère visible. Montesquieu l'a rencontré, dans un voyage à Naples. Je ne sais pas s'il l'a rencontré personnellement, mais il a certainement rencontré des hommes appartenant au cercle de Vico. Or ce que Montesquieu a commencé très visiblement à faire a conduit ensuite à l'épanouissement des études historiques au 19^e et au 20^e siècles, qui dépasse tout ce qui a existé dans le passé, au moins en étendue. Pensez à l'histoire religieuse, à l'histoire économique, à l'histoire de l'art, à l'histoire de la science, à l'histoire des langues. Il n'y a rien qui n'ait été traité de manière historique, plus ou moins bien, depuis ce temps. Ce fut un grand élargissement de l'horizon. Et l'admiration que beaucoup d'hommes du 19^e siècles éprouvèrent pour eux-mêmes à cet égard n'est dépassée que par l'admiration qui règne pour le développement de la science moderne. Quel fut le prix de cet épanouissement des sciences historiques ? On peut répondre que son prix fut le déclin de la connaissance vraie ou prétendue de la morale, du « devoir-être ».

Rétrospectivement, nous voyons cela clairement, mais cela a commencé encore plus tôt. Comment a-t-on pu à ce point ne pas voir que la connaissance des normes est bien plus importante que la connaissance historique ? D'une certaine manière, on a pensé que la compréhension de l'histoire rendrait superflue la connaissance de la morale, du « devoir-être ». Aujourd'hui, cela paraît incroyable, mais c'est bien ce qui s'est très souvent passé. Le cas le plus important est celui de Marx. Marx était sans aucun doute un très grand historien. Lorsqu'on lit, par exemple, ce qu'il a écrit sur l'accumulation primitive du capital, il innove. Entre-temps, on a beaucoup écrit à ce sujet, mais Marx fut en son temps aussi original que Montesquieu le fut du sien. Lorsqu'il parle de l'accumulation du capital au 15^e et au 16^e siècles, il souligne constamment les crimes commis

alors, les injustices commises par ceux qui ont fait les *enclosures* et ce genre de choses. Il a donc manifestement un critère de *justice* qu'il ne se soucie pas d'examiner, quiconque se trouve confronté à ces faits sans être de parti-pris en conviendrait. L'argumentation véritable de Marx est certes un peu plus compliquée que ça : c'étaient des crimes, il n'y a pas de doute sur ce point ; mais ces crimes étaient nécessaires, la société capitaliste n'aurait pu voir le jour sans eux. Et la société capitaliste est elle-même nécessaire pour que le seul ordre juste, la société sans classes universelle, puisse exister. On n'a pas besoin de devoir-être, même pour la transition du capitalisme au communisme, parce que l'intérêt personnel de la grande majorité des hommes, sans aucune considération de justice, suffit parfaitement à provoquer ce changement.

Il y a une ambiguïté chez Marx : pour se battre jusqu'au bout, il faut croire à son bon droit. J'ai pris l'exemple de Marx, mais ce n'est pas le seul ; quelque chose de semblable a eu lieu tout au long du 19^e siècle. On a pensé qu'une meilleure compréhension historique rendrait superflue la recherche d'une connaissance des normes. Une autre formulation en serait qu'il n'y a pas de norme plus élevée que celles de votre culture. Or pour connaître ce que sont ces normes, il faut analyser la culture, parce qu'elles ne seront pas seulement celles dont on parle, mais aussi celles qui sont inhérentes à la vie et aux institutions de cette culture. Oui ?

Pour poser une question plus naïve, j'ai l'impression que l'abbé Dubos et le comte de Boulainvilliers font déjà cela. Lorsqu'on s'interroge sur le pouvoir de Louis XIV et de ses ministres bourgeois, n'est-il pas réellement absurde de remonter aux origines des âges obscurs pour résoudre cette question ? Et ces hommes moins importants n'ont-ils pas eu un intérêt assez faible pour l'histoire ?

Vous avez bien fait de poser cette question. J'ai pu consulter une fois ce qu'on appelle les écrits esthétiques de l'abbé Dubos ; je n'ai jamais lu ses écrits historiques, ni ceux de Boulainvilliers, mais je ferai la suggestion suivante. Les faits que vous invoquez, sans entrer dans le détail sur ces deux auteurs, révèlent seulement qu'il y a un raisonnement, qui n'a rien à voir avec la conscience historique moderne, et qui est en fait incompatible avec elle. Et ce raisonnement est que l'ancien est ce qui est le meilleur. Les origines sont plus élevées que tout ce qui en découle. Et ce raisonnement est aussi ancien que les annales de l'humanité : on a toujours regardé ce qui est ancien comme plus respectable. Et les choses ont changé profondément lorsque cela fut explicitement contesté, non seulement avec l'apparition de la philosophie. N'oubliez jamais la déclaration d'Aristote dans le livre II de la *Politique* : « Les hommes recherchent le bien, non l'ancestral. » Cela signifie que ce que recherchent véritablement les hommes, c'est le bien, et que c'est à tort qu'ils croient que l'ancestral est le bien. On peut dire que le refus d'identifier le bien à l'ancestral est aussi ancien que la raison. Mais ce qui était dans le passé l'apanage d'un petit groupe d'hommes, les philosophes, s'est largement répandu depuis le 17^e siècle et a atteint son point culminant dans la notion de progrès, d'abord dans le progrès attendu et espéré, ensuite le progrès constaté, et enfin dans la *certitude* du progrès pour l'ensemble de l'avenir. Tout cela se développa au 17^e siècle et au 18^e siècle. Cela a fini par rendre totalement inintelligible l'opinion plus ancienne, l'opinion selon laquelle le bien est l'ancestral. Parlez avec un adolescent aujourd'hui, il ne la comprendrait pas, sauf s'il ne vient pas d'une famille très attachée au passé.

Dans une certaine mesure la première étape est : le bien est l'ancestral ; la deuxième étape ce sont les lumières du 17^e et du 18^e siècles, lorsque des hommes bien plus nombreux ont cru au progrès...

Pourriez-vous dire que le nouveau est le bien, et que l'affirmation opposée est irrationnelle ?

Peut-être est-ce pour cela que le problème est apparu. Et en un sens, la conscience historique semble bien reprendre l'affirmation que le bien, ou la norme, est l'ancestral.

Oui, mais d'une manière beaucoup plus subtile. Oui, je dirais qu'elle peut facilement se dégrader en cela, en cette égalité toute simple, mais ce n'en était pas la signification première. C'est compliqué parce que la conscience historique était liée dans ses formes antérieures à la croyance au progrès, par exemple chez Herder : en gros, il y a une marche en avant et qu'il suffit de voir chaque pas accompli dans son contexte pour ne pas faire violence à l'individualité de chacun d'eux ; cela persiste encore aujourd'hui. Passons donc au chapitre 15, le titre suffira.

« Que ce qu'on appelait census ne se levait que sur les serfs, et non pas sur les hommes libres. » (328)

Dans le chapitre 16, il explique la forme originelle du fief. Le changement décisif fut qu'à l'origine, le roi pouvait révoquer les fiefs à volonté, et qu'ils devinrent ensuite des biens héréditaires. Il remarque une fois, dans le chapitre 17, à la fin du quatrième paragraphe, qu'une politique semblable peut être encore observée aujourd'hui en Angleterre, et c'est là une allusion à son chapitre célèbre. Cela devient encore plus clair, je pense, dans le chapitre 18, les cinquième et sixième paragraphes.

« On croira peut-être que le gouvernement des Francs était pour lors bien dur, puisque les mêmes officiers avaient en même temps sur les sujets la puissance militaire et la puissance civile, et même la puissance fiscale : chose que j'ai dit, dans les livres précédents, être une des marques distinctives du despotisme.

« Mais il ne faut pas penser que les comtes jugeassent seuls, et rendissent la justice comme les bachas la rendent en Turquie : ils assemblaient, pour juger les affaires, des espèces de plaids ou d'assises, où les notables étaient convoqués. » (336)

Autrement dit, il y a une espèce de parlement au sens français ou même, si vous voulez, au sens anglais. Un petit peu plus loin, le deuxième paragraphe à partir de la fin de ce chapitre.

« Mais qui que ce fût qui eût la juridiction, le roi, le comte, le gravion, le centenier, les seigneurs, les ecclésiastiques, ils ne jugèrent jamais seuls : et cet usage, qui tirait son origine des forêts de la Germanie, se maintint encore lorsque les fiefs prirent une forme nouvelle. » (337)

Nous sommes familiers de cette pensée générale par son célèbre chapitre sur la constitution anglaise. Dans le chapitre suivant, le 19, lisons le quatrième paragraphe.

« Je ne trouve que la loi des Frisons qui ait laissé le peuple dans cette situation où chaque famille ennemie était, pour ainsi dire, dans l'état de nature ; et où, sans être retenue par quelque loi politique ou civile, elle pouvait à sa fantaisie exercer sa vengeance, jusqu'à ce qu'elle eût été satisfaite. » (338)

Notez le « *pour ainsi dire*, dans l'état de nature » : à strictement parler elle ne pouvait être dans l'état de nature. A la fin du paragraphe suivant, il parle de l'état de nature sans autre précision, mais c'est à nous de comprendre qu'après avoir précisé une fois, il ne se tient plus obligé de se répéter. Mais nous ne devons jamais l'oublier. Maintenant, deux paragraphes plus loin, un bref paragraphe.

« 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. » (339)

Il est donc clair qu'il faut garder cela à l'esprit. A la fin, le troisième et deuxième paragraphes à partir de la fin du chapitre.

« Il aurait été injuste d'accorder une composition aux parents d'un voleur tué dans l'action du vol, ou à ceux d'une femme qui avait été renvoyée après une séparation pour crime d'adultère. La loi des Bavares ne donnait point de composition dans des cas pareils, et punissait les parents qui en poursuivaient la vengeance.

« Il n'est pas rare de trouver dans les codes des lois des Barbares des compositions pour des actions involontaires. La loi des Lombards est presque toujours sensée ; elle voulait que, dans ce cas, on composât suivant sa générosité, et que les parents ne pussent plus poursuivre la vengeance. » (341)

Remarquez la manière dont il parle de ce qui aurait été injuste, et que la loi des Lombards est peut-être, « est presque toujours sensée » : pour Montesquieu, on ne peut pas étudier les lois et les institutions sans s'interroger sur ce qu'elles ont de sensé. Dans le chapitre suivant, à la fin du deuxième paragraphe, nous trouvons une remarque sur la particularité des Germains.

« chez les Germains, à la différence de tous les autres peuples, la justice se rendait pour protéger le criminel contre celui qu'il avait offensé. » (342)

Oui, à cause du caractère belliqueux des Germains. Aujourd'hui, cela ressemble à une caricature de certains phénomènes des Etats-Unis. D'ailleurs, cette remarque est peut-être également intéressante pour la relation entre le Livre XI et le Livre XII. Vous vous souvenez, dans le Livre XI, la constitution anglaise, et dans le Livre XII, la loi pénale. La séparation des pouvoirs et la loi pénale, qui protège en fait le criminel, vont ensemble pour assurer la liberté. Et cela nous est peut-être rappelé ici. Il ne reste qu'un seul autre passage dans ce Livre, au chapitre 25, le dernier paragraphe.

« Le public ne doit pas oublier qu'il est redevable à M. l'abbé Dubos de plusieurs compositions excellentes. C'est sur ces beaux ouvrages qu'il doit le juger, et non pas sur celui-ci. M. l'abbé Dubos y est tombé dans de grandes fautes, parce qu'il a plus eu devant les yeux M. le

comte de Boulainvilliers, que son sujet. Je ne tirerai de toutes mes critiques que cette réflexion : Si ce grand homme a erré, que ne dois-je pas craindre ? » (360)

A propos, c'est là l'un des rares cas où il parle de quelqu'un comme d'un grand homme. Vous vous souvenez du cas de Bayle et de quelques autres, dont je ne me souviens pas.

Machiavel.

Machiavel ? Voici quelque chose d'intéressant : dans la première édition, il était écrit : « Si un grand homme de ce genre a erré... » Le grand homme en question semble être Boulainvilliers plus que l'abbé Dubos. Il ne justifie pas cette affirmation. Y a-t-il des questions sur le chapitre 30 ? Oui ?

Avez-vous indiqué que l'on ne peut employer le mot de famille, ou qu'il n'y avait pas de familles dans l'état de nature ?

En quel sens ? Vous savez ce qu'en dit Hobbes : Il y a l'acte d'engendrer des enfants ; l'enfant appartient à la mère, et il n'y a aucune nécessité à ce que le géniteur reste auprès de la mère pendant sa grossesse et au-delà, car cela présupposerait une société, une communauté, qui l'obligerait à rester près d'elle et à prendre soin d'elle et de l'enfant.

Montesquieu n'avait jamais parlé auparavant d'un état de nature.

Oh si. Il l'a fait, par exemple, lorsqu'il disait que les Germains se trouvaient à l'époque de Tacite dans un état de nature, dans le Livre XI, probablement dans le chapitre 6 ; mais il l'a également fait dans le chapitre 2 du Livre I, si je ne me trompe pas.

Je vérifierai, mais je ne pense pas qu'il emploie jamais l'expression. Il a employé l'expression « état de guerre ».

Très bien, je verrai. Quelqu'un veut-il encore poser une question ?

Il parle d'un état où les hommes n'auraient aucune autre loi, avant l'établissement de la société, mais non...

Oui, mais il entendait par là l'état de nature. Mais si vous avez raison, il est effectivement intéressant qu'il n'emploie pas l'expression.

Maintenant, en premier lieu, en ce qui concerne le chapitre sur Charlemagne, le chapitre 18, je crois qu'il y a un autre chapitre consacré à un individu particulier dans l'ouvrage. Quelqu'un s'en souvient-il ? Le chapitre 14 du Livre X, sur Alexandre le Grand, lui aussi un conquérant. Et pour porter un jugement sur le chapitre 18 du Livre XXXI, il faudrait examiner le jugement qu'il porte sur Alexandre. Je crois qu'Alexandre le Grand se situe à un niveau plus élevé que Charlemagne du point de vue de Montesquieu.

En tant que monarque ?

Certainement, en tant que monarque. Alexandre était assurément un monarque. Et Charlemagne avait vaincu les Saxons et établi l'empire franco-germanique, il avait donc régné non seulement sur la terre des Francs, mais encore sur l'Allemagne, et par conséquent, ce qu'il a accompli est comparable à ce qu'a accompli Alexandre en plaçant Grecs et Perses sous un même gouvernement. Il y a une chose que j'ai déjà évoquée, lorsqu'il fait allusion à la débauche de Charlemagne. Lisons les deux premiers paragraphes du chapitre 20.

« Auguste, étant en Egypte, fit ouvrir le tombeau d'Alexandre ; » (392)

Cela nous rappelle donc incidemment Alexandre.

« on lui demanda s'il voulait qu'on ouvrît ceux des Ptolémées ; il dit qu'il avait voulu voir le roi, et non pas les morts. »

Les Ptolémées étaient les rois d'Egypte après Alexandre.

« Ainsi, dans l'histoire de cette seconde race, on cherche Pépin et Charlemagne ; on voudrait voir les rois, et non pas les morts.

« Un prince, jouet de ses passions, et dupe de ses vertus mêmes ; un prince qui ne connut jamais sa force ni sa faiblesse ; qui ne sut se concilier ni la crainte ni l'amour ; qui, avec peu de vices dans le cœur, avait toutes sortes de défauts dans l'esprit, prit en main les rênes de l'empire que Charlemagne avait tenues. »

En d'autres termes, il avait « peu de vices dans le cœur », et l'on peut peut-être dire qu'il avait beaucoup de vertus du cœur, mais il avait assurément de grands défauts dans l'esprit, et ce point était décisif. C'est là une vieille question et le Maître de ceux qui savent l'avait déjà examinée dans la *Politique* où il pose la question des qualités que doit avoir un gouvernant : qu'est-ce qui importe le plus, l'intelligence, ou, disons, l'honnêteté ? Et dans sa grande sagesse, Aristote dit : cela dépend ; si c'est un général, il faut qu'il soit compétent, et s'il a quelques vices privés, cela importe moins. Mais s'il s'agit du trésor, ce qui importe le plus est l'honnêteté, une honnêteté que beaucoup ont en partage, et il n'a pas besoin d'être particulièrement intelligent, au contraire. Cette question est donc ancienne, et, on la connaît depuis toujours ; mais néanmoins, les qualités morales sont de temps en temps importantes, bien qu'il soit facile de s'en moquer. Voyons. Lisons la fin du Livre, que nous devons oublier en aucune circonstance, le dernier paragraphe seulement.

« Je finis le traité des fiefs où la plupart des auteurs l'ont commencée. » (416)

En d'autres termes ? Qu'est-ce que cela veut dire ? Et bien, les professeurs de loi féodale la présentaient telle qu'elle était en leur temps, c'est-à-dire dans sa forme ultime. Montesquieu remonte aux origines, et il commence assez tôt parce qu'il s'intéresse principalement à ces origines. Qu'est-ce que cela veut dire ? L'éditeur de l'édition française fait

remarquer : « Montesquieu voulait dire qu'au lieu d'exposer la loi sur les fiefs dans tous ses détails, comme on le faisait à la fin de l'Ancien Régime, comme le faisaient les auteurs de traités de droit féodal, il a préféré chercher l'esprit de la loi féodale dans ses origines historiques. L'utilisation de l'histoire pour éclaircir la loi établie était bien dans sa méthode, et c'était une nouveauté au 18^e siècle. » Et il cite un passage des manuscrits de Montesquieu : « J'aurais beaucoup de choses à dire, mais je crains que cela ne soit une question de pure, de simple, érudition. » C'est le point essentiel. Il y a eu des gens qui ont écrit sur ces questions, mais ce n'étaient que des antiquaires. Le grand changement accompli par Montesquieu et ses nombreux successeurs du 19^e siècle, est de ne plus être des antiquaires. Les antiquaires sont principalement mus par l'amour du passé de leur peuple, un motif fort louable, mais qui n'est pas le plus élevé que l'on puisse avoir pour cette étude. Montesquieu continue : « J'aimerais parler, non à la mémoire de mes lecteurs [comme le feraient les antiquaires], mais à leur bon sens. Et l'on va plus vite lorsqu'on s'adresse au bon sens plus qu'à la mémoire. Je leur enseignerais plutôt à envisager les lois dans leur origine plutôt que de faire un livre sur l'origine des lois. » En d'autres termes, son intention n'est pas de donner un examen exhaustif, définitif, mais de les inviter à une nouvelle façon de les envisager, en les comprenant dans leur genèse.

J'ai rappelé l'opinion ancienne, selon laquelle le bien est l'ancestral. Il faut évidemment distinguer cela de l'approche historique des 19^e et 20^e siècles. Et la manière la plus simple de le faire est la suivante. Si l'on prend au sérieux l'identification du bien et de l'ancestral, il faut s'opposer à tout changement ; tandis que, pour les historiens, les hommes au tour d'esprit historique des 19^e et 20^e siècles, il allait de soi qu'il fallait accepter des changements. Et en ce sens, le bien ne peut pas être l'ancestral. Telle serait la manière la plus simple de formuler clairement la différence.

Dixième leçon, le 27 avril 1966
Fin de l'*Esprit des Lois*, début des *Lettres Persanes*, lettres 1-23

Je ne vois pas très bien la pertinence du propos de l'*Encyclopedia britannica* sur Louis XIV.

C'est que Montesquieu critique implicitement le roi.

Sans aucun doute, mais ce n'est pas l'*Encyclopedia Britannica* qui peut le prouver, mais seulement Montesquieu.

Oui, mais il y a certaines remarques dans le livre « il éleva des gens de néant. Il la [la noblesse] priva de ses emplois, la renvoya du palais, appela des étrangers. »

De quel roi parle-t-il là ?

Il parle de Louis le Débonnaire.

Oui, mais la différence entre Louis le Débonnaire et Louis XIV est considérable, parce que Louis le Débonnaire était faible, et Louis XIV fort, pour le meilleur et pour le pire.

Oui, mais je voulais seulement dire que son choix des défauts...

Il me semble que vous ne prenez pas assez au sérieux l'intention historique de Montesquieu dans le Livre XXXI : il essaie de décrire la genèse de la monarchie française dans les Mérovingiens, les Carolingiens et les Capétiens. Et qu'il y ait là certains sous-entendus concernant sa propre époque, spécialement le clergé, c'est bien possible. Mais je ne crois pas, par exemple, que vous puissiez y trouver la *suggestion* que la monarchie française redevienne élective, ne serait-ce même qu'à l'intérieur de la famille royale.

Je me suis soucié de ce mot. La première fois, j'ai dit « il suggère » et la deuxième, j'ai dit « il présente », parce que c'est probablement davantage une présentation qu'une suggestion. Mais il fait cela de nombreuses fois, je pense cinq ou plus.

Oui, mais le point principal n'est-il pas qu'il y a un lien entre la règle de primogéniture pour la royauté et la même règle pour les fiefs ?

Oui, que l'un a changé l'autre, mais que l'un et l'autre ont affaibli le gouvernement et la nation.

Mais néanmoins, cela a engendré l'ordre féodal tel qu'il a été en gros depuis l'an mil. Il est exact qu'il faut revenir aux Livres III et suivants, ou II et suivants, pour comprendre ce que Montesquieu entend par monarchie. Et là, la caractéristique décisive, celle qui distingue la monarchie et le despotisme, est l'existence de pouvoirs intermédiaires. La noblesse est très importante, mais il parle aussi du clergé, n'est-ce pas ?

Oui, il dit simplement que le privilège de nommer les évêques et d'autres officiers ecclésiastiques avait appartenu un jour au roi...

Non, il ne s'agit pas de cela. Un clergé relativement indépendant est nécessaire pour la monarchie.

Oui, mais pas au même sens que la noblesse.

Insiste-t-il plus fortement sur la noblesse que sur le clergé ?

Oui.

C'est sans doute vrai. Nous avons examiné auparavant le problème général posé par le dernier Livre, ou par les derniers Livres. Il n'y a pas de passage particulier qui exige de nous y arrêter. Nous avons examiné certains passages la dernière fois. Dans votre exposé, lorsque vous avez parlé du despotisme, la position du vizir, du premier ministre, que disiez-vous exactement ?

Qu'il pourrait tenter de...

Non, non, quelle est son *statut* ? Il aurait le pouvoir absolu ?

Il semble penser cela selon le génie du peuple, bien que...

Pouvez-vous nous lire cette phrase ?

De mon exposé ?

Oui, parce que vous n'avez pas donné le chapitre, il était difficile à trouver.

Où Je fais une citation ?

Oui, c'était en tout cas mon impression. Si vous pouvez la trouver.

M. Reinken : Je pense que je me souviens : les vizirs qui dépendent du prince plus que de la nation sont la marque du despotisme. Et le vizir est très répréhensible parce qu'il se sent tout et que le peuple n'est rien.

Que le peuple n'est rien, et non le vizir ?

Oui, le peuple n'est rien. Et l'on pourrait considérer les ministres de Louis XIV comme des vizirs.

Oui, c'est cela qui m'intéressait. Il est en un sens tout puissant, et cependant il n'est rien entre les mains du roi, il n'a plus aucun pouvoir. Et il a un contrôle absolu sur le peuple,

tant qu'il est en place. Cela constitue une transition naturelle aux *Lettres Persanes*. Il est comme l'eunuque dans le sérail. C'est donc une transition naturelle, et nous n'avons plus qu'à écouter l'exposé sur les vingt-deux ou vingt-trois premières lettres.

[L'exposé est fait]

Sur l'exposé.

Tout d'abord, vous avez évoqué la date, 1721, soit vingt-sept ans avant la première édition de *L'Esprit des Lois*. Et cela soulève une difficulté bien connue : Le Montesquieu des *Lettres Persanes* est-il le même que celui de *L'Esprit des Lois* ? Nous avons maintenant une certaine connaissance de *L'Esprit des Lois*, mais nous ne pouvons pas répondre à cette question avant d'avoir lu les *Lettres Persanes*. Il nous faut garder l'esprit ouvert. C'était peut-être le même Montesquieu, c'est-à-dire le même sur les points décisifs ; mais il a également pu avoir changé.

Vous avez évoqué parmi les différents sujets que ce livre examine, ce qu'il dit sur la Régence en France à cette époque. Si l'on accorde que Montesquieu parle bien de la Régence, quel rapport avec un sujet aussi inactuel que les Troglodytes ? Si un écrivain parlait aujourd'hui de l'administration du Président Johnson, cela ne poserait guère de problèmes. Montesquieu a bien pu faire cela pour la Régence. Mais quelle différence y a-t-il entre les *Lettres Persanes* de Montesquieu, même si l'on ne considère que la partie que nous avons lue pour aujourd'hui, quelle différence y a-t-il entre ce que dit Montesquieu sur la Régence, et ce qu'en diraient des journalistes ?

Je ne suis pas très sûr de comprendre, mais j'aurais tendance à dire que les commentaires de Montesquieu sont moins directs...

Oui, pour nous, cela va de soi, mais la différence plus intéressante ?

Une simple différence : il semblerait qu'aujourd'hui un journaliste parlerait de mesures politiques précises, des personnes précises, tandis que Montesquieu, en utilisant un personnage qui vient de très loin, parle plus universellement...

Oui, mais ce n'est pas encore assez précis.

Lorsqu'il parle de la Régence, il parle en tant que persan ; lorsqu'il parle des Troglodytes, il parle en tant que...

Ce n'est pas non plus ce que je demande. Je pense à quelque chose de très simple. Un commentateur fait ordinairement appel à certains principes de jugement. Ou, s'il les dissimule, cela devient une satire, et ce n'est donc pas sans jugement de valeur. Mais la série de lettres sur les Troglodytes montre clairement ce que fait Montesquieu : il énonce ses principes et il les justifie. Que cela suffise ou non, c'est une autre question, mais il faut certainement dire cela. Et ensuite, parmi les catégories que vous avez utilisées pour caractériser de manière générale les *Lettres Persanes*, se trouvaient les expressions « roman

épistolaire » et « roman d'idées ». S'agit-il là de choses mutuellement exclusives ? Non, manifestement. Ainsi, qu'avez-vous à l'esprit, ou qu'avait à l'esprit celui que vous avez cité ?

Ce n'était pas une citation directe, mais dans l'introduction des Lettres Persanes, Montesquieu dit qu'elles relèvent d'un genre mixte, comme ayant été qualifié par certains commentateurs de roman épistolaire, tandis que d'autres ont suggéré que c'est un roman d'idées.

Je vois, vous ne vouliez donc pas utiliser ces expressions comme des distinctions strictes. Mais il y a néanmoins une distinction qui pourrait être sous-entendue. Lorsque nous pensons à un roman aujourd'hui, nous pensons principalement à un récit d'actions et de souffrances d'un personnage. Et les idées ne sont pas des actions et des souffrances d'un personnage. Qu'a donc fait Montesquieu, dans la mesure où il y a bon nombre d'actions et de souffrances humaines dans l'ensemble de cet ouvrage, et dans la mesure où il y a aussi des « idées », comme vous dites ? Quel est le rapport entre les actions et les souffrances d'un côté, et de l'autre les idées, dans un tel ouvrage ? Quel est le rapport éventuel entre elles ?

Dans ce livre, les actions et les souffrances concrètes sont très subordonnées aux idées, ce ne sont pratiquement que des illustrations. Il n'essaie pas de comprendre ces choses contingentes et de se concentrer sur leur particularité, mais ce sont presque uniquement des illustrations, de ce que l'un des personnages vient de dire.

Mais qu'est-ce qui est plus important ? En un sens, certainement, les idées sont plus importantes, mais en un autre sens, le récit pourrait être plus important. Nous avons évoqué cela lorsque nous avons parlé du *Ménon*, vous vous souvenez, les discours, les paroles, et les actions ? Et les actions peuvent être plus révélatrices que les paroles. Et il est, je crois, plus sage de partir de cette distinction que de l'autre.

La prochaine fois donc, nous examinerons les lettres 24-47. Et vous devrez avoir lu aussi les vingt-trois premières lettres si vous ne l'avez déjà fait. Et je puis vous assurer que vous ne vous ennuierez pas. Ce n'est pas la même chose que de lire le *Journal de Sociologie* ou un périodique du même genre. C'en est très loin. Je n'ai rien contre le *Journal de Sociologie*, mais ce n'est pas une lecture très amusante.

Les *Lettres Persanes*

Maintenant, les *Lettres Persanes*. Voyons comme cela commence. Usbek écrit à son ami Rustan qui vit à Ispahan, en Perse. Cet endroit s'appelle sans doute encore Ispahan. Je ne suis pas expert sur ce point. Les noms changent. Il y avait une ville qui se nommait Constantinople, mais personne ne l'appelle plus ainsi. Bien. Lisons le tout début.

« Nous n'avons séjourné qu'un jour à Com. Lorsque nous eûmes fait nos dévotions sur le tombeau de la vierge qui a mis au monde douze prophètes, nous nous remîmes en chemin... »

Etc. Cela montre déjà l'esprit : une vierge qui a donné naissance, non pas à un prophète, mais à douze ! Paragraphe suivant.

« Rica et moi sommes peut-être les premiers, parmi les Persans, que l'envie de savoir ait fait sortir de leur pays, et qui aient renoncé aux douceurs d'une vie tranquille, pour aller chercher laborieusement la sagesse.

« Nous sommes nés dans un royaume florissant; mais nous n'avons pas cru que ses bornes fussent celles de nos connaissances, et que la lumière orientale dût seule nous éclairer. »

Que « la lumière orientale dût seule nous éclairer ». A propos, l'introduction se trouve-t-elle dans votre traduction ? Lisons-en le quatrième paragraphe.

« Les persans qui écrivent ici étaient logés avec moi ; nous passions notre vie ensemble. Comme ils me regardaient comme un homme d'un autre monde, ils ne me cachaient rien. En effet, des gens transplantés de si loin ne pouvaient plus avoir de secrets. Ils me communiquaient la plupart de leurs lettres ; je les copiai. J'en surpris quelques-unes dont ils se seraient bien gardés de me faire confidence, tant elles étaient mortifiantes pour la vanité et la jalousie persanes. »

Il envisage donc l'éventualité de ne pas avoir vu certaines lettres. La franchise n'est donc pas nécessairement totale. Il est clair qu'Usbek se soucie de la sagesse. Et cela signifie aussi — ce n'est qu'une autre manière de dire — qu'il souhaite se libérer de ses préjugés, un désir que l'auteur du livre a en commun avec lui. Or, se libérer de ses préjugés, c'est lié au fait de voyager. C'est bien connu. Pensez seulement aux premiers vers de l'*Odyssée* : « Ulysse avait vu de nombreuses cités... ». La libération des préjugés est une espèce d'*aliénation* : on apprend à regarder ce qui est à nous avec les yeux d'un étranger, de l'extérieur. C'est la considération la plus générale qui traverse l'ensemble de l'ouvrage et tous les ouvrages de ce genre qui ne sont pas simplement frivoles. C'est un caractère important de la vie d'Usbek, mais il y en a un autre, un souci tout aussi puissant que nous ne pouvons ignorer. Et quel est ce souci ?

Celui de protéger ses femmes.

Oui, il se soucie de ses femmes. Voyons dans la deuxième lettre, où il écrit à l'eunuque noir, à la fin du deuxième paragraphe.

« Tu trouves de la gloire à leur rendre les services les plus vils ; tu te soumets avec respect et avec crainte à leurs ordres légitimes ; tu les sers comme l'esclave de leurs esclaves. Mais, par un retour d'empire, tu commandes en maître comme moi-même, quand tu crains le relâchement des lois de la pudeur et de la modestie. »

Maintenant, dans la lettre suivante, écrite par l'une des femmes du harem, Zachi, le deuxième paragraphe, lorsqu'elle lui rappelle combien elle a été bonne pour lui, et combien obéissante. « Il fallut paraître à ta vue dans la simplicité de la nature. Je comptai pour rien la pudeur... » Vous voyez, c'est intéressant. Les lois de la honte, auxquelles l'eunuque devait se conformer, n'ont plus cours entre Usbek et sa femme. C'est une considération importante. Il y a donc deux piliers, pour ainsi dire : son souci de la sagesse, et

son souci pour ses femmes. Cela doit être interprété, et nous le ferons bientôt. Passons à la lettre 5. Nous ne pouvons pas tout lire, je veux dire, en classe.

Diriez-vous qu'il a plus que du souci pour ses femmes ? Ses femmes représentent apparemment son honneur. En un sens donc, on pourrait dire qu'il se soucie de conserver son honneur.

Certainement, mais néanmoins, un homme peut se soucier de son honneur de différentes manières. Et pourquoi ici cela ne se rapporte-t-il qu'aux femmes ? Cette question se pose : il y a des gens qui se soucient beaucoup de l'honneur, les soldats, par exemple, et leur honneur ne dépend pas particulièrement des femmes. La question demeure donc. Nous verrons plus tard ce que cela veut dire.

Pour commencer, c'est évident. Un gentilhomme persan qui a cette préoccupation peu ordinaire de rechercher la sagesse... Il n'y avait pas à l'époque de voyages organisés en avion pour découvrir l'ensemble de l'Europe en deux semaines sous l'égide d'un expert. C'était quelque chose de risqué et de difficile. Et cet homme prend cette peine, et pendant tout le temps, son souci constant est le souci de ses femmes. Ces femmes qui sont enfermées et contraintes à l'abstinence simplement parce qu'il veut acquérir la sagesse. Si l'on peut donc mettre à son crédit son désir de la sagesse, on peut dire aussi qu'il est très injuste envers ses femmes. Il aurait dû les emmener avec lui, comme on ferait sans doute aujourd'hui. J'ai connu bon nombre d'étudiants venant de pays polygames qui avaient emmené leurs femmes, mais ils n'en avaient pas beaucoup, je crois, pour autant que je puisse en juger. Passons à la lettre 5, où nous trouvons une nouvelle information sur Usbek, dans la lettre de Rustan où il dit dans la deuxième phrase, « On ne peut comprendre que tu puisses quitter tes femmes, tes parents, tes amis, ta patrie, pour aller dans des climats inconnus aux Persans ». Soit dit en passant, les femmes sont mentionnées en premier. Pourquoi cela ? Cela donne à Usbek l'occasion d'expliquer pourquoi il est parti. C'est absurde, aucun Persan n'a jamais fait ça. Dans la lettre suivante, où il écrit à son ami Nessir, au début du dernier paragraphe,

« Ce n'est pas, Nessir, que je les aime ; je me trouve à cet égard dans une insensibilité qui ne me laisse point de désirs. Dans le nombreux sérail où j'ai vécu, j'ai prévenu l'amour et l'ai détruit par lui-même ; mais de la froideur même il sort une jalousie secrète qui me dévore. »

Ce n'est donc pas purement et simplement l'amour ; ce n'est même pas le désir ; c'est la *jalousie* qui sous-tend son souci pour ses femmes, pour les femmes. Et si nous passons aux lettres des femmes, par exemple, la lettre 7, nous voyons que les femmes l'aiment. Elles l'aiment, mais leur amour n'est pas sans ambiguïté ; elles sont contraintes de l'aimer. Et, lui, homme libre, n'est pas contraint de les aimer. Prenons la lettre 7, de Fatmé à Usbek, le deuxième paragraphe.

« Quand je t'épousai, mes yeux n'avaient pas encore vu le visage d'un homme : tu es le seul encore dont la vue m'ait été permise. »

Et à la fin de ce paragraphe :

« Usbek, je te le jure, je ne choisirais que toi. Il ne peut y avoir que toi dans le monde qui mérites d'être aimé. »

Quelle logique ici ? Est-ce une bonne logique ? Qu'est-ce qui cloche ? Il n'est pas besoin d'entrer dans des subtilités quelconques.

Elle ne connaît aucun autre homme.

Aucune comparaison n'est donc possible. Son amour se fonde donc sur l'ignorance. Or ce fait nous invite à une considération plus large, parce qu'en un autre sens, ce qui est vrai de Fatmé l'est de tous les Persans, Usbek excepté, et aussi d'autres peuples que les Persans. Je suggère donc la proportion suivante : ce sérail particulier est par rapport à la Perse comme la Perse par rapport au monde. Chacun pense que ce qui est à lui est le meilleur, dans la plupart des cas parce qu'il ne connaît rien d'autre, et il en est de même ici, c'est une vieille histoire. Hérodote dit pas mal de choses à ce sujet, et ce n'est pas le seul. En ce qui concerne le malheur des femmes dans un sérail, nous pouvons lire dans la même lettre, la fin du troisième paragraphe à partir de la fin.

« bien loin d'être heureuse, elle n'a pas même l'avantage de servir à la félicité d'un autre ! ornement inutile d'un sérail ! gardée pour l'honneur et non pas pour le bonheur de son époux ! »

Lisons maintenant le dernier paragraphe. La procédure suivie suggère ce que nous venons de lire. Voyons les considérations qui apparaissent et lorsque nous aurons suffisamment de matière, nous essaierons de leur donner un sens. Les deux paragraphes suivants.

« Vous êtes bien cruels, vous autres hommes ! Vous êtes charmés que nous ayons des passions que nous ne puissions pas satisfaire : vous nous traitez comme si nous étions insensibles, et vous seriez bien fâchés que nous le fussions : vous croyez que nos désirs, si longtemps mortifiés, seront irrités à votre vue. Il y a de la peine à se faire aimer ; il est plus court d'obtenir du désespoir de nos sens ce que nous n'osez attendre de votre mérite.

« Adieu, mon cher Usbek, adieu. Compte que je ne vis que pour t'adorer : mon âme est toute pleine de toi ; et ton absence, bien loin de te faire oublier, animerait mon amour s'il pouvait devenir plus violent. »

Autrement dit, la relation entre hommes et femmes, en Perse bien sûr, est semblable à celle entre les dieux et les êtres humains. Elle l'adore ; il n'y a rien au monde qui mérite d'être aimé autant que lui — c'est le double sens de cette phrase : « il ne peut y avoir rien au monde qui mérite d'être aimé autant que toi ». Elle le déifie. Je remarque en passant que jusqu'ici il n'y a pas la moindre trace de piété dans les lettres des femmes. Est-ce bien vrai ? La piété apparaîtra quand ce sera approprié. Oui ?

On peut élargir cela. L'eunuque semble rappeler en un sens la discipline du célibat du clergé.

Certainement, mais il nous faut attendre un peu. Je suis heureux que vous envisagiez cette éventualité. Il est très difficile d'assigner des limites précises à son imagination dans un tel livre. Lisons le début de la lettre 8.

« Usbek à son ami Rustan

Ta lettre m'a été rendue à Erzeron, où je suis. Je m'étais bien douté que mon départ ferait du bruit ; je ne m'en suis pas mis en peine. Que veux-tu que je suive ? La prudence de mes ennemis, ou la mienne ?

« Je parus à la cour dès ma plus tendre jeunesse : je le puis dire, mon cœur ne s'y corrompit point ; je formai même un grand dessein, j'osa y être vertueux. Dès que je connus le vice, je m'en éloignai ; mais je m'en approchai ensuite pour le démasquer. Je portai la vérité jusqu'au pied du trône ; j'y parlai un langage jusqu'alors inconnu ; je déconcertai la flatterie, et j'étonna en même temps les adorateurs et l'idole.

« Mais quand je vis que ma sincérité m'avait fait des ennemis ; que je m'étais attiré la jalousie des ministres sans avoir la faveur du prince ; que, dans une cour corrompue, je ne me soutenais plus que par une faible vertu ; je résolus de la quitter. Je feignis un grand attachement pour les sciences ; et à force de le feindre, il me feins réellement. Je ne me mêlai plus d'aucunes affaires, et je me retirai dans une maison de campagne. Mais ce parti même avait ses inconvénients. Je restais exposé à la malice de mes ennemis, et je m'étais presque ôté les moyens de m'en garantir. Quelques avis secrets me firent penser à moi sérieusement : je résolus de m'exiler de ma patrie ; et ma retraite même de la cour m'en fournit un prétexte plausible. J'allai au roi ; je lui marquai l'envie que j'avais de m'instruire dans les sciences de l'occident ; je lui insinuai qu'il pourrait tirer de l'utilité de mes voyages. Je trouvai grâce devant ses yeux : je partis, et je dérobaï une victime à mes ennemis. »

Autrement dit, la cause immédiate de son voyage est qu'il craint pour sa vie. Il fuit donc, il s'exile, il s'exile volontairement. Mais ses femmes sont en sécurité, du moins, il le pré-suppose. Et leur sécurité ne dépend que des eunuques, de la confiance qu'il peut avoir en eux. Et nous verrons plus loin qu'il y a quelques problèmes.

Passons à la lettre suivante, qui est la plus longue depuis le début, la lettre du premier des eunuques, Ibbi. Cette lettre décrit le malheur de l'eunuque : il n'a plus aucun plaisir, si ce n'est celui de commander. Il lui faut être considérablement hypocrite. Lisons le passage à la fin du sixième paragraphe.

« elles forment des projets, et je les arrête soudain : je m'arme de refus ; je me hérise de scrupules ; je n'ai jamais dans la bouche que les mots de devoir, de vertu, de pudeur, de modestie. Je les désespère en leur parlant sans cesse de la faiblesse de leur sexe et de l'autorité du maître : je me plains ensuite d'être obligé à tant de sévérité, et je semble vouloir leur faire entendre que je n'ai d'autre motif que leur propre intérêt et un grand attachement pour elles. »

Bien sûr, cet attachement n'est pas réel. L'eunuque est celui qui n'est pas aimé. Les femmes aiment Usbek, qui ne les aime pas. L'eunuque n'est aimé par personne ; c'est ce qui le caractérise. Mais il a le pouvoir. Et ce fait de n'être pas aimé est la source de son pouvoir, et c'en est en même temps la limite. La description est assez longue et entre dans toutes sortes de détails. Vient ensuite la lettre de l'ami d'Usbek, Mirza. Et cette lettre donne une petite idée de la situation à Ispahan avant le départ d'Usbek.

« Nous disputons beaucoup ici : nos disputent roulent ordinairement sur la morale. »

Cela suffit, maintenant, le dernier paragraphe.

« J'ai parlé à des mollaks, qui me désespèrent avec leurs passages de l'Alcoran ; car je ne leur parle pas comme vrai croyant, mais comme homme, comme citoyen, comme père de famille. »

Cela aussi expose la situation. Sa préoccupation concerne la morale, l'éthique, mais une éthique rationnelle. Et le clergé, les mollahs, ne l'intéressent pas du tout. Et Mirza n'écrit pas cela à Usbek si telle n'était pas également la position d'Usbek. C'est clair. Cela fournit une transition naturelle aux quatre lettres suivantes qui portent sur la justice. Ici, nous entendons l'opinion d'Usbek sur la justice, c'est-à-dire sur la morale : on ne peut distinguer la morale de la justice. Son raisonnement en faveur de la justice, c'est-à-dire contre un égoïsme total, dit purement et simplement — la formule en est belle, mais en rien nouvelle — que la dépendance mutuelle des hommes rend absolument impossible à n'importe quel homme d'être totalement égoïste. L'exposé a évoqué Platon, et l'on peut penser plus précisément aux livres I et II de la *République*, à l'argumentation de Thrasymaque et à celle de Glaucon. Oui, mais quelle est la différence entre la position des premiers Troglodytes et celles de Thrasymaque et de Glaucon ? Après tout, c'est très élémentaire, personne ne peut bien vivre, au moins au sens ordinaire du mot « bien », sans l'aide d'autres êtres humains, et par conséquent, il faut leur rendre service, sinon, ils ne vous aideront pas en retour. C'est tellement évident que Thrasymaque et Glaucon le savaient bien. Or par quel stratagème, non mentionné ici, se tirent-ils de cette difficulté ? Votre souvenir du début de la *République* est-il si lointain ? C'est particulièrement clair dans la belle histoire qui illustre l'homme parfaitement injuste.

L'anneau de Gygès ?

Oui, cette histoire montre que certains individus privilégiés peuvent éviter cette nécessité de rendre service aux autres. Et on ne trouve pas ici cette référence aux individus privilégiés. Un individu particulièrement habile ou intelligent, qui l'est par nature ou par sa formation, peut tromper ceux qui l'entourent et parvenir à se faire passer pour leur ami alors qu'il leur nuit. Et du point de vue de cet homme privilégié, qui est le point de vue du criminel, les gens honnêtes sont des nigauds, tandis que du point de vue d'un homme ordinaire, les gens honnêtes sont raisonnables, parce que, si l'on pas honnête, on ne saurait espérer que les autres le soient envers vous. Mais il y a quelques points particuliers à examiner. Vous avez dit justement que ces troglodytes se ruinaient par leur égoïsme total et leur stupidité. Mais un petit nombre d'entre eux a survécu et ceux-là ont fait naître une société florissante. Oui, c'est vrai. Vous avez évoqué aussi Hobbes. Quelle est l'argumentation de Hobbes ?

Hobbes dit que dans l'état naturel de guerre, les hommes de bon sens se sont unis pour éviter le chaos.

Mais vous n'avez pas suivi l'argumentation de Hobbes : en premier lieu, ils se trouvent en difficulté, dans la guerre de tous contre tous, et ils voient qu'ils sont stupides, et ensuite, ils établissent la paix. Lisons maintenant le septième paragraphe de la lettre 12. Lorsque ces Troglodytes raisonnables établissent une société prospère, une merveille de société, et alors un soir...

« Le soir, lorsque les troupeaux quittaient les prairies et que les bœufs fatigués avaient ramené la charrue, ils s'assemblaient ; et, dans un repas frugal, ils chantaient les injustices des premiers Troglodytes, et leurs malheurs ; la vertu renaissant avec un nouveau peuple, et sa félicité... »

Oui, « un *nouveau* peuple », et « les injustices des premiers Troglodytes ». Cela ne rappelle-t-il pas exactement Hobbes ? Le premier état, l'état originel, l'état de nature, où ils sont stupidement en guerre les uns avec les autres. Et ensuite, deuxième étape : après avoir traversé cette expérience, ils deviennent raisonnables. En d'autres termes, l'état de nature était le mauvais état de nature, si cela est exact.

La différence n'est-elle pas qu'il y a moins de calcul rationnel ? La raison est bien là, mais elle est enrobée dans les charmes des chants et du culte des dieux, et les deux Troglodytes qui l'ont initiée n'étaient pas intelligents, mais ils étaient « liés par la droiture de leur cœur ».

Très bien, c'est vrai, mais Usbek dit qu'il y a une supériorité rationnelle des hommes justes sur les injustes.

Mais cette supériorité en raison fonctionne parce qu'elle est soutenue par le sentiment.

Très bien, mais cela ne contredit pas le fait que l'égoïsme total est stupide. Et vous avez dit que la religion le soutenait. C'est parfaitement exact. Quel genre de religion ?

La religion polythéiste.

Polythéiste, c'est important. L'opinion toute simple que l'on trouve parfois dans la littérature critique, selon laquelle Montesquieu est peut-être un déiste — vous savez ce qu'est un déiste ? Quelqu'un qui croit en un dieu simple, le dieu de Descartes, disent certains —, cette idée n'est pas présente ici. Une religion polythéiste appropriée, bien sûr pas celle où Zeus tue son père, ferait l'affaire. Vous vouliez dire quelque chose ?

Oui. À partir du quatrième paragraphe, je pense que nous voyons une différence entre l'enseignement des Troglodytes, que je prends pour celui de Montesquieu, et la veine principale de L'Esprit des Lois, à savoir qu'ici dans la douceur de cette pastorale idyllique, il y a la vertu, alors que dans L'Esprit des Lois, nous avons vu que la vertu, les lois sévères et sans humanité qui maintiennent la vertu républicaine, s'opposent à ces relations familiales, amicales, équitables. Il donne alors un enseignement bien plus triste qui rend impossible l'idylle troglodyte.

J'ai été surpris de la certitude avec laquelle vous avez dit que l'enseignement des Troglodytes est l'enseignement de Montesquieu. C'est l'enseignement d'Usbek, soyons prudents. Lisons ce quatrième paragraphe que vous avez évoqué.

« Qui pourrait représenter ici le bonheur de ces Troglodytes ? Un peuple si juste devait être chéri des dieux. Dès qu'il ouvrit les yeux pour les connaître, il apprit à les craindre ; et la religion vint adoucir dans les mœurs ce que la nature y avait laissé de trop rude. »

En d'autres termes, la religion est nécessaire pour que la morale atteigne son sommet. C'est important. Et le début du dernier paragraphe de cette lettre.

« La nature ne fournissait pas moins à leurs désirs qu'à leurs besoins. »

En d'autres termes, la nature est bonne, et par conséquent, la justice est naturelle, ça va ensemble. S'il y avait là quelque trace de la doctrine de Hobbes, c'est-à-dire un état de nature mauvais, alors il faudrait contester la bonté de la nature. Ce n'est là qu'une suggestion. Que vouliez-vous dire ?

Je pense que l'ensemble du passage suggère qu'il y a deux états de nature possibles, c'est-à-dire d'absence de société civile : l'un qui est l'état de nature de Hobbes, et ensuite le deuxième, qui est plus ou moins celui de Rousseau, où tout le monde est heureux et où il n'y a pas de gouvernement.

Mais, dans l'état de nature de Rousseau, les hommes ne vivent pas ensemble, ils sont des animaux isolés et stupides. Ou voulez-vous dire seulement ce que l'on croit ordinairement que Rousseau avait pensé de l'état de nature ? Alors, il vaut mieux se référer à Locke : l'état de nature est l'état de paix. Mais cela même ne marcherait pas, mais au moins à première vue cela semble aller davantage dans ce sens. Oui.

Montesquieu a-t-il changé d'avis sur l'efficacité de la religion ? Parce que dans le Livre XXXI, au chapitre 2, il examine comment se forme le gouvernement civil...

Patience, patience. Nous n'en sommes qu'à l'étape où nous essayons de formuler des questions. Essayons de comprendre en premier lieu ces questions. Il nous faut maintenant terminer la partie sur les Troglodytes. Dans la treizième lettre, le septième paragraphe.

« On vint dire à un Troglodyte que des étrangers avaient pillé sa maison et avaient tout emporté. S'ils n'étaient pas injustes, répondit-il, je souhaiterais que les dieux leur en donnassent un plus long usage qu'à moi. »

En d'autres termes, ces Troglodytes sont des gens très doux, qui ne sont pas attachés à leurs biens. Ce n'est que lorsque ceux-ci leur ont été dérobés, et que les voleurs ont démontré leur injustice, qu'ils ne peuvent leur souhaiter le meilleur. Ce sont vraiment des gens très doux. Le paragraphe suivante maintenant.

« Tant de prospérités ne furent pas regardées sans envie : les peuples voisins s'assemblèrent, et, sous un vain prétexte, ils résolurent d'enlever leurs troupeaux. Dès que cette résolution fut connue, les Troglodytes envoyèrent au devant d'eux des ambassadeurs qui leur parlèrent ainsi... »

En d'autres termes, la prospérité terrestre qui vient de la justice suscite l'envie, et par suite la guerre, et par conséquent, les Troglodytes doivent se faire guerriers en plus d'être des hommes justes. Ils deviennent d'excellents guerriers et ils défont ces vilains agresseurs. Montesquieu n'entre dans aucune question difficile. Il ne se préoccupe pas de savoir jusqu'où l'on peut aller lorsqu'on se défend contre un agresseur, et quelle est la limite à ne pas franchir. Il ne pose pas ces questions. Au contraire, il n'y a aucune difficulté à être à la fois juste et brave. Mais comment cela finit-il ? Cela se trouve dans la lettre 14. Lisez le tout début.

« Comme le peuple grossissait tous les jours, les Troglodytes crurent qu'il était à propos de se choisir un roi ».

Maintenant, le début du paragraphe suivant.

« Lorsqu'on lui envoya des députés pour apprendre le choix qu'on avait fait de lui : A dieu ne plaise, dit-il, que je fasse ce tort aux Troglodytes, que l'on puisse croire qu'il n'y a personne parmi eux de plus juste que moi ! »

Pourquoi invoquer Dieu ?

C'est un signe de sa justice. Les autres étaient moins justes que lui et ils étaient polythéistes. C'étaient des gens très bien, mais... Vraiment, Je pense que c'est ce qu'il veut dire. Oui, et que dit cet homme sage ? A Dieu ne plaise que vous établissiez une monarchie ! « Puis il s'écria d'une voix sévère... »

« Puis il s'écria d'une voix sévère : Je vois bien ce que c'est, ô Troglodytes ; votre vertu commence à vous peser. Dans l'état où vous êtes, n'ayant point de chef, il faut que vous soyez vertueux malgré vous ; sans cela vous ne sauriez subsister, et vous tomberiez dans le malheur de vos premiers pères. Mais ce joug vous paraît trop dur ; vous aimez mieux être soumis à un prince et obéir à ses lois moins rigides que vos mœurs. Vous savez que pour lors vous pourrez contenter votre ambition, acquérir des richesses, et languir dans une lâche volupté ; et que, pourvu que vous évitiez de tomber dans les grands crimes, vous n'aurez pas besoin de la vertu. »

Arrêtons-nous là. Cela s'accorde bien sûr avec ce que nous avons lu au début de *L'Esprit des Lois* : pour la république, la vertu ; pour la monarchie, quelque chose d'inférieur à la vertu qui s'appelle « honneur ». Cet homme juste est un monothéiste, comme nous l'avons vu, et il croit aussi à une autre vie, comme cela devient clair à la fin de la lettre, tandis que rien ne dit qu'il en soit de même pour le Troglodyte ordinaire. Vous vouliez dire quelque chose ?

C'est peut-être erroné ou prématuré, mais qu'ils mettent leurs femmes avec les hommes pour défendre la cité, que leur propriété était en quelque sorte commune, et qu'ils ont demandé à un homme qui était plus

juste qu'ils ne l'étaient eux-mêmes de les gouverner, et cet homme refuse, tout cela rappelle la République.

Oh, je vois, oui. Montesquieu avait certainement lu la *République*. Il est difficile de dire dans quelle mesure il l'a comprise, parce que ses jugements explicites sur Platon ne sont pas très éclairants.

Je me demandais si ce n'était pas une critique.

Ce n'est pas net, mais en un sens plus profond, oui. Pour ce sens plus profond, nous n'avons pas besoin de preuve supplémentaire, parce que nous avons vu, dans *L'Esprit des Lois*, qu'il a tiré le rideau sur la vertu à la fin, il cite la *République* comme un livre démocratique, c'est-à-dire qui se soucie de la vertu, et qu'il essaie de se débarrasser de la vertu pour la remplacer par quelque chose de plus maniable, qu'il appelle la liberté. Par conséquent, il est clair que cet homme, cet auteur, a compris le principe de la tradition ancienne — que ce soit sous sa forme classique ou sous sa forme chrétienne — pour s'en détourner pour des raisons dont nous avons parlé lorsque nous nous sommes penchés sur *L'Esprit des Lois*. Il est difficile de voir en quoi il y a pensé en écrivant en particulier ce qu'il a écrit sur Platon. Mais quiconque pense ce problème en arrive, plus ou moins clairement, à ces alternatives. Et si l'on ne suit pas les grands hommes, on n'ira pas très loin dans l'analyse, mais on peut comprendre les autres solutions. Après tout, la plus simple est : y a-t-il une chose comme la vertu, c'est-à-dire une capacité à surmonter un égoïsme total, ou non ? Je pense que les esprits les plus médiocres peuvent comprendre cela, et on n'a pas besoin de Platon. Ce n'est que pour une élaboration complète de toutes les implications qu'il est utile d'avoir de bons guides. Oui.

Il y a également une différence entre la raison pour laquelle cet homme sage refuse d'accepter la royauté et la raison pour laquelle les philosophes ne veulent pas gouverner dans la République.

Oui, c'est très vrai. Maintenant, qui est le plus juste ?

L'homme sage de cette lettre, en un sens.

Très bien, certainement. Pourquoi les philosophes ne veulent-ils pas gouverner ?

Parce qu'ils ne veulent pas perdre leur temps de cette façon.

Ils sont déjà dans « les îles des Bienheureux » ! Oui, vous avez parfaitement raison. Il y a de ça, j'en suis sûr, plus que nous ne l'avons fait ressortir. Oui.

Pourrait-on prendre le monothéisme de cet homme pour un signe de la corruption qui s'était introduite dans le pays au point de vouloir avoir un roi ? Son interprétation est qu'ils n'auraient pas fait ça auparavant, que leurs ancêtres n'auraient pas fait ça. Et cela rappelle aussi le très célèbre exemple de la Bible, quand le peuple d'Israël a voulu un roi.

Oui, le livre de Samuel, il faut y penser. La lettre suivante est d'une certaine importance : elle traite d'une façon plus radicale du mode de vie des eunuques. Essayons de conserver à l'esprit les points que nous avons discernés, afin de les poursuivre la fois prochaine. Et prenez à cœur mon exhortation, lisez ces lettres afin que nous puissions en débattre.

Onzième leçon, le 2 mai 1966
Lettres 24-47

Pour commencer, je rappelle seulement les deux soucis du personnage principal, Usbek : il veut être sage et il se préoccupe de ses femmes ; ce sont là les deux piliers de son être. Et le rapport entre ces deux choses, la sagesse et les femmes, n'est pas le rapport de la théorie et de la pratique. Quiconque souhaite être sage et mener une vie consacrée à la recherche de la sagesse doit aussi se pencher, comme la plupart d'entre vous le savent par une amère expérience, sur les conditions *extérieures* de cette recherche : il lui faut, ou bien avoir de l'argent et le gérer, ou bien en gagner. Cette exigence est tout à fait pratique. Mais il n'y a aucun rapport nécessaire entre le fait d'atteindre la sagesse et celui d'avoir un harem. Il nous faut donc laisser ouverte la question du rapport entre ces deux soucis d'Usbek.

La partie la plus importante que nous ayons examinée se trouve dans les lettres 11-14, l'histoire des Troglodytes, la question de la justice. L'expression n'y apparaît pas, mais Montesquieu parle en fait de la *loi naturelle*. Et la loi naturelle se distingue de la loi positive, cette distinction revient constamment. Or, si vous vous rappelez ce que nous avons dit sur les derniers Livres de *L'Esprit des Lois*, la distinction entre le naturel et le positif est l'ancêtre immédiat de la distinction entre le naturel et l'historique. A partir d'un certain moment, on a appelé historique ce qui avait auparavant été appelé loi positive, religion positive, etc. Et cela sous-entendait une réinterprétation totale. On peut par conséquent réduire le problème à cette formule simple : pourquoi ce qui était positif est-il devenu historique ? Oui.

Je ne comprends pas comment l'historique remplacerait seulement ce qui est positif. Cela me semble remplacer également ce que l'on considérait auparavant comme naturel.

C'est ce qui s'est passé à la fin, c'est vrai, mais pas au début. Tandis que l'on parlait auparavant, par exemple, de religion naturelle, on cessa de le faire pour ne plus parler que de religions *historiques*, de religions *positives*. Ce que je dis ne va en aucune manière au fond du problème. Ce n'est qu'une simple formulation de la question qu'il faut poser.

Pour en revenir à ces lettres sur les Troglodytes, la loi naturelle qui y est exposée a besoin du soutien de la religion naturelle. Et cette religion naturelle n'est pas nécessairement monothéiste, c'est un euphémisme, elle est plutôt polythéiste. Cela engendre une grande difficulté : ces lettres présentent la justice comme manifestement profitable ; l'injustice conduit à la guerre de tous contre tous. Mais pourquoi faut-il des récompenses et des châtements divins si la justice est si manifestement profitable ? Telle est, je pense, la question la plus profonde que nous ayons rencontrée jusqu'ici. Passons maintenant à la lettre 15. Lisons le troisième paragraphe ; dites-nous qui l'a écrite.

« Le premier eunuque à Jaron, eunuque noir, à Erzeron.

« Je prie le ciel qu'il te ramène dans ces lieux, et te dérobe à tous les dangers. Quoique je n'aie guère jamais connu cet engagement qu'on appelle amitié, et que je me sois enveloppé tout entier dans moi-même, tu m'as cependant fait sentir que j'avais encore un cœur ; et, pendant que j'étais de bronze pour tous ces esclaves qui vivaient sous mes lois, je voyais croître ton enfance avec plaisir.

« Le temps vint où mon maître jeta sur toi les yeux. Il s'en fallait bien que la nature eût encore parlé lorsque le fer te sépara de la nature. Je ne te dirai point si je te plains, ou si je sentis du plaisir à te voir élevé jusqu'à moi. J'apaisai tes pleurs et tes cris. Je crus te voir prendre une seconde naissance, et sortir d'une servitude où tu devais toujours obéir, pour entrer dans une servitude où tu devais commander. »

C'est le propos le plus fort sur les eunuques que nous ayons lu. Devenir un eunuque est une seconde naissance pour celui qui entre dans une *servitude* où il doit *commander*. Cela a de très grandes conséquences, dont on a évoqué certaines la dernière fois. Cette lettre est immédiatement suivie par une autre, d'Usbek au mollah Mohammed Ali, le gardien des trois tombeaux, une lettre qui atteste clairement de l'orthodoxie islamique de son auteur. Il faut se demander si ce n'est pas de la part d'Usbek une façon de se protéger. Nous ne pouvons pas encore le dire, mais nous voyons par la lettre 17 que la déclaration orthodoxe d'Usbek, ses protestations de son orthodoxie pour ainsi dire, ne sont là que comme un préalable à l'exposé de ses doutes, lesquels touchent la loi cérémonielle. Lisons le début du deuxième paragraphe de la lettre 17.

« D'où vient que notre législateur nous prive de la chair de pourceau et de toutes les viandes qu'il appelle immondes ? D'où vient qu'il nous défend de toucher un corps mort, et que, pour purifier notre âme, il nous ordonne de nous laver sans cesse le corps ? »

Maintenant, le début du paragraphe suivant.

« Les sens, divin mollah, doivent donc être les seuls juges de la pureté ou de l'impureté des choses. »

Nos sens, c'est-à-dire ce que nous percevons nous-mêmes, par opposition à toute révélation. Dans la lettre suivante, Mehemet Ali justifie la loi cérémonielle, la loi cérémonielle musulmane, d'une manière assez fantastique, qui ne risque guère de convaincre, sinon ceux qui y croient déjà. La lettre 19 traite de l'empire turc de l'époque ; c'est une lettre très intéressante, parce qu'Usbek, ou Montesquieu, peut ainsi dire la vérité sur cet empire. La lettre 20, est adressée à l'une de ses femmes et parle à nouveau de la jalousie d'Usbek, le deuxième thème y apparaît donc. Lisons quelques paragraphes de cette lettre, peut-être le deuxième. Vous êtes tous censés avoir lu les textes d'aujourd'hui. Oui.

Je voulais juste mentionner que Montesquieu emploie effectivement le mot « justice » dans l'histoire des Troglodytes.

Certainement, mais pas l'expression de « loi naturelle ».

La lettre 15 sur les eunuques, où il y a l'expression « il s'en fallait bien que la nature eût encore parlé », est située entre les lettres décrivant la justice naturelle et celles décrivant les doutes d'Usbek sur la religion. La lettre 15 montre que la loi positive des Persans est contraire à la loi naturelle.

Peut-être pas contraire, mais radicalement différente. Mais, ce que vous dites, voyons... Les lettres 11 à 14 traiteraient de la loi naturelle, et les lettres 16 et suivantes de la loi positive ?

De ses doutes sur la loi positive.

Ça se tient. Il y a certainement un rapport très étroit entre les lettres, le plan est très réfléchi. Reste à voir si nous pouvons le déceler, cela dépend de notre sagacité, mais aussi de la chance, que l'idée appropriée nous vienne. Aucune machine ne peut résoudre ce type de problème à notre place, simplement parce que nous ne saurions pas quelles questions lui poser. Passons maintenant à la lettre 20, le deuxième paragraphe.

« J'apprends qu'on vous a trouvée seule avec Nadir, eunuque blanc, qui payera de sa tête son infidélité et sa perfidie. Comment vous êtes-vous oubliée jusqu'à ne pas sentir qu'il ne vous est pas permis de recevoir dans votre chambre un eunuque blanc, tandis que vous en avez de noirs destinés à vous servir ? »

Le paragraphe suivant.

« Vous me direz peut-être que vous m'avez toujours été fidèle. Eh ! pouviez-vous ne l'être pas ? Comment auriez-vous trompé la vigilance de ces eunuques noirs qui sont si surpris de la vie que vous menez ? Comment auriez-vous pu briser ces verrous et ces portes qui vous tiennent enfermée ? Vous vous vantez d'une vertu qui n'est pas libre ; et peut-être que vos désirs impurs vous ont ôté mille fois le mérite et le prix de cette fidélité que vous vantez tant. »

Nous voyons ici ce qu'il fait dans le harem : les femmes ne voient que des eunuques noirs et elles sont enfermées ; c'est aussi une espèce de loi cérémonielle pour les femmes du harem, une loi établie par Usbek. La vertu de ces femmes est clairement fort différente de la vertu des Troglodytes après qu'ils sont devenus sensés. Ici, elles y sont strictement contraintes. Et la lettre 21 montre que la relation d'Usbek, le maître, à l'eunuque est semblable à la relation du despote, du sultan, au vizir. Nous avons discuté de cela la dernière fois. Maintenant, pensez un instant au rapport entre ces deux thèmes, la sagesse et les femmes, ou la justice et l'amour, dans la mesure où l'on peut dans une certaine mesure identifier la sagesse à la justice sur la base de l'histoire des Troglodytes. C'est une vieille histoire. La justice est naturelle, ce qui ne signifie pas que tous les hommes agissent conformément à la nature — personne n'a jamais dit ça — mais que l'injustice est un écart par rapport à la nature, comme la maladie. La solution de Rousseau est très intéressante, si nous n'entrons pas profondément dans la question, et que nous prenons certaines affirmations frappantes de Rousseau. Dans l'état de nature, tous les hommes sont justes, parce qu'ils sont simples, etc. Et donc, il n'y a pas d'amour dans l'état de nature. Du sexe, assurément, mais on pourrait presque dire que le sexe n'a rien à voir avec l'amour, au sens où il privilégie une femme singulière. Cela n'apparaît que sur la

base de la convention, selon Rousseau dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Je ne dis cela qu'en passant.

Dans l'une des lettres que nous avons lues la dernière fois, il était dit que le souci d'Usbek de protéger ses femmes n'était pas tant de l'amour que le souci de son honneur. Nous avons lu un passage où il montre que ce n'est pas l'amour pour ses femmes qui l'anime, mais un souci bien plus conventionnel.

C'est très vrai, nous ne devons pas l'oublier. Nous découvrirons plus loin, je pense, qu'il y a une nuance. Nous arrivons peu à peu aux lettres concernant l'Europe. Dans la lettre 24, Rica, un ami d'Usbek, écrit sur Paris, il donne ses premières impressions sur Paris et l'Europe en général, une activité incessante comparée au rythme mesuré des Asiatiques. Oui.

C'est peut-être une répétition, mais le rapport entre la sagesse et les femmes, si l'on dit que les femmes représentent les hommes honorables, pourrait ne pas être si drôle. Un homme sage, me semble-t-il, aurait très peur de perdre son honneur, il s'en préoccuperait beaucoup.

Vous avez peut-être raison, mais pourquoi ?

Je ne sais pas exactement.

Mais, il faut éclaircir ça. Le mot honneur dans l'expression « un homme honorable » a très peu de rapport avec le *point d'honneur*. Lorsque nous parlons d'honneur, nous pensons souvent aux honneurs extérieurs, purement extérieurs.

Peut-être qu'un homme sage ne se préoccuperait pas tant de l'extérieur.

Oui, ça dépend, mais cela exige certainement réflexion. Oui ?

Dans le premier paragraphe de la lettre 22, de Jaron au premier eunuque, il parle d'Usbek, et il dit qu'Usbek « ne craint plus pour lui : il craint pour ce qui lui est mille fois plus cher que lui-même. »

Quelles conclusions en tirez-vous ?

Deux choses : avant tout, c'est là une autre indication que les femmes représentent en un certain sens son honneur pour Usbek.

Certainement.

Et deuxièmement, que Montesquieu fait en un sens une parodie de son concept de l'honneur, en sous-entendant qu'Usbek ne peut en aucune manière être sage.

Il y a peut-être un tel sous-entendu dans l'ensemble de *L'Esprit des Lois*, dans la mesure où l'honneur y est le principe de la monarchie féodale, et où la vertu est supérieure à l'honneur. Et si quelque chose remplace la vertu, c'est l'humanité, non l'honneur. Est-ce

cela que vous voulez dire ? Cela tient debout, oui. Maintenant, pour en revenir à la lettre 24, elle parle également de la monarchie française, le pouvoir de la vanité et de l'orgueil dans le cinquième paragraphe.

« Le roi de France est le plus puissant prince de l'Europe. Il n'a point de mines d'or comme le roi d'Espagne son voisin ; mais il a plus de richesses que lui, parce qu'il les tire de la vanité de ses sujets, plus inépuisable que les mines. On lui a vu entreprendre ou soutenir de grandes guerres, n'ayant d'autres fonds que des titres d'honneur à vendre ; et, par un prodige de l'orgueil humain, ses troupes se trouvaient payées, ses places munies, et ses flottes équipées. »

Ce qui montre clairement la négativité du souci de l'opinion des autres. Ensuite, il parle du roi de France comme d'un grand magicien, et dans le paragraphe suivant, il dit la même chose du pape. Et dans la lettre 26, il écrit à sa femme, et nous ne pouvons jamais savoir s'il lui parle avec la franchise qu'il aurait avec un ami. Tout comme il fait preuve de réserve lorsqu'il écrit à un imam, il a, en écrivant à ses femmes, une intention pédagogique, parce qu'il lui faut s'assurer qu'elles ne vont pas faire n'importe quoi en son absence. Dans cette lettre, il parle surtout de la supériorité de la Perse sur l'Europe, parce que les femmes persanes sont chastes, pudiques et qu'elles vivent dans des harems, tandis que les femmes européennes traînent dans les rues, ce qui témoigne d'une grande immoralité. Nous pourrions peut-être lire l'assez bref deuxième paragraphe.

« Si vous aviez été élevée dans ce pays-ci, vous n'auriez pas été si troublée : les femmes y ont perdu toute retenue : elles se présentent devant les hommes à visage découvert, comme si elles voulaient demander leur défaite ; elles les cherchent de leurs regards ; elles les voient dans les mosquées, les promenades, chez elles même ; l'usage de se faire servir par des eunuques leur est inconnu. Au lieu de cette noble simplicité et de cette aimable pudeur qui règne parmi vous, on voit une impudence brutale à laquelle il est impossible de s'accoutumer. »

Qu'aurait-il dit s'il était venu au 20^e siècle ! Je tremble à y penser. Le deuxième paragraphe à partir de la fin est également très éclairant.

« Ce n'est pas, Roxane, que je pense qu'elles poussent l'attentat aussi loin qu'une pareille conduite devrait le faire croire, et qu'elles portent la débauche à cet excès horrible, qui fait frémir, de violer absolument la foi conjugale. Il y a bien peu de femmes assez abandonnées pour porter le crime si loin : elles portent toutes dans leur cœur un certain caractère de vertu qui y est gravé, que la naissance donne et que l'éducation affaiblit, mais ne détruit pas. Elles peuvent bien se relâcher des devoirs extérieurs que la pudeur exige ; mais, quand il s'agit de faire les derniers pas, la nature se révolte. »

Et ainsi de suite. Il lui fait clairement la leçon. Il y a des femmes qui vont très loin, mais ce sont encore des femmes, elles ne vont pas jusqu'à commettre l'adultère. C'est en ce sens que c'est une leçon. La lettre à Nessir, la lettre suivante, parle de l'abattement d'Usbek, et l'on ne voit pas bien pourquoi il l'est. Est-ce d'être séparé de ses femmes, est-ce d'être entouré de femmes européennes, ou est-ce tout simplement qu'il vit dans un monde très différent ? Ce n'est pas clair. Oui.

Cette lettre à Nessir suggère une différence entre la Perse et la Turquie, elle dit qu'il envoie des choses par l'intermédiaire d'Ibben qui se trouve à Smyrne. Et je me demande s'il n'y a pas peut-être une suggestion que les lettres à la Turquie sont plus franches que les...

C'est possible, assurément. Ce qu'il faudrait faire pour donner une interprétation complète de cet ouvrage, à quoi un seul séminaire ne suffirait pas, ce sont des statistiques complètes, par exemple, sur qui écrit à qui, et sur les sujets des lettres d'Usbek à cet ami et à cet autre, en tant que distincts des lettres à ses femmes et à d'autres amis, de sexe masculin, etc. C'est clair. La différence entre la Perse et la Turquie, la Turquie est un pays sunnite, et la Perse est chi'ite. En connaissez-vous la différence ? Une différence pratique très importante est que les pays sunnites prennent en un sens plus large l'interdiction de toute boisson alcoolisées, tandis que les Chi'ites prennent le Coran à la lettre et, comme l'expression du prophète était « boisson tirée du raisin », ils ne s'opposent pas la consommation de boissons tirées d'autres substances. Cela a donc une certaine importance. Nous y reviendrons. Oui.

Avant, Usbek avait écrit à Nessir dans la lettre 6 pour lui faire part de ses inquiétudes concernant ses femmes. Nessir semble un confident pour les questions privées.

Oui, c'est lié à la question des femmes. Sa santé n'est pas excellente. Lisez le troisième paragraphe à partir de la fin.

« Mais, cher Nessir, je te conjure, fais en sorte que mes femmes ignorent l'état où je suis. Si elles m'aiment, je veux épargner leurs larmes ; et si elles ne m'aiment pas, je ne veux point augmenter leur hardiesse.

« Si mes eunuques me croyaient en danger, s'ils pouvaient espérer l'impunité d'une lâche complaisance, ils cesseraient bientôt d'être sourds à la voix flatteuse de ce sexe qui se fait entendre aux rochers, et remue les choses inanimées. »

Il y a donc un rapport. Oui.

Je me demandais s'il n'y avait pas une certaine contradiction entre l'affirmation d'Usbek dans la lettre 17, où il dit que nos sens doivent être nos seuls guides, et la lettre où il parle d'une image de la vertu gravée dans le cœur des femmes, qu'il tient pour naturelle ?

A quels passages pensez-vous ?

Les lettres 17 et 26.

Où dans cette dernière ?

Le passage où il parle d'une image de la vertu gravée dans le cœur...

Cela signifierait qu'il y a certainement un caractère gravé, ou un type de la vertu, une compréhension innée de la vertu, une tendance innée à la vertu. Mais le fait qu'Usbek le dise à sa femme peut faire douter qu'il le croie véritablement. Avez-vous jamais lu la

critique que fait Locke des idées innées ? On peut supposer sans risque que Montesquieu est du côté de Locke contre l'opinion qu'il existe des idées innées.

Vous avez évoqué le caractère de leçon de sa lettre...

Oui, c'est l'explication la plus naturelle.

Dans L'Esprit des Lois, il a appelé la pudeur une loi naturelle, je crois. De sorte qu'il se peut que ce ne soit pas purement et simplement une observation à des fins d'instruction. Il pourrait envisager cela comme un instinct naturel.

C'est possible, oui, mais voyons si cela apparaît dans aucune des lettres adressées à des hommes, où il n'a donc pas cette préoccupation pédagogique. De plus, nous devons toujours envisager qu'il a pu changer entre les deux ouvrages écrits à vingt-sept ans d'intervalle. Oui.

Il commence la lettre 26 en disant « Que vous êtes heureuse, Roxane... », et au commencement du dernier paragraphe, il dit : « Je vous plains, Roxane... ». Entre ces deux propos, il décrit des lois des Persans qui n'existent pas en France. Mais le fait qu'elles n'existent pas en France n'entraîne pas la seule infidélité qu'il déclare non naturelle. Ces lois me rappellent en un sens les lois rabbiniques qui visent à compléter l'enseignement de la Bible, afin principalement d'empêcher, c'est ainsi que je les comprends, la transgression des lois originelles. En d'autres termes, cela semble être un éloge implicite de la liberté dont ont joui en France sur ce point, par opposition à la sévérité des lois persanes.

Oui, il y a quelque chose de ça. L'adultère est absolument contre nature et n'est accepté nulle part, dit-il ici. Mais sa crainte réfute cette affirmation ; c'est comme quand on parle quelquefois à des enfants en leur disant qu'il ne faut en aucun cas faire quelque chose.

Il dit un peu plus loin que cela se fait constamment. Car perdre sa femme, c'est gagner une maîtresse.

Oui, je suppose qu'il en est ainsi. Maintenant, dans la lettre suivante, la lettre 28, il parle du théâtre à Paris, et nous avons ici une lettre d'une actrice d'un certain âge à Rica qui lui demande de l'emmener en Perse et qui fait montre d'une absence étonnante de pudeur féminine. Mais peut-être n'est-elle pas mariée et ne s'agit-il donc pas à strictement parler d'adultère... Plus d'une lettre de Rica sont adressées à un destinataire masculin anonyme. Je me demande ce que signifie le fait que l'identité du destinataire n'est pas dévoilée ?

Je pense justement à un autre cas où l'on voit ces trois étoiles au lieu du nom du destinataire, mais ce n'a peut-être pas de rapport. Lorsque Usbek est à la campagne, il y a des lettres de Rica à Usbek, et ensuite, le lieu est nommé, sans doute la maison d'un gentilhomme français, ce n'est pas dit. Mais dans ce cas, la raison en est, peut-être, que c'est le lieu où se trouve Montesquieu parce qu'il commence son livre en disant que ces gens ont vécu avec lui. Mais il ne peut pas en être ainsi, car cette lettre s'adresse apparemment à quelqu'un en Perse.

Je vois, oui, c'est très bien. Mais pourquoi ferait-il cela ? Après tout, il aurait pu prendre un autre nom persan ou qui aurait l'air persan. Peut-être trouverons-nous la solution plus tard. Maintenant, la lettre 29 est plus importante parce qu'elle traite à nouveau de la religion, de la religion en France en particulier. Lisons le deuxième paragraphe de cette lettre.

« Les évêques sont des gens de loi qui lui sont subordonnés, et ont sous son autorité deux fonctions bien différentes. »

Il ne dit pas « gens de loi » comme une critique, mais simplement comme un fait : c'est qu'il se représente le christianisme à la manière dont il se représente l'islam, comme une loi, une loi divine, et par conséquent, les membres du clergé sont des juristes. Bien. Continuez.

« Quand ils sont assemblés, ils font, comme lui, des articles de foi ; quand ils sont en particulier, ils n'ont guère d'autre fonction que de dispenser d'accomplir la loi. Car tu sauras que la religion chrétienne est chargée d'une infinité de pratiques très difficiles ; et, comme on a jugé qu'il est moins aisé de remplir ses devoirs que d'avoir des évêques qui en dispensent, on a pris ce dernier parti pour l'utilité publique : ainsi, si on ne veut pas faire de rahmazan, si on ne veut pas s'assujettir aux formalités des mariages, si on veut rompre ses vœux, si on veut se marier contre les défenses de la loi, quelquefois même si on veut revenir contre son serment, on va à l'évêque ou au pape, qui donne aussitôt la dispense. »

C'est ainsi qu'il voit le christianisme, une religion « chargée d'une infinité de pratiques très difficiles ». Et il en est de même des autres religions, les exemples qu'il donne le sous-entendent ou le disent : et puis les lettres à ce mollah, où il parle des interdictions concernant le vin, le porc et choses du même genre.

Est-ce que c'est parce que dans le mahométisme, et dans le judaïsme, c'est la loi qui est centrale, de sorte que Rica se trompe complètement en ce qui concerne la théologie chrétienne ?

Non, non, c'est simplement qu'ils interprètent la religion occidentale du point de vue de leur propre religion. Il parle explicitement d'articles de foi, et l'islam a lui aussi des articles de foi, au moins deux : l'unicité de Dieu, et le fait que Mohammed est son prophète.

La religion romaine courante, tridentine, avait, pour le moins, davantage l'apparence de lois : ne pas manger de viande le vendredi, faites ceci, ne faites pas cela. C'est une religion qui donne des lois, bien moins ardemment évangélisante que le protestantisme d'une époque ultérieure. De sorte que l'accent qu'il met sur la loi est, je pense, parfaitement correct pour le catholicisme français du 18^e siècle, spécialement après l'écrasement du jansénisme.

Le point principal, dans le cadre de ce livre, est qu'il y a donc une loi positive dans toutes les religions positives, et que la même difficulté apparaît en toutes.

Cela pourrait donc aller dans ce sens. Pensez-vous, quand il qualifie les évêques de gens de loi, qu'il veut dire qu'ils dispensent de se conformer à la loi ? Parce que, à ma connaissance du moins, les gens de loi de son époque étaient ceux qui essayaient de tirer les différents principes de la loi donnée.

Je pense qu'il veut dire ici que ce sont des gens de lois au sens où ils sont des interprètes de la loi, et il ne pense pas seulement ici à la loi canon — il n'y a aucune allusion à cela en particulier — mais tout simplement aux commandements : ce que l'on peut faire et ce que l'on ne peut pas faire. Je ne sais pas si la différence entre le protestantisme et le catholicisme est importante ici. Je me souviens du cas de l'un des princes d'Allemagne du nord qui a soutenu Luther. Et ce prince, le prince Philip, eut le malheur de tomber amoureux d'une autre femme, alors qu'il était déjà marié. Après tout, la monogamie est établie dans le christianisme. Et comme il était devenu protestant, il ne pouvait plus faire appel au pape ; aussi s'adressa-t-il à Luther, qui était pour ainsi dire le pape protestant. Et Luther prit des mesures en conséquence de quoi le Landgrave Philip se trouva avoir deux femmes. Ce genre de problème peut donc arriver partout, je crois, même si l'on dit qu'il n'y a pas de lois fondées sur la religion dans le protestantisme : il y en a même si on ne les appelle pas des lois.

Ce sont surtout les Puritains qui firent le plus grand nombre d'ordonnances. Si l'on voulait critiquer le catholicisme d'un point de vue protestant, on viserait ses lois.

Bon, la quantité n'est pas décisive. Il y a bien moins de fêtes dans le protestantisme que dans le catholicisme, et par conséquent moins de transgressions. Mais comme je l'ai dit, la quantité n'est pas décisive. Que faire avec des choses comme la monogamie ? La polygamie est-elle incompatible avec le protestantisme ? Si l'on pense aux Mormons, c'est une secte, et il a fallu un prophète spécial pour l'établir. Le problème persisterait donc. Ou voulez-vous dire qu'il n'y a pas de commandements dans le protestantisme ?

Non, c'est seulement une question d'accent. On voit que l'opposition aux lois risque davantage d'avoir lieu dans la théologie protestante, c'est un problème pour la théologie protestante, mais pas pour les gens qu'il décrit ici.

Je pense qu'il n'est pas fortuit qu'ils aillent à Paris, c'est-à-dire en France, qui n'est pas un pays protestant. Cela ne signifie pas pour autant que la critique faite ici au christianisme se limite au catholicisme. Plus loin dans le même chapitre, il critique l'Inquisition, mais il dit clairement qu'elle a été limitée à l'Espagne et au Portugal. En d'autres termes, s'il faut faire une distinction à l'intérieur du christianisme, je pense qu'il l'a faite. Ensuite, il y a une lettre de Rhédi, un jeune homme qui va bientôt les rejoindre, qui se trouve à Venise et qui s'étonne de cette étonnante cité. Lettre 31. Lisons le dernier paragraphe.

« Sans cela, mon cher Usbek, je serais charmé de vivre dans une ville où mon esprit se forme tous les jours. Je m'instruis des secrets du commerce, des intérêts des princes, de la forme de leur gouvernement ; je ne néglige pas même les superstitions européennes ; je m'applique à la médecine, à la physique, à l'astronomie ; j'étudie les arts : enfin je sors des nuages qui couvraient mes yeux dans le pays de ma naissance. »

La dernière formule résume l'ensemble du voyage, d'Usbek, de Rica, de Rhédi. Il y a maintenant une autre lettre de Rica à cet homme anonyme aux trois étoiles que nous n'avons pas pu identifier.

Dans cette lettre de Rhédi, il souligne qu'il fait toutes ces choses merveilleuses dans une cité profane, qui « est en abomination à notre saint prophète ».

Oui, bien. Il est donc à une étape intermédiaire. En d'autres termes, il exagère le progrès qu'il a fait. Est-ce là ce que vous voulez dire ?

Je pense plutôt que bien qu'il parle du caractère profane de cette ville, le dernier paragraphe semble dire que cela n'importe guère à ses yeux.

Je me demande si Montesquieu ne souhaite pas le faire apparaître comme un homme qui se contredit inconsciemment. En d'autres termes, il est bien à une étape intermédiaire. Passons maintenant à la lettre 33, qui parle du vin. Peut-être pouvons-nous lire cette lettre.

« Le vin est cher à Paris, par les impôts que l'on y met, qu'il semble qu'on ait entrepris d'y faire exécuter les préceptes du divin Alcoran, qui défend d'en boire. »

En d'autres termes, le gouvernement de la France est plus pratique que Mahomet. Oui.

« Lorsque je pense aux funestes effets de cette liqueur, je ne puis m'empêcher de la regarder comme le présent le plus redoutable que la nature ait fait aux hommes. Si quelque chose a flétri la vie et la réputation de nos monarques, ç'a été leur intempérance ; c'est la source la plus empoisonnée de leurs injustices et de leurs cruautés.

« Je le dirai, à la honte des hommes : la loi interdit à nos princes... »

La loi signifie donc ici clairement la loi divine, la *shariah*.

« L'usage du vin, et ils en boivent avec un excès qui les dégrade de l'humanité même ; cet usage, au contraire, est permis aux princes chrétiens, et on ne remarque pas qu'il leur fasse faire aucune faute. L'esprit humain est la contradiction même : dans une débauche licencieuse, on se révolte avec fureur contre les préceptes ; et la loi faite pour nous rendre plus justes ne sert souvent qu'à nous rendre plus coupables. »

Ce qui pourrait être directement tiré de Paul, et ne le pourrait pas. Continuez.

« Mais quand je désapprouve l'usage de cette liqueur qui fait perdre la raison, je ne condamne pas de même ces boissons qui l'égaient. C'est la sagesse des orientaux de chercher des remèdes contre la tristesse avec autant de soin que contre les maladies les plus dangereuses. Lorsqu'il arrive quelque malheur à un Européen, il n'a d'autre ressource que la lecture d'un philosophe qu'on appelle Sénèque ; mais les Asiatiques, plus sensés qu'eux et meilleurs physiciens en cela, prennent des breuvages capables de rendre l'homme gai, et de charmer le souvenir de ses peines. »

Vous voyez : il y a cette distinction entre le vin et les autres boissons euphorisantes. Les Persans font bien cette distinction. Continuez.

« Il n'y a rien de si affligeant que les consolations tirées de la nécessité du mal, de l'inutilité des remèdes, de la fatalité du destin, de l'ordre de la Providence, et du malheur de la condition humaine. C'est se moquer de vouloir adoucir un mal par la considération que l'on est né misérable ; il vaut bien mieux enlever l'esprit hors de ses réflexions, et traiter l'homme comme sensible, au lieu de le traiter comme raisonnable. »

Ce point est très caractéristique de Montesquieu. Au lieu de prêcher, faire quelque chose pour que l'homme change d'humeur. Alors que toutes les leçons de Sénèque et d'autres sont totalement inefficaces, un bon verre peut avoir un excellent effet pour dissiper cette mauvaise humeur. Usbek est lui aussi sur la voie de l'émancipation de la loi coranique interdisant le vin, mais c'est un peu obscur parce qu'il peut encore être un musulman chi'ite qui accepte l'interprétation vénérable que Mahomet n'a pas interdit de boire les boissons alcooliques en général, mais seulement le vin, parce qu'il n'a employé que ce mot, qui est, je crois, *khamr*. Maintenant, la lettre suivante nous le montre à une étape supérieure de son émancipation. Lisons en quelques passages.

« Les femmes de Perse sont plus belles que celles de France ; mais celles de France sont plus jolies. Il est difficile de ne point aimer les premières, et de ne se point plaire avec les secondes : les unes sont plus tendres et plus modestes, les autres sont plus gaies et plus enjouées. »

Il attribue donc déjà quelque mérite à l'Europe. Lisez le paragraphe suivant.

« Ce qui rend le sang si beau en Perse, c'est la vie réglée que les femmes y mènent : elles ne jouent ni ne veillent, elles ne boivent point de vin, et ne s'exposent presque jamais à l'air. Il faut avouer que le sérail est plutôt fait pour la santé que pour les plaisirs : c'est une vie unie qui ne pique point... »

Vous voyez comment il change peu à peu. Tout est merveilleux en Perse, mais en Europe, les choses le sont un petit peu plus. Le paragraphe suivant.

« Les hommes mêmes n'ont pas en Perse la même gaieté que les Français : on ne leur voit point cette liberté d'esprit et cet air content que je trouve ici dans tous les états et dans toutes les conditions.

« C'est bien pis en Turquie, où l'on pourrait trouver des familles où, de père en fils, personne n'a ri depuis la fondation de la monarchie. »

Au début du paragraphe suivant, il parle de la gravité des Asiatiques. Les Européens n'ont pas cette gravité, et, à l'étape de sa formation où il se trouve, c'est d'une certaine manière plus attrayant pour Usbek. Il écrit cela à Ibben à Smyrne, tandis que la lettre précédente sur le vin était écrite à Rhédi, le jeune Persan qui se trouve maintenant en Europe. Il faut toujours prendre cela en compte. Qu'est-ce qui est à la racine de ces

deux caractéristiques des Européens d'un côté, et des Arabes⁴ de l'autre ? Lisons le dernier paragraphe de cette lettre 34.

« Un jour que je m'entretenais là-dessus avec un homme de ce pays-ci, il me dit : "Ce qui me choque le plus de vos mœurs, c'est que vous êtes obligés de vivre avec des esclaves dont le cœur et l'esprit se sentent toujours de la bassesse de leur condition. Ces gens lâches affaiblissent en vous les sentiments de la vertu, que l'on tient de la nature, et ils les ruinent depuis l'enfance qu'ils vous obsèdent.

« Car, enfin, défaites-vous des préjugés : que peut-on attendre de l'éducation qu'on reçoit d'un misérable qui fait consister son honneur à garder les femmes d'un autre, et s'enorgueillit du plus vil emploi qui soit parmi les humains, qui est méprisable par sa fidélité même, qui est la seule de ses vertus, parce qu'il y est porté par envie, par jalousie et par désespoir ; qui, brûlant de se venger des deux sexes dont il est le rebut, consent à être tyrannisé par le plus fort, pourvu qu'il puisse désoler le plus faible ; qui, tirant de son imperfection, de sa laideur et de sa difformité, tout l'éclat de sa condition, n'est estimé que parce qu'il est indigne de l'être ; qui enfin, rivé pour jamais à la porte où il est attaché, plus dur que les gonds et les verrous qui la tiennent, se vante de cinquante ans de vie dans ce poste indigne, où, chargé de la jalousie de son maître, il a exercé toute sa bassesse ? »

Autrement dit, c'est l'éducation qui distingue à ce point les Asiatiques des Européens. Et cette éducation est liée, dans les deux cas, à une éducation religieuse spécifique. Cela conduit alors à la question, qui est explicitement examinée dans *L'Esprit des Lois*, mais qui doit nécessairement avoir déjà été présente à l'esprit de Montesquieu à cette époque parce qu'elle est très manifeste : L'éducation des classes supérieures européennes est-elle purement et simplement une éducation chrétienne ? Vous vous souvenez, quand il a parlé des *trois* éducations que reçoivent les Européens, et que reçoivent les Modernes par opposition aux Anciens [Livre IV, chapitre 4]. En Asie, cela semble simplement une éducation religieuse.

Dans ce paragraphe, il parle clairement de l'éducation donnée par les eunuques. Et c'est un signe de son hostilité envers le clergé catholique dont l'influence est dominante dans l'éducation à Paris. En Asie en fait, toute l'éducation n'était pas faite par les eunuques. Il y avait des hommes libres.

On pourrait dire, en poussant un peu, que toute éducation en islam se fait par les eunuques, sauf occasionnellement. En d'autres termes, l'imperfection fatale de cette éducation montre qu'il ne pense pas aux eunuques en Perse, mais aux eunuques occidentaux, qui ne le sont pas physiquement, mais moralement.

Celui qui, né une seconde fois, entre dans une forme étrange de servitude où il doit commander. [Lettre XV]

Oui, certainement, c'est une formule qui deviendra plus claire à mesure que nous avancerons. En d'autres termes, le rapport de l'eunuque au maître des femmes est en premier lieu analogue au rapport du vizir au sultan, mais également au rapport des prêtres, du

⁴ *Sic.*

clergé, à Dieu lui-même. Cela apparaîtra de plus en plus à mesure que nous avancerons. Maintenant, un changement considérable se manifeste en Usbek dans la lettre suivante, qu'il écrit à son cousin, qui est aussi un homme de religion, un derviche. Que fait-il dans cette lettre ? Il plaide pour le salut des chrétiens. Leur ignorance les excuse, ce n'est pas de leur faute, ils ne pouvaient connaître l'islam. Il a désormais fait un pas important : il est devenu plus doux, plus tolérant. Dans la lettre 36, il parle des cafés français, de la conversation, des débats, et ensuite de la querelle des Anciens et des Modernes, sous la forme de la question : Homère est-il le plus grand poète, ou y a-t-il des poètes modernes qui lui sont égaux ? Ensuite, il parle plus précisément des affaires françaises dans la lettre 37 sur Louis XIV. Nous pourrions lire le premier paragraphe.

« Le roi de France est vieux. Nous n'avons point d'exemple dans nos histoires d'un monarque qui ait si longtemps régné. On dit qu'il possède à un très haut degré le talent de se faire obéir : il gouverne avec le même génie sa famille, sa cour, son état. On lui a souvent entendu dire que, de tous les gouvernements du monde, celui des Turcs, ou celui de notre auguste sultan, lui plairait le mieux : tant il fait cas de la politique orientale. »

L'Esprit des Loix nous a déjà appris cela. Comment le formuler dans le langage de Montesquieu ?

Louis XIV voulait être un despote.

La monarchie française tout entière était devenue pour lui, dans les siècles modernes, un despotisme, un despotisme oriental. Peut-être devrions-nous lire la suite.

« J'ai étudié son caractère, et j'y ai trouvé des contradictions qu'il m'est impossible de résoudre : par exemple, il a un ministre qui n'a que dix-huit ans, et une maîtresse qui en a quatre-vingt... »

Je ne sais qui peut bien être ce ministre. Il exagère probablement en disant « dix-huit ans ».

Le Marquis de Barbezieux, le cinquième fils de Louvois, fut secrétaire d'Etat en 1691, à vingt-trois ans.

Ce pourrait être aussi le Marquis de Cany, qui avait dix-huit ans lorsqu'il hérita de la position de Secrétaire d'Etat.

Tout comme il est impossible d'être docteur à dix-huit ans, alors qu'il y en a quelques-uns qui le sont à vingt-trois... Et « quatre-vingt ans » : quel âge avait Madame de Pompadour, non, Madame de Maintenon ?

Soixante-dix-huit ans.

Et le roi à cette époque ?

Louis XIV devait avoir à peu près le même âge, soixante-quinze.

Je vois, c'était donc là un beau vieux couple.

« il aime sa religion, et il ne peut souffrir ceux qui disent qu'il la faut observer à la rigueur ; quoiqu'il fuie le tumulte des villes, et qu'il se communique peu, il n'est occupé depuis le matin jusqu'au soir qu'à faire parler de lui... »

Ici, ce Persan peut donc exprimer sans aucune hésitation l'opinion de Montesquieu sur Louis XIV. Maintenant, la lettre suivante est de nouveau de Rica. On pourrait dire que c'est une dispute scolastique. Lisons le premier paragraphe.

« C'est une grande question parmi les hommes de savoir s'il est plus avantageux d'ôter aux femmes la liberté que de la leur laisser. Il me semble qu'il y a bien des raisons pour et contre. Si les Européens disent qu'il n'y a pas de générosité à rendre malheureuses les personnes que l'on aime, nos Asiatiques répondent qu'il y a de la bassesse aux hommes de renoncer à l'empire que la nature leur a donné sur les femmes. Si on leur dit que le grand nombre des femmes enfermées est embarrassant, ils répondent que dix femmes qui obéissent embarrassent moins qu'une qui n'obéit pas. »

Vous voyez la neutralité de sa position : « ils répondent ». Qui désigne ce « ils » ? « ils répondent que dix femmes qui obéissent embarrassent moins qu'une qui n'obéit pas ». C'est dire que la polygamie est meilleure que la monogamie. Mais il dit « ils », et non « nous ». Il a évolué. Il parle encore d'eux à la troisième personne dans la suite, comme vous allez le voir.

« Que s'ils objectent à leur tour que les Européens ne sauraient être heureux avec des femmes qui ne leur sont pas fidèles, on leur répond que cette fidélité qu'ils vantent tant n'empêche pas le dégoût qui suit toujours les passions satisfaites ; que nos femmes sont trop à nous ; qu'une possession si tranquille ne nous laisse rien à désirer ni à craindre ; qu'un peu de coquetterie est un sel qui pique et prévient la corruption. Peut-être qu'un homme plus sage que moi serait embarrassé de décider : car, si les Asiatiques font fort bien de chercher des moyens propres à calmer leurs inquiétudes, les Européens font fort bien aussi de n'en point avoir. »

Arrêtons-nous ici un instant. Nous voyons clairement que Rica progresse sur la voie de sa libération des préjugés asiatiques. Il adopte une posture neutre : voilà les deux camps de la dispute ; je ne peux pas encore la trancher ; peut-être ne le pourrai-je jamais — cette question est donc réellement pour lui une question. Sautez le paragraphe suivant, et continuez la lecture.

« C'est une autre question de savoir si la loi naturelle soumet les femmes aux hommes. Non, me disait l'autre jour un philosophe très galant : la nature n'a jamais dicté une telle loi ; l'empire que nous avons sur elles est une véritable tyrannie ; elles ne nous l'ont laissé prendre que parce qu'elles ont plus de douceur que nous, et par conséquent, plus d'humanité et de raison : ces avantages, qui devaient sans doute leur donner la supériorité si nous avions été raisonnables, la leur ont fait perdre, parce que nous ne le sommes point.

« Or, s'il est vrai que nous n'avons sur les femmes qu'un pouvoir tyrannique... »

C'est-à-dire un pouvoir qui n'est fondé ni sur la nature ni sur la raison.

« ... il ne l'est pas moins qu'elles ont sur nous un empire naturel, celui de la beauté, à qui rien ne résiste. Le nôtre n'est pas de tous les pays ; mais celui de la beauté est universel. Pourquoi aurions-nous donc un privilège ? Est-ce parce que nous sommes les plus forts ? Mais c'est une véritable injustice. Nous employons toutes sortes de moyens pour leur abattre le courage ; les forces seraient égales, si l'éducation l'était aussi ; éprouvons-les dans les talents que l'éducation n'a point affaiblis, et nous verrons si nous sommes si forts. »

En d'autres termes, le voilà véritablement émancipé, même s'il énonce seulement l'opinion d'un « philosophe galant » : il n'a apparemment rien à lui opposer. Il le montre clairement dans le dernier paragraphe de cette lettre.

« Tu verras, mon cher Ibben, que j'ai pris le goût de ce pays-ci, où l'on aime à soutenir des opinions extraordinaires et à réduire tout en paradoxe. Le prophète a décidé la question, et a réglé les droits de l'un et de l'autre sexe. Les femmes, dit-il, doivent honorer leurs maris : leurs maris les doivent honorer ; mais ils ont l'avantage d'un degré sur elles. »

En d'autres termes, il revient en arrière, nous ne pouvons savoir avec quelle sincérité, à l'orthodoxie de son pays. La lettre suivante traite de l'islam, mais elle s'adresse à un Juif, il est vrai à un Juif converti à l'islam. Pourquoi ce choix, dans une lettre à un Juif converti à l'islam ? Il parle du miracle de la naissance de Mahomet, né circoncis. Lisez seulement le quatrième paragraphe pour avoir une idée.

« Il vint au monde circoncis, et la joie parut sur son visage dès sa naissance ; la terre trembla trois fois, comme si elle eût enfanté elle-même ; toutes les idoles se prosternèrent ; les trônes des rois furent renversés ; Lucifer fut jeté au fond de la mer ; et ce ne fut qu'après avoir nagé pendant quarante jours qu'il sortit de l'abîme, et s'enfuit sur le mont Cabès, d'où, avec une voix terrible, il appela les anges. »

Pourquoi pense-t-il qu'un Juif converti serait plus impressionné par ces arguments qu'un musulman issu de parents musulmans ? Difficile à dire.

Peut-être soulève-t-il le problème que vous avez auparavant évoqué : ce type de fable ne risque pas de convaincre quiconque n'est pas déjà croyant, et ce Juif n'est pas né ni n'a été élevé en tant que musulman, mais il l'est devenu pour une raison ou une autre.

En d'autres termes, c'est inepte, non seulement parce que les arguments ne sont pas solides, mais encore parce qu'il est absurde de les utiliser dans un tel contexte — est-ce cela ?

Peut-être.

Je pensais que la naissance de Mahomet n'était pas une chose si importante en islam, mais le christianisme en fait beaucoup sur la naissance de la vierge au point d'en faire pour ainsi dire le principal critère de distinction entre la croyance et l'incroyance. Et il y a quelque chose qui peut valoir pour la naissance

de Jésus dans le fait qu'il s'adresse à un Juif converti, puisque la proclamation faite au nom de Jésus se fonde sur le fait qu'il est de la lignée de David, et non le messie.

Qui sait ? Et pourquoi le fait-il dire à un Juif converti et non à un Juif qui ne l'est pas ? Ce dernier ne serait aucunement affecté, tandis que le Juif converti est supposé accepter cette croyance. C'est plus simple. Maintenant, les lettres 41-43 forment un tout. Elles traitent de la question pratique de savoir si un esclave noir doit devenir eunuque. L'esclave en question adresse une lettre implorante à Usbek, la lettre 42, et Usbek, dans sa grande douceur, lui permet de ne pas entrer dans l'état d'eunuque. Et c'est ici un aspect important de l'action. Oui.

Qui écrit la lettre 39 ?

Hagi ibbi. Hagi, comme l'explique une note, est un homme qui a fait le pèlerinage de la Mecque. Le nom n'est donc pas Hagi, mais Ibbi. Ibbi est le destinataire de la lettre 9.

C'est donc un eunuque.

Oui, c'est exact, un eunuque qui voyage avec Usbek. Du coup, je me demande si c'est le même. Oui.

Ce qui trouble, c'est que la lettre est écrite de Paris. Que peut bien faire à Paris ce musulman prosélyte, et pourquoi connaîtrait-il quelqu'un à Smyrne ?

M. Reinken : C'est donc bien le même homme, puisqu'il est à Paris.

Il est donc à Paris, la fin de la lettre le dit. Le premier fait serait donc que sa foi n'est aucunement ébranlée par sa visite en Europe. Et peut-être cela fait-il un contraste avec les autres.

Il y a aussi le fait que dans une autre lettre à l'un des eunuques voyageant avec Usbek, pas celui-là, mais Jaron, celui qui écrit la lettre dit : Ne te laisse pas corrompre en voyageant parmi les chrétiens, et lorsque tu seras de retour, fait le pèlerinage à la Mecque.

Je vois.

C'est peut-être un missionnaire, cet Ibbi peut avoir converti ce Juif...

Dans son voyage vers l'occident en passant par Smyrne.

Le Juif serait devenu un musulman chi'ite.

Non, Smyrne se trouve en Turquie, qui est sunnite, pas chi'ite.

Mais nos voyageurs le sont.

Je ne sais pas. Il nous faudrait un expert en choses islamiques, bien que j'imagine que Montesquieu n'en savait pas non plus trop là-dessus. La lettre 44 traite de la vanité humaine, spécialement telle qu'elle touche les Français. Et ensuite, la lettre 45 parle d'un Français qui fabrique de l'or. Et de nouveau, la lettre 46 traite des différentes religions. Peut-être pouvons-nous lire le début.

« Je vois ici des gens qui disputent sans fin sur la religion, mais il semble qu'ils combattent en même temps à qui l'observera le moins.

« Non seulement ils ne sont pas meilleurs chrétiens, mais même meilleurs citoyens ; et c'est ce qui me touche : car, dans quelque religion qu'on vive, l'observation des lois, l'amour pour les hommes, la piété envers les parents, sont toujours les premiers actes de religion. »

Une distinction est donc faite tacitement entre religion naturelle et religion positive : la religion naturelle est ce qui est commun à toutes les religions. La religion naturelle consiste à agir moralement. La piété envers les parents est mentionnée, mais non la piété envers Dieu. Plus tard, cela aboutira à Kant, pour qui il n'y a pas de devoirs spécifiques envers Dieu : la religion signifie se représenter la morale comme une obéissance envers Dieu, considérer les commandements moraux comme des commandements divins, mais sans devoirs envers Dieu. C'est la tendance prépondérante du 18^e siècle. Oui.

« En effet, le premier objet d'un homme religieux ne doit-il pas être de plaire à la divinité qui a établi la religion qu'il professe ? Mais le moyen le plus sûr pour y parvenir est sans doute d'observer les règles de la société et les devoirs de l'humanité. Car, en quelque religion qu'on vive, dès qu'on en suppose une, il faut bien que l'on suppose aussi que Dieu aime les hommes, puisqu'il établit une religion pour les rendre heureux ; que s'il aime les hommes, on est sûr de lui plaire en les aimant aussi, c'est-à-dire en exerçant envers eux tous les devoirs de la charité et de l'humanité, en ne violant point les lois sous lesquelles ils vivent. »

Ce qui est légèrement différent, parce que les lois peuvent bien ne rien avoir à faire avec la charité et l'humanité en elles-mêmes. L'humanité est une chose, la légalité en est une autre. Oui.

« On est bien plus sûr par là de plaire à Dieu qu'en observant telle ou telle cérémonie ; car les cérémonies n'ont point un degré de bonté par elles-mêmes ; elles ne sont bonnes qu'avec égard, et dans la supposition que Dieu les a commandées ; mais c'est la matière d'une grande discussion : on peut facilement s'y tromper, car il faut choisir les cérémonies d'une religion entre celles de deux mille. »

Là, Usbek est désormais parfaitement éclairé ou émancipé : la seule religion qu'il reconnaisse est la morale, et peu importe ce qui est spécifiquement musulman, ou chrétien, ou juif, ou autre. Il est allé jusque-là. De sorte que l'élément cérémoniel au sens le plus large est totalement relativisé. Auparavant, souvenez-vous, il se posait des questions. Or il y a une chose sur laquelle il a gardé le silence. Il a mentionné trois points : l'observation des lois, l'amour pour son prochain et la piété envers les parents. Il n'a pas repris ce dernier point. Lisons maintenant le dernier paragraphe.

« Un homme faisait tous les jours à Dieu cette prière : Seigneur, je n'entends rien dans les disputes que l'on fait sans cesse à votre sujet ; je voudrais vous servir selon votre volonté ; mais chaque homme que je consulte veut que je vous serve à la sienne. Lorsque je veux vous faire ma prière, je ne sais en quelle langue je dois vous parler. Je ne sais non plus en quelle posture je dois me mettre : l'un dit que je dois vous prier debout ; l'autre veut que je sois assis ; l'autre exige que mon corps porte sur mes genoux. Ce n'est pas tout : il y en a qui prétendent que je dois me laver tous les matins avec de l'eau froide ; d'autres soutiennent que vous me regarderez avec horreur, si je ne me fais pas couper un petit morceau de chair. Il m'arriva l'autre jour de manger un lapin dans un caravansérail : trois hommes qui étaient auprès de là me firent trembler ; ils me soutinrent tous trois que je vous avais grièvement offensé : l'un (un Juif), parce que cet animal était immonde ; l'autre (un Turc), parce qu'il était étouffé ; l'autre enfin (un Arménien), parce qu'il n'était pas un poisson. »

Je suppose qu'il veut dire que ce n'était pas le bon jour.

« Un brachmane qui passait par là, et que je pris pour juge, me dit : Ils ont tort, car apparemment vous n'avez pas tué vous-même cet animal. Si fait, lui dis-je. Ah ! vous avez commis une action abominable, et que Dieu ne vous pardonnera jamais, me dit-il d'une voix sévère : que savez-vous si l'âme de votre père n'était pas passée dans cette bête ? »

C'est la seule référence au père que l'on trouve dans cette lettre ! Serait-ce ainsi qu'il reprend la question de l'honneur à rendre aux parents ? C'est peu probable, mais c'est le seul signe que j'en vois. Bon, le point principal de cette lettre est parfaitement clair. Oui.

Je ne suis pas sûr que cela se tienne, mais s'il suggérerait de cesser d'honorer ses parents, ne suggérerait-il pas aussi de cesser d'honorer le seigneur qui est le père et de se contenter d'honorer les hommes ?

Nous avons rencontré un cas semblable dans le *Ménon*. Lorsque Socrate dit que Ménon cherche le genre de vertu qui comprend entre autres choses le fait d'honorer ses parents, de les aimer, sans rien dire sur le fait d'honorer ou d'aimer les dieux. Ce serait la même chose ici. Ce serait l'explication la plus simple. En d'autres termes, la religion ne consiste qu'à agir moralement. Mais la religion n'est-elle pas plus que la morale ? Et quoi ? La réponse grecque serait : les sacrifices et les prières. Mais la prière n'est-elle pas totalement superflue ? Pour employer un argument de Socrate, que Montesquieu connaissait évidemment, Dieu ne sait-il pas bien mieux que vous ce qui est bon pour vous ? Bien sûr, il pourrait encore y avoir des prières de remerciement. Je ne sais pas si l'on trouve cela dans ce livre, ni comment Montesquieu aurait développé cet argument, mais il est donc possible qu'aucune action, aucune bonne action, ne soit requise à part l'action morale.

Je pense pouvoir répondre au sujet des parents en m'appuyant sur quelque chose que vous avez dit. Dans l'état strictement naturel, le mariage n'existe pas ; la famille n'est pas en tant que telle conforme à la nature, bien que les hommes vivent toujours sous quelque loi, le fait d'avoir des parents n'est connu que par la convention, surtout le père. Le fait que le brahmane choisisse la transmigration suggère qu'une

société comme celle de la République, serait possible, dont les habitants ne connaîtraient pas leurs parents et n'auraient donc pas de respect particulier pour eux.

C'est un peu mince, il nous faudrait plus de matière. Je ne l'exclus pas, mais je refuse la façon dont vous l'argumentez.

Le sous-entendu de ce passage n'est-il pas que le brahmane est en un sens plus raisonnable que les religions révélées ? Il a l'idée juste, mais elle se fonde sur la notion de transmigration des âmes. Il faudrait donc se déterminer directement sur cette question théorique avant de savoir s'il convient ou non de manger du lapin.

Vous considérez donc sérieusement que le brahmane appartient à un groupe différent des représentants des religions révélées ?

En un sens, parce que la raison qu'il donne, si stupide qu'elle semble, se fonde, ou au moins, l'une des prémisses se fonde sur quelque chose que Montesquieu a déjà affirmé nécessaire : la piété. Tandis que les raisons données par les religions révélées sont purement et simplement contingentes.

Vous élaborez ce que j'avais pressenti, et dans la mesure où c'est dans cette lettre la seule référence au fait d'honorer ses parents, cela peut être pertinent. Cela l'est-il ?

C'est d'une certaine manière une forme de pointe socratique : pour être pieux, il faut savoir, et si l'on ne sait pas... En d'autres termes, ce qui semble une manière très simple d'envisager la piété est encore pris dans des questions théoriques, comme la transmigration de l'âme. Mais je n'irai pas plus loin.

Il nous faut attendre. Pour la prochaine fois, lisez jusqu'à la lettre 67 comprise.

Douzième leçon, le 4 mai 1966
Lettres 48-67

Quel est le passage que vous avez trouvé le plus intéressant dans ces lettres 48-67 ?

La lettre 67.

Je le pense aussi. Et quel en est le thème ?

La prohibition de l'inceste est-elle une loi naturelle ou une loi positive ? Et le sous-entendu est qu'elle est une loi positive.

Oui, c'est bien ça. Je suggère donc que nous commençons par la lettre 67, c'est-à-dire la dernière de notre programme. Et commençons au commencement. Vous avez le texte en français. De qui est-elle et à qui s'adresse-t-elle ?

Ibben à Usbek.

Commençons donc cette lettre 67. Il nous faut assurément lire le début de cette longue lettre.

« Trois vaisseaux sont arrivés ici sans m'avoir apporté aucune de tes nouvelles. Es-tu malade ? ou te plais-tu à m'inquiéter ?

« Si tu ne m'aimes pas dans un pays où tu n'es lié à rien, que sera-ce au milieu de la Perse, et dans le sein de ta famille ? Mais peut-être que je me trompe : tu es assez aimable pour trouver partout des amis ; le cœur est citoyen de tous les pays : comment une âme bien faite peut-elle s'empêcher de former des engagements ? Je te l'avoue, je respecte les anciennes amitiés ; mais je ne suis pas fâché d'en faire partout de nouvelles.

« En quelque pays que j'aie été, j'y ai vécu comme si j'avais dû y passer ma vie ; j'ai eu le même empressement pour les gens vertueux, la même compassion ou plutôt la même tendresse pour les malheureux, la même estime pour ceux que la prospérité n'a point aveuglés. C'est mon caractère, Usbek ; partout où je trouverai des hommes, je me choisirais des amis.

« Il y a ici un Guèbre qui, après toi, a, je crois, la première place dans mon cœur : c'est l'âme de la probité même. Des raisons particulières l'ont obligé de se retirer dans cette ville, où il vit tranquille du produit d'un trafic honnête avec une femme qu'il aime. Sa vie est toute marquée d'actions généreuses ; et, quoiqu'il cherche la vie obscure, il y a plus d'héroïsme dans son cœur que dans celui des plus grands monarques.

« Je lui ai parlé mille fois de toi, je lui montre toutes tes lettres ; je remarque cela lui fait plaisir, et je vois déjà que tu as un ami qui t'est inconnu.

« Tu trouveras ici ses principales aventures ; quelques répugnances qu'il eût à les écrire, il n'a pu les refuser à mon amitié, et je les confie à la tienne. »

Manifestement, cet homme inconnu a des qualités remarquables. Bien qu'Usbek ne l'ait jamais vu, Ibben est sûr qu'il lui sera un ami aussi proche qu'Ibben lui-même. Le cœur

est citoyen de tous les pays, et le fait que cet inconnu soit un Guèbre ne l'empêche nullement d'être son ami. Venons-en maintenant à l'histoire de ce nouvel ami.

« Histoire d'Aphéridon et d'Astarté.

« Je suis né parmi les Guèbres, d'une religion qui est peut-être la plus ancienne qui soit au monde. Je fus si malheureux que l'amour me vint avant la raison. J'avais à peine six ans, que je ne pouvais vivre qu'avec ma sœur ; mes yeux s'attachaient toujours sur elle ; et lorsqu'elle me quittait un moment, elle les retrouvait baignés de larmes : chaque jour n'augmentait pas plus mon âge que mon amour. Mon père, étonné d'une si forte sympathie, aurait bien souhaité de nous marier ensemble, selon l'ancien usage des Guèbres introduit par Cambyse ; mais la crainte des mahométans, sous le joug desquels nous vivons, empêche ceux de notre nation de penser à ces alliances saintes, que notre religion ordonne plutôt qu'elle ne permet, et qui sont des images si naïves de l'union déjà formée par la nature. »

Oui. Cette religion est donc peut-être la plus ancienne du monde, et ici bien sûr, il est sous-entendu que le plus ancien est le meilleur. Or l'inceste entre frère et sœur est exigé par la religion des Guèbres — disons les Parsis — et interdit par l'islam, ils ne peuvent donc le pratiquer ouvertement. Sautons maintenant le paragraphe suivant où il décrit comment le père sépare le frère et la sœur. Et alors que le jeune homme est loin, la sœur est donnée à un harem où elle devient mahométane.

« et elle ne pouvait plus, suivant le préjugé de cette religion, me regarder qu'avec horreur. Cependant, ne pouvant plus vivre à Tefflis, las de moi-même et de la vie, je retournai à Ispahan. Mes premières paroles furent amères à mon père ; je lui reprochai d'avoir mis sa fille en un lieu où l'on ne peut entrer qu'en changeant de religion. »

Continuez.

« Vous avez attiré sur votre famille, lui dis-je, la colère de Dieu et du Soleil qui vous éclaire ; vous avez plus fait que si vous aviez souillé les Eléments, puisque vous avez souillé l'âme de votre fille, qui n'est pas moins pure : j'en mourrai de douleur et d'amour ; mais puisse ma mort être la seule peine que Dieu vous fasse sentir ! A ces mots, je sortis ; et pendant deux ans je passai ma vie à aller regarder les murailles du beiram, et considérer le lieu où ma sœur pouvait être, m'exposant tous les jours mille fois à être égorgé par les eunuques qui font la ronde autour de ces redoutables lieux. »

Néanmoins, il parvient à parler à sa sœur qui est triste de ce qui s'est passé, mais fidèle à sa nouvelle religion et à son mari, ce dernier étant eunuque. Il a une autre conversation avec sa sœur un peu plus tard, qui est assez importante. Sautez les deux paragraphes suivants et reprenez.

« Trois ou quatre jours après je demandai à voir ma sœur : le barbare eunuque aurait bien voulu m'en empêcher ; mais, outre que ces sortes de maris n'ont pas sur leurs femmes la même autorité que les autres, il aimait si éperdument ma sœur, qu'il ne savait lui rien refuser. Je la vis encore dans le même lieu et dans le même équipage, accompagnée de deux esclaves ; ce qui me fit avoir recours à notre langue particulière. Ma sœur, lui dis-je, d'où vient que je ne puis vous voir sans

me trouver dans une situation affreuse ? Les murailles qui vous tiennent enfermée, ces verrous et ces grilles, ces misérables gardiens qui vous observent, me mettent en fureur. Comment avez-vous perdu la douce liberté dont jouissaient nos ancêtres ? Votre mère, qui était si chaste, ne donnait à son mari, pour garant de vertu, que sa vertu même : ils vivaient heureux l'un et l'autre dans une confiance mutuelle ; et la simplicité de leurs mœurs était pour eux une richesse plus précieuse mille fois que le faux éclat dont vous semblez jouir dans cette maison somptueuse. En perdant votre religion, vous avez perdu votre liberté, votre bonheur, et cette précieuse égalité qui fait l'honneur de votre sexe. Mais ce qu'il y a de pis encore, c'est que vous êtes, non pas la femme, car vous ne pouvez pas l'être ; mais l'esclave d'un esclave, qui a été dégradé de l'humanité. Ah ! mon frère, dit-elle, respectez mon époux, respectez la religion que j'ai embrassée : selon cette religion, je n'ai pu vous entendre ni vous parler sans crime. Quoi ! ma sœur, lui dis-je tout transporté, vous la croyez donc véritable, cette religion ? Ah ! fit-elle, qu'il me serait avantageux qu'elle ne le fût pas ! Je fais pour elle un trop grand sacrifice, pour que je puisse ne pas la croire ; et si mes doutes... A ces mots, elle se tut. Oui, vos doutes, ma sœur, sont bien fondés, quels qu'ils soient. Qu'attendez-vous d'une religion qui vous rend malheureuse dans ce monde-ci, et vous laisse point d'espérance pour l'autre ? »

Que signifie cette dernière proposition « ne vous laisse point d'espérance pour l'autre » ?

Qu'il n'y a pas d'immortalité...

Dans l'islam ? Non, je suppose simplement qu'elle doute.

Dans l'une des lettres précédentes d'Usbek, je crois qu'il est dit que le pape avait raison d'interdire aux femmes de lire la Bible parce que la Bible ne sert qu'à indiquer la voie du paradis, et que les femmes n'y vont pas de toutes façons.

Je vois. Je pensais que cela pouvait venir de ses doutes.

Ne se pourrait-il pas aussi que du point de vue de son frère, elle se trouve alors dans une fausse religion ?

Non, non, cela mis de côté, si elle a des doutes, elle n'est pas une bonne musulmane. C'est ce que je pensais, mais vous avez peut-être raison. Continuez.

« Songez que la nôtre est la plus ancienne qui soit au monde ; qu'elle a toujours fleuri dans la Perse ; et n'a pas d'autre origine que cet empire, dont les commencements ne sont point connus ; que ce n'est que le hasard qui y a introduit le mahométisme ; que cette secte y a été établie, non par la voie de la persuasion, mais de la conquête. Si nos princes naturels n'avaient pas été faibles, vous verriez régner encore le culte de ces anciens mages. Transportez-vous dans ces siècles reculés : tout vous parlera du magisme, et rien de la secte mahométane, qui, plusieurs milliers d'années après, n'était pas même dans son enfance. Mais, dit-elle, quand ma religion serait plus moderne que la vôtre, elle est au moins plus pure, puisqu'elle n'adore que Dieu ; au lieu que vous adorez encore le Soleil, les Etoiles, le Feu, et même les Eléments. Je vois ma sœur, que vous avez appris parmi les musulmans à calomnier notre sainte religion. Nous n'adorons ni les Astres, ni les Eléments, et nos pères ne les ont jamais adorés : jamais ils ne leur ont élevé des temples, jamais ils ne leur ont offert des sacrifices ; ils leur ont seulement rendu un culte reli-

gieux, mais inférieur, comme à des ouvrages et des manifestations de la Divinité. Mais, ma sœur, au nom de Dieu qui nous éclaire, recevez ce livre sacré que je vous porte ; c'est le livre de notre législateur Zoroastre ; lisez-le sans prévention : recevez dans votre cœur les rayons de lumière qui vous éclaireront en le lisant ; souvenez-vous de vos pères, qui ont si longtemps honoré le Soleil dans la ville sainte de Balk ; et enfin souvenez-vous de moi, qui n'espère de repos, de fortune, de vie, que de votre changement. Je la quittai tout transporté, et la laissai seule décider la plus grande affaire que je pusse avoir de ma vie. »

Vous voyez donc que le frère est un très bon défenseur de cette religion. En premier lieu, c'est la plus ancienne ; et en deuxième lieu, le paganisme, la culte de créatures, est dit n'être qu'une partie inférieure du culte d'un Dieu unique. Il ne nie pas qu'un culte est rendu aux éléments, au soleil, et à d'autres objets, mais ce n'est qu'en tant que créatures, et en sachant que ce sont des créatures. On peut dire que le paganisme — il n'emploie pas le mot — est la vraie religion naturelle. Il ne parle pas ainsi, mais c'est ce qu'il suggère.

Il semblait développer cela de manière bien plus étendue dans L'Esprit des Lois. Il dit que la religion la plus ancienne est la meilleure.

Mais il le dit sans défendre aucune religion, il parle en tant que penseur politique, de l'extérieur de la religion, en la considérant de plus haut. Mais ici, cet homme parle en faveur de sa propre religion. C'est très différent. Oui.

Dans la dernière phrase, il dit : « Je la quittai tout transporté, et la laissai seule décider la plus grande affaire que je pusse avoir de ma vie. » Lorsqu'il dit « la plus grande affaire », parle-t-il du fait que la décision qu'elle va prendre va affecter son bonheur ?

Oui, parce qu'il l'aime.

Cela s'oppose purement et simplement à l'aspect purement religieux.

Oui. Soit dit en passant, une liaison est faite ici entre la vérité et l'amour, qui est en un sens, le thème de l'ensemble du livre. Et, bien sûr, la sœur est reconvertie à sa première religion, c'est dit au début du paragraphe suivant. Elle a lu le livre, mais il n'est pas besoin de dire que ce n'est pas la seule raison de sa conversion : elle aime elle aussi son frère, et elle ne nage pas dans le bonheur parfait avec son eunuque de mari. Ces motifs irrationnels l'aident donc à voir la lumière.

« J'y retournai deux jours après : je ne lui parlai point : j'attendis dans le silence l'arrêt de ma vie ou de ma mort. Vous êtes aimé, mon frère, me dit-elle, et par une Guèbre. J'ai longtemps combattu : mais dieux ! »

Au pluriel. En d'autres termes, ce n'est pas le monothéisme, mais le polythéisme.

« ...mais dieux ! que l'amour lève de difficultés ! que je suis soulagée ! Je ne crains plus de vous trop aimer, je puis ne mettre point de bornes à mon amour ; l'excès même en est légitime. Ah !

que ceci convient bien à l'état de mon cœur ! Mais vous, qui avez su rompre les chaînes que mon esprit s'était forgées, quand romprez-vous celles qui me lient les mains ? Dès ce moment je me donne à vous : faites voir, par la promptitude avec laquelle vous m'accepterez, combien ce présent vous est cher. »

En tout cas, elle s'échappe de sa prison, comme dans une histoire d'évasion vraie ou imaginaire, dont vous avez vu, à la télévision, bien des exemples. Ils doivent fuir, bien sûr, parce qu'ils sont poursuivis. Et ensuite, il y eut quelques péripéties dans leur fuite.

« Nous vivions tous deux dans ce séjour écarté, sans témoins, nous répétant sans cesse que nous nous aimerions toujours, attendant l'occasion que quelque prêtre guèbre pût faire la cérémonie du mariage prescrite par nos livres sacrés. Ma sœur, lui dis-je, que cette union est sainte ! La nature nous avait unis, notre sainte loi va nous unir encore. »

En d'autres termes, ce n'est pas purement et simplement une religion naturelle, parce qu'il y a indépendamment de la nature une loi sacrée, un *nomos* sacré. Sinon, ils se seraient unis de corps et d'âmes sans prêtre, sans cérémonie aucune. Cela montre que la loi sacrée est une part essentielle de cette religion apparemment naturelle. Par conséquent, l'expression de religion naturelle est sagement évitée. Mais il s'ensuit une nouvelle séparation et un nouveau malheur. Ceux d'entre vous qui n'ont pas lu cette lettre et qui aiment les romans d'aventure peuvent la lire. Mais lisons nous-même un peu plus loin dans ce paragraphe.

« Mais quel fut mon désespoir ! Je ne trouvais plus ma sœur. Quelques jours avant mon arrivée, des Tartares avaient fait une excursion dans la ville où elle était ; et, comme ils la trouvèrent belle, ils la prirent, et la vendirent à des Juifs qui allaient en Turquie, et ne laissèrent qu'une petite fille dont elle était accouchée quelques mois auparavant. »

Oui, je pense que nous pouvons maintenant sauter la suite immédiate. Ils sont de nouveau réunis après bien des tribulations, mais il y eut un prix à payer. La petite fille disparut et ils n'avaient plus rien. C'est un prix élevé. Ils durent se vendre comme esclave à un Arménien sympathique, mais seulement pour un temps relativement court, et ils vécurent heureux ensuite, sans avoir récupéré pourtant la pauvre petite fille. Il y eut autre chose, le dernier paragraphe de la lettre. Oui.

« La fin de l'année arriva : notre maître tint sa parole, et nous délivra. Nous retournâmes à Teflis : là, je trouvai un ancien ami de mon père, qui exerçait avec succès la médecine dans cette ville ; il me prêta quelque argent avec lequel je fis quelque négoce. Quelques affaires m'appelèrent ensuite à Smyrne, où je m'établis. J'y vis depuis six ans, et j'y jouis de la plus aimable et de la plus douce société du monde ; l'union règne dans ma famille, et je ne changerais pas ma condition pour celle de tous les rois du monde. J'ai été assez heureux pour retrouver le marchand arménien à qui je dois tout, et lui ai rendu des services signalés. »

Tefflis est, soit dit en passant, la ville de naissance de Staline. Oui, c'est la fin. Il vit maintenant à Smyrne, et Smyrne, sur la côte de l'Asie Mineure, fait partie de la Turquie. En faisait-elle partie à l'époque ? Et quelle est la religion des Turcs ? Ce sont des mahométans. Et quelle est la position mahométane sur l'inceste entre frères et sœurs ? Nous

le savons par cette même lettre : c'est interdit. En d'autres termes, quel est le prix que cet homme a eu encore à payer en plus de la perte de sa petite fille ? Le secret, un secret absolu, parce que si jamais on découvrait qu'ils vivent dans l'inceste, il leur arriverait certainement quelque chose de très affreux. Oui.

Je ne vois pas bien en quoi la perte de sa fille lui a coûté, puisqu'il l'a vendue à l'homme même auquel il s'est vendu lui-même.

Mais il n'est du moins pas dit qu'ils l'aient retrouvée.

Si.

Ah bon ? Où ça ?

« Après m'être adressé à tout le monde, avoir imploré la protection des prêtres turcs et chrétiens, je m'adressai à un marchand arménien ; je lui vendis ma fille... »

Oui, et ensuite, il retourna vers les Juifs et leur donna trente toman, mais rien ne dit qu'ils aient récupéré leur fille.

Et lorsque la femme s'adresse au marchand, elle ne parle que d'elle et de son mari.

Ce n'est pas d'une importance considérable, parce que le prix le plus intéressant qu'il paie est d'avoir à dissimuler le caractère incestueux de leur mariage, parce que l'inceste est strictement interdit. C'est là contester les principes établis plus que tout ce que nous avons vu. Lorsqu'il conteste la religion révélée au nom de la religion naturelle et de la morale naturelle, cela n'implique en aucune façon la mise en question de la prohibition de l'inceste. Par exemple, chez les nombreux partisans de la religion naturelle, de la morale naturelle, au 17^e et au 18^e siècles, en prenant seulement ce que disent les histoires des idées à ce sujet, on trouvera difficilement la moindre contestation de la prohibition de l'inceste entre frère et sœur. Or c'est une très vieille histoire. Si l'on lit, par exemple, les passages du *Droit de la guerre et de la paix* de Grotius sur l'inceste, on voit la complexité de l'argumentation traditionnelle, et aussi de ce que l'on en dit dans les temps modernes. Je pense avoir dit auparavant que quand Locke parle du mariage dans son traité du gouvernement civil, il n'a pas un mot sur la prohibition de l'inceste. Et il dit bien, en prenant l'exemple des bêtes et de leur accouplement, que la seule différence entre les unions entre animaux et les mariages humains est que ces derniers doivent être plus solides et plus durables, du fait de la longueur de l'enfance ; mais il n'y a pas un mot sur une interdiction quelconque. Je pense que si l'on parcourt la littérature des 17^e et 18^e siècles sur la loi naturelle, on verra que cette difficulté se retrouve dans toute la tradition, que nous pouvons au moins faire remonter aux *Mémoires* de Xénophon, au chapitre 4 du livre IV, où l'on donne un argument contre l'inceste entre parents et enfants, mais non entre frère et sœur. Et c'est aussi le sous-entendu de la *République* de Platon, où il y a une interdiction implicite de l'inceste entre parents et enfants — il ne peut y avoir d'accouplement entre individus de l'ancienne génération et de la nouvelle, et cet inceste

est donc impossible —, mais pas de l'inceste entre frère et sœur. Et cela doit même remonter plus loin, parce que l'on trouve une discussion de ce sujet dans la comédie d'Aristophane intitulée *L'Assemblée des femmes*, qui anticipe à bien des égards la *République* de Platon, comme c'est bien connu sans qu'on n'en tire rien. Et dans *L'Assemblée des femmes*, le régime impose en un sens l'inceste entre parents et enfants. Mais c'est une comédie. Néanmoins, elle montre que ce genre d'interrogation sur ce qui est précisément naturel, ce qui est précisément conforme à la loi naturelle, est très, très ancien. Et par conséquent, nous ne devons aucunement en être surpris. Nous devons l'examiner ici dans son contexte. Je vais bientôt faire clairement entendre le sens de ce contexte. Mais quelqu'un voulait dire quelque chose.

Je me demandais seulement pourquoi vous attachez tant d'importance à la question de la dissimulation. Il ne semble pas très difficile de dissimuler leur inceste étant donné qu'ils vivent dans une autre ville.

Oui, mais néanmoins, l'auteur de la lettre l'a présenté comme un homme d'une probité remarquable, et la probité semble exiger que l'on n'ait rien à cacher. Il y avait donc autre chose, qu'il a dite au début, sur cet homme qui force à soulever cette question. Oui, son héroïsme, vous savez l'héroïsme dans son cœur — je pense que cela renvoie non seulement à cette histoire terriblement aventureuse, mais aussi à la situation présente. Mais bien sûr, ce n'est pas définitif. Il est très difficile de vivre en fuyant la justice ; et c'est bien son cas, pas au sens strict, parce que son crime n'est pas connu, mais, selon la loi du pays, il est un criminel.

Oui, sauf qu'il n'accepte pas cette loi. Je veux dire qu'il n'est pas dans le cas d'un homme qui est un meurtrier et qui se cache de la loi civile.

Mais combien y a-t-il de meurtriers qui ne croient pas à la loi qui punit le meurtre ? Certains sont parfaitement disposés à faire observer que si le meurtre n'était pas interdit, chacun serait à la merci de n'importe qui, pouvant être assassiné par derrière, et ils disent : je prends le risque d'être pourchassé par la justice. Et ils le prennent. Un homme qui dirait que le meurtre est interdit avec justice, mais que « dans son cas particulier » cette interdiction ne s'applique pas, en avançant des arguments de casuiste, serait assez inconsistant. Mais dans le cas ordinaire, je crois, comme l'indiquent les mots « nigauds » et « escrocs », que les nigauds sont stupides ; mais ils sont très puissants au moins collectivement, et par conséquent, il faut s'adapter et faire les concessions nécessaires. Mais un homme de probité le ferait-il ? Je crois donc pouvoir dire qu'ils payent un certain prix. Oui.

Dans le dernier paragraphe avant le début de l'histoire, Ibben dit que cet homme a hésité à lui raconter cette histoire.

Et donc qu'il se confie à l'amitié. Oui.

Je pensais que la situation inverse est plus difficile à cacher : lorsque l'on dit que sa femme est sa sœur, comme le fait Abraham dans la Bible.

Oui. Abraham le dit, et il ment. Mais manifestement, le roi Abimélech ne considérait pas l'inceste entre frère et sœur comme un crime. Et dans les premières parties de la Bible, il est entendu que l'inceste entre frère et sœur a été nécessaire pour la propagation de l'espèce humaine. Vous devez admettre que si tous les hommes sont issus d'un même couple, comment auraient-ils bien pu se propager sans un tel inceste ? Cela, je pense, a toujours été admis. La question s'est posée après que le genre humain s'est suffisamment multiplié ; et alors, cet inceste a été strictement interdit.

Oui, mais ce n'est pas tant l'inceste entre frère et sœur qui a été interdit, que ses conséquences : cela conduit à une dissolution de la famille, et la famille...

Mais cet argument n'est pas invoqué. On pourrait dire bien sûr que c'est une considération prudentielle très large, politique, qui justifie la prohibition, et que cela ne fait pas universellement de sa transgression un crime. C'est sous-entendu ici.

Mais dans la lettre 46, il sépare entre les règles de la société et les exigences de l'humanité, les devoirs d'humanité, les devoirs étant plus élevés que les règles.

Mais celles-ci pourraient fort bien être comme les interdictions du meurtre et du vol, qui sont manifestement raisonnables. Il est clair que si chacun pouvait tuer n'importe qui, et lui prendre ce qui lui appartient, ce serait la guerre de tous contre tous — même dans une société communiste. Mais la raison d'interdire l'inceste entre frère et sœur n'est pas aussi évidente. La difficulté est là. Oui.

Au tout début de l'histoire, il dit : « Je fus si malheureux que l'amour me vint avant la raison ». Cela semble indiquer une certaine opposition entre la raison et l'amour.

Je ne vois rien de difficile ici. Les êtres humains ordinaires ne tombent pas amoureux au commandement de la raison. Et même si certains ne sont plus des enfants — c'était le cas des deux personnages de cette histoire —, j'ai vu des gens de dix-neuf ou vingt ans chez qui l'amour est venu avant la raison. Je n'y vois aucune difficulté. Il veut seulement dire qu'ils s'aimaient l'un l'autre depuis leur plus tendre enfance, et qu'ils ont continué à s'aimer en grandissant.

Mais il dit aussi que c'est un malheur.

Dans ces circonstances.

Oui, mais se sent-il coupable, personnellement ?

Non, non, dans les circonstances, parce que l'inceste entre frère et sœur est interdit dans un pays musulman, il est malheureux. Oui ?

Peut-être l'autre prix qu'ils eurent à payer fut-il qu'il leur a fallu quitter la Perse, ils ne purent pas rester dans la communauté au sein de laquelle leur inceste aurait pu être accepté, et ils durent rechercher une ville comme Smyrne, qui semble être une ville très cosmopolite, et non simplement turque.

Oui, mais cependant encore turque. Les musulmans tolèrent les juifs et les chrétiens, mais aucune autre religion. C'est une lettre d'Ibben à Usbek. Et Ibben n'a écrit que très peu de lettres. C'est la première, si je ne me trompe. Il faudrait vérifier. Il y en a encore une autre, et une autre seulement de Ibben à Usbek ; elle ne se trouve pas dans les textes d'aujourd'hui, mais il nous faut la lire pour parvenir à une plus grande clarté. Et c'est la lettre 77. Cependant, pour la comprendre, il nous faut lire la lettre précédente d'Usbek à Ibben. Lisons donc la lettre 76. Nous n'avons besoin de lire toute la lettre, seulement de voir de quoi elle parle.

« Usbek à son ami Ibben à Smyrne.

« Les lois sont furieuses en Europe contre ceux qui se tuent eux-mêmes : on les fait mourir, pour ainsi dire, une seconde fois ; ils sont traînés indignement par les rues ; on les note d'infamie ; on confisque leurs biens.

« Il me paraît, Ibben, que ces lois sont bien injustes. Quand je suis accablé de douleur, de misère, de mépris, pourquoi veut-on m'empêcher de mettre fin à mes peines, et me priver cruellement d'un remède qui est en mes mains ?

« Pourquoi veut-on que je travaille pour une société, dont je consens de n'être plus ? »

Oui, en d'autres termes, la société repose sur le consentement, cette célèbre vieille idée, et donc je peux retirer ce consentement. Cela conduit à certaines difficultés : je dois d'abord payer mes dettes, mes arriérés d'impôts par exemple, et aussi faire mon service militaire ; mais cela fait, je peux. Le sujet de la lettre 76 est donc le suicide, qui est l'un des sujets chauds de la philosophie morale, que l'on a discuté souvent et avec passion, et aussi toujours avec prudence au 17^e et au 18^e siècles. Et la lettre suivante est la réponse de Ibben à cette déclaration sur le suicide. Cette lettre n'est pas longue, nous pouvons la lire.

« Ibben à Usbek, à Paris.

« Mon cher Usbek, il me semble que, pour un vrai musulman, les malheurs sont moins des châtiments que des menaces. Ce sont des jours bien précieux que ceux qui nous portent à expier les offenses. C'est le temps des prospérités qu'il faudrait abréger. Que servent toutes ces impatiences, qu'à faire voir que nous voudrions être heureux, indépendamment de celui qui donne les félicités, parce qu'il est la félicité même ?

« Si un être est composé de deux êtres, et que la nécessité de conserver l'union marque plus la soumission aux ordres du Créateur, on en a pu faire une loi religieuse ; si cette nécessité de conserver l'union est un meilleur garant des actions des hommes, on en a pu faire une loi civile. »

Que dit donc Ibben sur la question du suicide ? Le suicide est-il ou non un crime ? Telle est la question.

Cela dépend selon lui de la loi civile.

Et de la loi religieuse. Le suicide est possible selon l'une et l'autre lois. Une loi religieuse peut avoir été faite en ce sens. Les phrases sont ici toutes conditionnelles : « Si un être est composé de deux êtres », c'est-à-dire d'un corps et d'une âme, « et que la nécessité de conserver l'union marque plus la soumission aux ordres du Créateur... » ; autrement dit, il n'est pas sûr qu'il faille toujours conserver cette union : dans certaines circonstances, on pourrait être plus soumis aux commandements du Créateur en ne maintenant pas cette union. Ainsi, sans lui-même entrer dans le problème, sans le poser comme Usbek l'a si clairement fait, il donne son opinion : je ne m'oppose pas à l'interdiction du suicide, mais cette interdiction repose sur des prémisses que l'on peut fort bien contester. C'est une lettre singulièrement prudente, et elle est aussi très courte. Je pense que c'est une lettre remarquable dans l'ensemble de l'ouvrage, c'en est en un sens la clef. Si cela se révèle tel, Ibben serait... Revenons maintenant un instant de cette lettre 77 à la lettre 67, que nous avons examinée avant, la lettre dans son entier, où Ibben manifestait la plus grande sympathie pour le Guèbre. La déclaration la plus radicale que nous ayons rencontrée était faite par Ibben, mais bien sûr seulement dans une histoire racontée par ce Guèbre. Manifestement, Ibben n'y voyait rien à redire. Et c'est ici le même homme qui s'exprime. C'est donc l'homme *le plus radical* de l'ensemble de l'ouvrage, à ce que nous avons vu jusqu'à présent, et par conséquent, il nous fait pénétrer plus que tout autre la pensée de l'auteur des *Lettres Persanes*. Il n'y a que deux lettres d'Ibben et elles sont toutes deux adressées à Usbek ; mais il y a quatorze lettres de Usbek à Ibben, et dix lettres de Rica à Ibben. Cela fait en tout vingt-six lettres dont Ibben est le destinataire ou l'auteur. Il faut garder cela à l'esprit, et c'est pourquoi j'ai commencé par là. Passons maintenant aux autres textes d'aujourd'hui. Oui.

La note de cette édition souligne que cette lettre ne se trouvait pas dans certaines des premières éditions.

Quelle lettre ?

La lettre 77 ne se trouvait pas dans certaines des premières éditions, et certains pensent qu'elle devait originellement être la conclusion de la lettre 76. En d'autres termes, c'aurait été une lettre d'Usbek. Mais ensuite, Montesquieu l'attribua à Ibben.

Dans cette édition-ci, il y a toute une page sur cette question.

En d'autres termes, c'est très tardivement, en 1754, un an avant sa mort. *L'Esprit des Lois* est paru en 1748.

Revenons maintenant au début des textes d'aujourd'hui, à savoir à la lettre 48. C'est, je pense, la lettre la plus longue jusqu'ici. C'est Usbek qui écrit à Rhédi. Usbek présente sa vie en France comme une vie consacrée à une instruction, qui se fait non par des livres, mais en observant et en parlant avec des gens. Dans le troisième paragraphe, il est clairement fait entendre qu'il critique les coutumes persanes concernant la politique à adopter envers les femmes, une critique dont nous avons déjà vu des signes. Et il expose là

un certain nombre de *caractères*, cinq je pense, qu'il a rencontrés à Paris. Le type central est un poète. Nous pourrions peut-être lire cela, le huitième paragraphe.

« Mais, si je ne vous importune pas, dites-moi qui est celui qui est vis-à-vis de nous, qui est si mal habillé ; qui fait quelquefois des grimaces, et a un langage différent des autres ; qui n'a pas d'esprit pour parler, mais parle pour avoir de l'esprit ? C'est, me répondit-il, un poète, et le grotesque du genre humain. Ces gens-là disent qu'ils sont nés ce qu'ils sont ; cela est vrai, et aussi ce qu'ils seront toute leur vie, c'est-à-dire presque toujours les plus ridicules de tous les hommes : aussi ne les épargne-t-on point ; on verse sur eux le mépris à pleines mains. La famine a fait entrer celui-ci dans cette maison ; et il y est bien reçu du maître et de la maîtresse, dont la bonté et la politesse ne se démentent à l'égard de personne ; il fit leur épithalame lorsqu'ils se marièrent : c'est ce qu'il a fait de mieux dans sa vie ; car il s'est trouvé que le mariage a été aussi heureux qu'il l'a prédit. »

Il y a donc des mariages heureux en France, plus heureux peut-être qu'en Perse, en dépit du fait que les femmes soient si libres. Lisez le paragraphe suivant.

« Vous ne le croiriez pas peut-être, ajouta-t-il, entêté comme vous êtes des préjugés de l'orient : il y a parmi nous des mariages heureux, et des femmes dont la vertu est un gardien sévère. Les gens dont nous parlons goûtent entre eux une paix qui ne peut être troublée ; ils sont aimés et estimés de tout le monde : il n'y a qu'une chose ; c'est que leur bonté naturelle leur fait recevoir chez eux toute sorte de monde... »

Nous n'avons pas besoin de lire la suite. Il y a là ce point décisif : ce Parisien lui dit qu'il doit se délivrer de ses préjugés orientaux, et il donne de bonnes raisons : « il y a parmi nous des mariages heureux ». Les mariages heureux sont possibles en France. Mais la réaction finale d'Usbek se montre dans l'avant-dernier paragraphe de cette lettre, où un autre type d'homme lui est montré, quelqu'un d'indésirable au plus haut point. En d'autres termes, Usbek n'est aucunement certain que la supériorité des coutumes européennes sur les coutumes persanes ait été suffisamment démontrée. Mais nous ne devons pas oublier que c'est une lettre adressée à Rhédi, son jeune neveu, et qu'il lui faut parler comme un oncle. Passons à la lettre 50, une lettre de Rica, adressée de nouveau à cet anonyme aux trois étoiles.

Puis-je dire quelque chose sur la lettre 47 ? A la toute fin, Zachi fait une description de la différence entre les hommes et les femmes lorsqu'ils voyagent. Les hommes ne sont exposés qu'aux dangers qui menacent leur vie, tandis que les femmes doivent craindre à la fois pour leur vie et pour leur vertu. Je me demande si cela ne pourrait pas faire signe vers une autre de ces descriptions générales, selon laquelle les hommes seraient les acteurs d'une politique éclairée en n'envisageant que la conservation de leur vie, tandis que les femmes...

Peut-être, mais cette observation ne suffirait pas, parce que les femmes pourraient préférer mourir plutôt que perdre leur honneur. Cela pourrait valoir aussi pour les hommes. Nous ne pouvons pas à chaque instant tenter de saisir directement le principe le plus élevé de Montesquieu. Il nous faut encore attendre.

Il souligne bien la spiritualité des femmes dans la lettre que nous venons de voir [lettre 48], où il dit : « Nos filles ne pensent qu'en tremblant au jour qui doit les priver de cette vertu, qui les rend semblables aux anges et aux puissances incorporelles. »

Je ne puis résoudre cela pour l'instant. Nous verrons lorsque nous y serons. Oui.

Cette lettre montre également à quel point la loi naturelle est absurdement neutralisée par les coutumes de la Perse. On tue deux personnes pour que les femmes puissent avoir un pique nique...

Oui, c'est vrai, en effet. Mais il y a tant d'exemples semblables dans tous les pays que je ne l'avais pas même remarqué. Vous avez eu raison de le faire. Maintenant, la lettre 50 traite de la modestie. Lisons le deuxième paragraphe.

« Si la modestie est une vertu nécessaire à ceux à qui le ciel a donné de grands talents, que peut-on dire de ces insectes qui osent faire paraître un orgueil qui déshonorerait les plus grands hommes ? »

Oui, et les deux derniers paragraphes de cette lettre.

« Vous avez raison, reprit brusquement notre discoureur : il n'y a qu'à faire comme moi ; je ne me loue jamais ; j'ai du bien, de la naissance, je fais de la dépense, mes amis disent que j'ai quelque esprit ; mais je ne parle jamais de tout cela : si j'ai quelques bonnes qualités, celle dont je fais le plus de cas, c'est ma modestie.

« J'admiraïs cet impertinent ; et pendant qu'il parlait tout haut, je disais tout bas : Heureux celui qui a assez de vanité pour ne dire jamais de bien de lui ; qui craint ceux qui l'écoutent ; et ne compromet point son mérite avec l'orgueil des autres ! »

Oui, ne suggère-t-il pas que la modestie est une modulation de la vanité, la forme la plus prudente et la plus habile de vanité ? Ce serait tout à fait conforme à la tendance générale de ce genre de moralisme. La lettre suivante est une lettre de l'ambassadeur persan à Moscou, où l'on parle évidemment de Pierre le Grand. Dans la lettre 53, une des femmes du sérail nous en dit un peu plus sur les eunuques. Lisons en le sixième paragraphe.

« Je t'ai ouï dire mille fois que les eunuques goûtent avec les femmes une sorte de volupté qui nous est inconnue ; que la nature se dédommage de ses pertes ; qu'elle a des ressources qui réparent le désavantage de leur condition ; qu'on peut bien cesser d'être homme, mais non pas d'être sensible ; et que, dans cet état, on est comme dans un troisième sens, où l'on ne fait, pour ainsi dire, que changer de plaisirs. »

C'est cela : ils ont un genre de plaisir que ne connaissent pas ceux qui ne sont pas eunuques, homme ou femme. Cela était suggéré dans une certaine mesure dans des lettres antérieures, spécialement le plaisir lié au pouvoir qu'ils détiennent, à leur type particulier de pouvoir. Dans la lettre 54, il est parlé d'un homme qui souhaite briller, mais qui n'y parvient aucunement. Ce sont là encore des types d'hommes, et en aucune manière seulement des Français. Et les mœurs de la Régence, de la Régence française, sont observées de manière sociologique, mais c'est très ancien, au moins aussi ancien que Théo-

phraste, le disciple d'Aristote, auteur des « caractères », avec une insistance sur les formes que prennent ces vices à l'époque.

Il parle deux fois d'eunuques mariés, mais je pensais que le mahométanisme interdisait cela. Je ne connais pas ce qu'il en est, mais n'est-il pas étrange qu'un homme épouse une femme sans pouvoir remplir son devoir conjugal envers elle ?

Je vous l'accorde, mais nous devons prendre l'islam tel que le présente Montesquieu ; il reste à considérer s'il le dit par ignorance, ou en dépit de ce qu'il sait.

Mais ne le fait-il pas intentionnellement pour élargir ...

Oui, à cause de ce que représentent les eunuques : ils sont les intermédiaires entre les femmes et le maître. Dans la lettre 55, il parle des mœurs françaises concernant la fidélité. C'est intéressant du point de vue de l'évolution des opinions de ces Persans ; c'est une lettre de Rica à Ibben. Nous n'avons pas besoin de lire toute la lettre. La fin du quatrième paragraphe.

« Ici les maris prennent leur parti de bonne grâce, et regardent les infidélités comme des coups d'une étoile inévitable. Un mari qui voudrait seul posséder sa femme serait regardé comme perturbateur de la joie publique, et comme un insensé qui voudrait jouir de la lumière du soleil à l'exclusion des autres hommes. »

Oui, et le début du paragraphe suivant.

« Ici un mari qui aime sa femme est un homme qui n'a pas assez de mérite pour se faire aimer d'une autre... »

En d'autres termes, il n'y a pas là de quoi se vanter.

Il semble que nous nous rapprochions de ça, vous savez.

Oui, je ne le sais pas, mais j'entends toutes sortes de choses. Un peu plus loin, le troisième paragraphe à partir de la fin.

« Un homme, qui, en général, souffre les infidélités de sa femme n'est point désapprouvé ; au contraire, on le loue de sa prudence : il n'y a que les cas particuliers qui déshonorent.

« Ce n'est pas qu'il n'y ait des dames vertueuses, et on peut dire qu'elles sont distinguées ; mon conducteur me les faisait toujours remarquer : mais elles étaient toutes si laides, qu'il faut être un saint pour ne pas haïr la vertu. »

Et le dernier paragraphe.

« Après ce que je t'ai dit des mœurs de ce pays-ci, tu t'imagines facilement que les Français ne s'y piquent guère de constance : ils croient qu'il est aussi ridicule de jurer à une femme qu'on l'aimera toujours, que de soutenir qu'on se portera toujours bien, ou qu'on sera toujours heu-

reux. Quand ils promettent à une femme qu'ils l'aimeront toujours, ils supposent qu'elle, de son côté, leur promet d'être toujours aimable ; et si elle manque à sa parole, ils ne se croient plus engagés à la leur. »

Oui, l'argumentation n'est pas difficile à suivre. Mais ce qui est intéressant du point de vue de l'évolution des personnages, c'est que l'on voit ici Rica converti aux valeurs européennes. En outre, n'est-ce pas là une autre manière de défendre la polygamie ? Si la promesse d'être fidèle n'est plus tenue, on aurait une espèce d'autorisation légale. C'est possible. Dans la lettre suivante de Usbek à Ibben, sur le jeu, le dernier paragraphe.

« Il semble que notre saint prophète ait eu principalement en vue de nous priver de tout ce qui peut troubler notre raison : il nous a interdit l'usage du vin, qui la tient ensevelie ; il nous a, par un précepte exprès, défendu les jeux de hasard ; et quand il lui a été impossible d'ôter la cause des passions, il est a amorties. L'amour parmi nous...

La lettre parle de la polygamie.

« L'amour parmi nous ne porte ni trouble ni fureur : c'est une passion languissante qui laisse notre âme dans le calme ; la pluralité des femmes nous sauve de leur empire ; elle tempère la violence de nos désirs. »

C'est donc une défense de l'islam en tant que religion rationnelle, ou assez rationnelle, et cela dans une lettre qui n'est pas adressée à un religieux musulman, mais à Ibben. A propos, Ibben est un oncle de Rhédi, comme le montre le début de la lettre 25. Ce n'est donc pas pour rien. Voyons maintenant. Certaines choses ne sont pas immédiatement intéressantes ; ce sont seulement des lettres que pourrait écrire presque n'importe quel individu qui se trouverait subitement dans un pays qu'il n'a jamais vu. Passons à la lettre 59, les deux derniers paragraphes.

« Il me semble, Usbek, que nous ne jugeons jamais les choses que par un retour secret que nous faisons sur nous-mêmes. Je ne suis pas surpris que les Nègres peignent le diable d'une blancheur éblouissante, et leurs dieux noirs comme du charbon ; que la vénus de certains peuples ait des mamelles qui lui pendent jusqu'aux cuisses ; et qu'enfin tous les idolâtres aient représenté leurs dieux avec une figure humaine, et leur aient fait part de toutes leurs inclinations. On a dit fort bien que si les triangles faisaient un dieu, ils lui donneraient trois côtés.

« Mon cher Usbek, quand je vois des hommes qui rampent sur un atome, c'est-à-dire la terre, qui n'est qu'un point de l'univers, se proposer directement pour modèles de la Providence, je ne sais comment accorder tant d'extravagance avec tant de petitesse. »

Oui, de petitesse. Les hommes sont fondamentalement centrés sur eux-mêmes, ce n'est donc pas seulement le cas des Français... Y a-t-il un rapport quelconque entre cela et ces lettres ? Aurait-il fait ces observations en Perse, où ses responsabilités étaient bien plus grandes et où il était bien trop peu libre pour pouvoir être un simple observateur ? Cela a été écrit par un Français vivant en France, un Français qui a certes beaucoup voyagé, mais seulement en Europe. La lettre est consacrée aux Juifs et à leur condition. Lisez le deuxième paragraphe avant la fin.

« Ils n'ont jamais eu dans l'Europe un calme pareil à celui dont ils jouissent. On commence à se défaire parmi les chrétiens de cet esprit d'intolérance qui les animait : on s'est mal trouvé en Espagne de les avoir chassés, et en France d'avoir fatigué des chrétiens...

Il veut dire les Huguenots.

« dont la croyance différerait un peu de celle du prince. On s'est aperçu que le zèle pour les progrès de la religion est différent de l'attachement qu'on doit avoir pour elle ; et que, pour l'aimer et pour l'observer, il n'est pas nécessaire de haïr et de persécuter ceux qui ne l'observent pas.

« Il serait à souhaiter que nos musulmans pensassent aussi sensément sur cet article que les chrétiens ; que l'on pût une bonne fois faire la paix entre Ali et Abubeker, »

C'est-à-dire entre les sunnites et les chi'ites.

« et laisser à Dieu le soin de décider des mérite de ces saints prophètes : je voudrais qu'on les honorât par des actes de vénération et de respect, et non pas par de vaines préférences ; et qu'on cherchât à mériter leur faveur, quelque place que Dieu leur ait marquée, soit à sa droite, ou bien sous le marchepied de son trône. »

Oui. En d'autres termes, c'est donc une autre supériorité de l'Europe, d'où il peut la proposer comme un modèle à la Perse, et également sur la question des femmes, comme nous l'avons vu. Dans la lettre suivante, on trouve l'autocritique d'un prêtre chrétien sur les dangers que fait courir le zèle prosélyte.

Mais il semble cependant que sa justification... il a dit qu'ils se trouvaient dans une mauvaise passe. Sur le plan économique. Ces gens étaient des artisans ou des marchands, et ils ont donc souffert parce qu'ils n'avaient personne pour les remplacer, plus que parce que leur cœur avait changé.

Oui, c'est vrai. Comment Montesquieu justifierait-il cela ?

Probablement en disant que l'intérêt est plus fort...

Le prosélytisme religieux est nuisible au bien commun, à l'intérêt public. Par conséquent, il faut transformer le fait brut, le déclin de l'économie en Espagne après l'expulsion des Juifs, en un atout. Ces choses ne marchent pas si on ne les rend pas explicites et si on ne les comprend pas comme cause et effet. Voyez-vous le problème ? Ces forces prétendument économiques, au moment où elles sont connues en tant que telles, deviennent connues comme une relation de causalité, et par conséquent, elles affectent l'action rationnelle par la suite. Bien sûr, la question clef est ici naturellement omise, comme elle l'est toujours dans ce type d'argument, à savoir que peut-être le bien commun en tant que bien de-ce-monde est totalement sans intérêt et dépourvu de sens comparé à la pureté de la foi et à la pureté de la foi dans un pays, comme l'ont pensé certainement les Espagnols de l'époque. Vous savez, cela se ferait bien sûr dans une deuxième phase, et cette argumentation n'est pas du tout examinée ici. Nous avons évoqué cela au sujet de *L'Esprit des Lois*, la question de savoir si l'on peut dire qu'une reli-

gion est réfutée par le fait que ses conséquences économiques ou politiques sont insatisfaisantes. L'est-elle nécessairement ? Il est important d'y réfléchir.

L'autre côté en est que si la religion conduit au bien commun, c'est-à-dire à l'unité nationale ou à quelque chose de semblable, alors l'expulsion des dissidents ou leur liquidation peut être interprétée comme favorable au bien commun.

Oui, certainement, on l'a toujours su.

Et cela fait bien sûr partie du problème, spécialement dans le cas français qu'il soulève ici.

Oui, on l'a toujours fait, certainement, et il faut bien sûr examiner l'ensemble du problème. Mais le fait qu'une religion a des conséquences économiques, sociales et politiques indésirables n'en constitue pas nécessairement une réfutation. Si l'on suppose que la vie en ce monde est une vallée de larmes, un bien n'est pas nécessairement ce qui convient à la vallée de larmes en question. Je le dis de façon assez crue, mais il faut prendre cela très au sérieux. Ce n'est qu'une partie de l'argumentation, et seulement si l'on dit que la vraie religion est nécessairement aussi meilleure du point de vue, par exemple, de la politique ; et la Bible a énoncé cela de manière très nette, je pense, en présentant Moïse comme un administrateur public assez médiocre, ayant appris les rudiments de l'administration publique par son beau-père Jethro, un païen. Ce dernier était un bien meilleur administrateur public que Moïse. Et il est donc très possible qu'un certain genre de paganisme mène davantage à une bonne administration publique que la religion révélée. Cela ne résoudrait pas la question. Il faut penser cela jusqu'au bout, et ne pas tenir pour acquis que la supériorité politique, et même l'excellence, soit le critère le plus élevé. Cela nécessite un réexamen. Sinon, ce serait bien trop facile.

Maintenant, la lettre de cet ecclésiastique sur les dangers du prosélytisme religieux montre certainement — c'est peut-être ce qui importe le plus dans le contexte — que l'esprit de tolérance affecte même le clergé européen, et non seulement les laïcs. Maintenant, la lettre 62 traite à nouveau la question du harem, et nous pourrions peut-être en lire le début.

« Ta fille ayant atteint sa septième année, j'ai cru qu'il était temps de la faire passer dans les appartements intérieurs du sérail, et de ne point attendre qu'elle ait dix ans pour la confier aux eunuques noirs. On ne saurait de trop bonne heure priver une jeune personne des libertés de l'enfance, et lui donner une éducation sainte dans les sacrés murs où la pudeur habite. »

Oui, lisez encore, s'il vous plaît, le paragraphe suivant.

« Car je ne puis être de l'avis de ces mères qui ne renferment leurs filles que lorsqu'elles sont sur le point de leur donner un époux ; qui, les condamnant au sérail plutôt qu'elles ne les y consacrent, leur font embrasser violemment une manière de vie qu'elles auraient dû leur inspirer. Faut-il tout attendre de la force de la raison, et rien de la douceur de l'habitude ? »

Le harem est donc une chose sainte, il y faut un certain engagement, une espèce de consécration, et cela est lié aux limites de la raison comme le montre la fin de ce paragraphe. Maintenant, le paragraphe qui suit le suivant.

« Si nous n'étions attachées à vous que par le devoir, nous pourrions quelquefois l'oublier ; si nous n'y étions entraînées que par le penchant, peut-être un penchant plus fort pourrait l'affaiblir. Mais quand les lois nous donnent à un homme, elles nous dérobent à tous les autres, et nous mettent aussi loin d'eux que si nous en étions à cent mille lieux. »

En d'autres termes, la loi est plus forte que la raison, du fait de son caractère coercitif. Et ensuite, le paragraphe suivant.

« La nature, industrieuse en faveur des hommes, ne s'est pas bornée à leur donner des désirs ; elle a voulu que nous en eussions nous-mêmes, et que nous fussions des instruments animés de leur félicité : elle nous a mises dans le feu des passions, pour les faire vivre tranquilles ; s'ils sortent de leur insensibilité, elle nous a destinées à les y faire rentrer, sans que nous puissions jamais goûter cet heureux état où nous les mettons. »

Qu'est-ce qu'il veut dire par là ? Les femmes sont inférieures parce que leurs passions sont plus fortes que celles des hommes. N'est-ce pas ce qui est sous-entendu ici par cette proposition « sans que nous puissions jamais goûter cet heureux état où nous les mettons » ? Il n'est pas nécessaire de se demander si tout cela est exact, ce serait sans fin. tenons-nous en à ce que cela dit directement. Oui.

Je me demande s'il veut donner le sentiment d'un couvent, car il parle d'« éducation sainte », de « sacrés murs ».

Oui, c'est clair. C'est le moins que l'on doive penser. Le harem a quelque chose de religieux. Mais plus loin, dans le deuxième paragraphe avant la fin, elle y qualifie les « sacrés murs » entre lesquels elle vit de « prison » « où tu me retiens ». C'est donc une forme très dure de conversion. Oui.

Elle semble supposer que les femmes sont inférieures par nature aux hommes, et sont moins susceptibles d'être heureuses, mais il se peut également que ce soit simplement à cause des lois et du harem que les femmes ne sont jamais satisfaites. Il y en a tant dans le harem et il en serait peut-être autrement dans un système monogame.

Certainement, mais alors, il nous faudrait examiner s'il n'utilise pas les femmes et les eunuques dans le harem comme des symboles d'autres relations.

Je vous ai peut-être mal compris, mais il me semble que ce à quoi il pense lorsqu'il dit que les femmes ne peuvent jouir de cet heureux état, c'est la paix de celui qui a obtenu satisfaction, et non pas simplement la jouissance des passions. Elle dit : la nature « nous a mises dans le feu des passions, pour les faire vivre tranquilles ». Si les hommes s'écartent de leur insensibilité (qui semble leur état normal, lorsqu'ils ne sont pas embarrassés par la passion), la nature « nous a destinées à les y faire rentrer, sans que nous puissions jamais goûter cet heureux état où nous les mettons. »

Oui, l'état heureux de satisfaction.

N'est-ce pas davantage que la satisfaction, que les hommes ne sont plus gênés par les passions et par conséquent...

Oui, ce qu'il appelle un état languide, un agréable état languide, dans une lettre antérieure. [dans cette lettre à la fin du troisième paragraphe avant la fin « tu n'as fait que languir »] Lisons le deuxième paragraphe avant la fin où elle parle encore de tout cela.

« Dans la prison même où tu me retiens, je suis plus libre que toi : tu ne saurais redoubler tes attentions pour me faire garder, que je ne jouisse de tes inquiétudes ; et tes soupçons, ta jalousie, tes chagrins, sont autant de marques de ta dépendance.

« Continue, cher Usbek : fais veiller sur moi nuit et jour ; ne te fie pas même aux précautions ordinaires ; augmente mon bonheur en assurant le tien ; et sache que je ne redoute rien, que ton indifférence. »

Les femmes sont donc en prison, et cependant, elles sont plus libres que les hommes parce que ces derniers dépendent plus d'elles que l'inverse. Si l'on applique cela sur le plan politique, dans un gouvernement despotique, le vizir et indirectement le sultan également, dépendent en un sens davantage du peuple que le peuple ne dépend d'eux, et ils sont donc moins libres que lui. Oui.

Cela vaut-il pour les femmes en général ? Zélis, qui écrit la lettre, n'en a écrit auparavant qu'une seule autre, et elle paraît en cela également très extraordinaire. Les autres femmes parlent de leurs problèmes particuliers, ou de leur passion pour Usbek, tandis qu'elle affirme sa supériorité sur lui, et s'occupe également de différentes affaires. Elle est la seule femme à paraître en un sens, au moins dans un sens limité, être un gouvernant. Elle est la seule à parler en termes aussi généraux de sa condition.

Pourrait-on dire qu'elle est plus réfléchie que les autres ? Est-ce ce que vous voulez dire ?

Oui.

Après tout elle ne fait ici que des réflexions générales.

Mais est-ce que cela la distingue ? La tenez-vous encore pour un porte-parole des femmes, alors qu'il se peut que les femmes représentent autre chose ?

Ne part-elle pas d'une question particulière (que faut-il faire pour sa fille ?) et occupe le reste de la lettre à ces réflexions générales ?

Mais elle dit : « je » suis aussi heureuse que tu peux l'être ; elle ne dit pas que les femmes en général le sont ; et d'autres femmes du harem ont écrit pour évoquer leur malheur.

Oui, mais elle parle aussi de « nous », comme vous pouvez le voir. Dans les paragraphes 3-5, elle parle de « nous », et ensuite, elle parle, c'est exact, de nouveau d'elle-même.

Lorsqu'elle parle des femmes en général, elle parle de leur infériorité. Et ensuite, elle dit cependant : « j'ai goûté mille plaisirs... ».

Oui, c'est vrai. Combien y a-t-il de lettres de sa main ?

C'est la deuxième. Je ne sais pas s'il y en a d'autres.

La seule chose que j'ai observée sur les auteurs des lettres concerne Ibben, dans l'observation que j'ai faite au début selon laquelle Ibben va très loin dans la mise en question de l'ordre existant.

Elle semble néanmoins le réprimander dans les deux derniers paragraphes, parce qu'elle dit « Je suis plus libre », tu peux redoubler tes attentions, cela me fera plaisir, tes soupçons seront une preuve supplémentaire de ta dépendance. En un sens, elle semble se plaindre et être triste en un sens qu'il soit... elle lui dit peut-être ce que disent les autres femmes, mais autrement. Elle parvient mieux à cacher ses émotions fondamentales.

Il faudrait comparer cette lettre à celles des autres femmes. L'avez-vous fait vous-même dans une certaine mesure ? Ce serait nécessaire. Un autre point maintenant. Dans la lettre suivante de Rica à Usbek, lisons quelques passages, d'abord le deuxième paragraphe.

« Pour moi je mène à peu près la même vie que tu m'as vu mener ; je me répands dans le monde, et je cherche à le connaître : mon esprit perd insensiblement tout ce qui lui reste d'asiatique, et se plie sans effort aux mœurs européennes. Je ne suis plus si étonné de voir dans une maison cinq ou six femmes avec cinq ou six hommes : et je trouve que cela n'est pas mal imaginé. »

Ici, il dit clairement les choses, il ne se contente pas de révéler à son insu son assimilation à ce monde étranger, il en est conscient. Oui.

« Je le puis dire, je ne connais les femmes que depuis que je suis ici ; j'en ai plus appris dans un mois que je n'aurais fait en trente ans dans un sérail.

« Chez nous, les caractères sont tous uniformes, parce qu'ils sont forcés : on ne voit pas les gens tels qu'ils sont, mais tels qu'on les oblige d'être ; dans cette servitude du cœur et de l'esprit on entend parler que la crainte, qui n'a qu'un langage, et non pas la nature, qui s'exprime si différemment, et qui paraît sous tant de formes.

« La dissimulation, cet art parmi nous si pratiqué et si nécessaire, est ici inconnue : tout parle, tout se voit, tout s'entend ; le cœur se montre comme le visage ; dans les mœurs, dans la vertu, dans le vice même, on aperçoit toujours quelque chose de naïf. »

Arrêtons-nous là. Il n'est pas besoin de le dire, il exagère un peu pour la France du 18^e siècle, comme pour n'importe quel pays à n'importe quelle époque. Mais il y a certaine-

ment en France une différence, une plus grande liberté ou une plus grande licence qu'en Perse. Mais il ne l'appelle pas liberté ici, sauf de manière implicite. Il parle de la différence entre la nature et ce n'est qui est pas elle, qu'il nomme ici la crainte qui inhibe la nature. C'est la vieille opposition de la nature et de la convention. Chez les orientaux, tout est réglé par la convention, mais ici en occident, la nature peut parler, et par conséquent, l'individu, homme ou femme, peut se montrer dans son individualité. Tandis que lorsque la convention règne, tous suivent la loi, la règle. La nature et l'individu vont ensemble. C'est quelque chose d'important. Quelques mots seulement sur le reste de notre programme d'aujourd'hui. La lettre suivante rapporte une révolte dans le harem. Et le chef des eunuques, l'eunuque noir, avertit Usbek. Il lui dit qu'il est trop doux et que des châtimens bien plus sévères sont nécessaires pour faire régner l'ordre dans le harem. Et il parle de son modèle, un autre eunuque qui l'a élevé, et il énonce les maximes de cet homme. « le moindre refus d'obéir était puni sans miséricorde. Je suis, disait-il, esclave ; mais je le suis d'un homme qui est votre maître, et le mien ; et j'use du pouvoir qu'il m'a donné sur vous : c'est lui qui vous châtie, et non moi qui ne fait que prêter ma main. » Il demande donc clairement un pouvoir discrétionnaire si l'on veut qu'il tienne les femmes ; il doit pouvoir serrer ou relâcher la bride, pour bien servir son maître. Lisons le dernier paragraphe.

« Laisse-moi les mains libres : permets que je me fasse obéir ; huit jours remettront l'ordre dans le sein de la confusion ; c'est ce que ta gloire demande, et que ta sûreté exige. »

La réponse d'Usbek montre à nouveau sa relative douceur. Vous vous rappelez le jeune homme destiné à être eunuque qui lui avait écrit ; Usbek lui a répondu : très bien, ton vœu est exaucé. Ici encore, il est disposé à retarder les mesures sévères proposées par le chef des eunuques. Qui était-ce, le chef des eunuques noirs ?

Oui.

Les eunuques noirs sont bien sûr pires que les blancs, selon un préjugé bien connu, bien connu même dans notre pays, comme vous le savez sans aucun doute. Bien.

Treizième leçon, le 9 mai 1966
Lettres 68-93

Nous étions parvenus à la lettre 67, la plus radicale que nous ayons lue jusqu'ici, qui traitait de l'inceste. Maintenant, la lettre 68 décrit un juge qui ignore les lois. C'est une satire de la France et de la situation de l'époque. Elle n'a pas grand intérêt. Elle est suivie d'une autre lettre, la lettre 69, consacrée à la métaphysique, à la théologie naturelle, en tant que distincte de la théologie révélée. Lisons tout d'abord les deux premiers paragraphes de cette lettre.

« Tu ne te serais jamais imaginé que je fusse devenu plus métaphysicien que je ne l'étais : cela est pourtant, et tu en seras convaincu quand tu auras essayé ce débordement de ma philosophie.
« Les philosophes les plus sensés qui ont réfléchi sur la nature de Dieu ont dit qu'il était un être souverainement parfait ; mais ils ont extrêmement abusé de cette idée : ils ont fait une énumération de toutes les perfections différentes que l'homme est capable d'avoir et d'imaginer, et en ont chargé l'idée de la divinité, sans songer que souvent ces attributs s'entr'empêchent, et qu'ils ne peuvent subsister dans un même sujet sans se détruire. »

En d'autres termes, le point de départ est l'opinion traditionnelle que Dieu est *l'ens perfectissimum*, l'être absolument parfait, et qu'il faut comprendre que ses perfections doivent être de vraies perfections, et non des perfections imaginaires, faute de quoi nous aboutissons à des contradictions. Par conséquent, il faut faire très attention lorsqu'on attribue des perfections à Dieu. Ce n'est pas particulièrement nouveau. Oui.

Il semble sous-entendre cependant que ces perfections peuvent s'opposer : on peut avoir de vraies perfections qui d'une manière ou d'une autre se contredisent.

Oui, cela nous amène en des eaux plus profondes. Mais la réponse serait simplement que ce ne saurait être alors de vraies perfections. Nous allons y venir tout de suite. Lisons le paragraphe suivant.

« Les poètes d'occident disent qu'un peintre ayant voulu faire le portrait de la déesse de la beauté, assembla les plus belles Grecques, et prit de chacune ce qu'elle avait de plus gracieux, dont il fit un tout pour ressembler à la plus belle de toutes les déesses. Si un homme en avait conclu qu'elle était blonde ou brune, qu'elle avait les yeux noirs ou bleus, qu'elle était douce et fière, il aurait passé pour ridicule. »

Oui, cependant, si nous prenons très au sérieux cette image, elle implique qu'il ne peut pas y avoir d'être parfait. Il n'y a pas de perfection qui ne soit liée indissolublement à une imperfection. Par exemple, on ne peut avoir la perfection des yeux bleus et la perfection des yeux noirs en même temps. Il n'y a pas d'être parfait purement et simplement. Si nous traduisons cette comparaison entre un langage métaphysique, alors nous arrivons à la conclusion suivante : il n'y a pas de bien sans un mal, sans qu'un mal spécifique lui soit lié, ou sans un défaut, si vous tenez le mot de « mal » pour trop dur. Il y a

quelque chose comme ça dans la pensée de Machiavel, qui a joué un grand rôle. Continuons.

« Souvent, Dieu manque d'une perfection qui pourrait lui donner une grande imperfection : mais il n'est jamais limité que par lui-même : il est lui-même sa nécessité : ainsi, quoique Dieu soit tout-puissant, il ne peut pas violer ses promesses, ni tromper les hommes. Souvent même l'impuissance n'est pas dans lui, mais dans les choses relatives ; et c'est la raison pourquoi il ne peut pas changer les essences. »

Il se rapproche ici un peu plus du problème. La toute-puissance, comprise inconditionnellement, ne serait pas compatible avec la justice. La toute-puissance, prise littéralement, signifierait que Dieu peut tout faire, c'est-à-dire commettre des actions injustes, qui seraient évidemment incompatibles avec la justice de Dieu. Et elle n'est pas non plus compatible avec sa sagesse, et c'est à cela que renvoie ici la connaissance des essences. Mais ce n'est pas une limite extérieure, mais une limite intérieure : Dieu est à lui-même sa propre nécessité.

Oui, mais seulement si la puissance passe à l'acte ou si le pouvoir est exercé. Il y a toujours le problème de parler de Dieu de manière anthropomorphique.

Mais Dieu peut-il être injuste ? S'il en était ainsi, Dieu pourrait être un diable, pour prendre le cas extrême. Mais *pourrait-il* être un diable ?

Non, Il se retient d'exercer sa toute-puissance.

C'est la question. Est-ce seulement un fait, qu'il n'exerce pas sa toute-puissance, ou lui est-il impossible de l'exercer ? C'est ce que veut dire Montesquieu quand il dit que Dieu est sa propre nécessité. Dieu ne peut aucunement être un diable et agir comme un diable. Il ne peut pas faire ce que ferait un diable. C'est ce qu'il défend ici. Maintenant, le paragraphe suivant.

« Ainsi, il n'y a point sujet de s'étonner que quelques-uns de nos docteurs aient osé nier la prescience infinie de Dieu, sur ce fondement qu'elle est incompatible avec sa justice. »

Il évoque maintenant pour la première fois le thème principal de cette lettre, la prescience divine. Il parle ici de « nos docteurs », et cela désigne des docteurs islamiques. Il n'a pas appris cela en Europe. Il s'agit de l'incompatibilité de la prescience infinie, comme on dit plus couramment, de l'omniscience, et de la justice. La justice présuppose la liberté des hommes : Dieu ne pourrait récompenser et punir justement les hommes s'ils n'étaient pas responsables de leurs actions, et ils ne le sont pas s'ils ne sont pas libres. Et la tâche de cette lettre va être de montrer que l'omniscience et la liberté humaine sont incompatibles. Depuis, cette argumentation a joué un très grand rôle dans la littérature théologique. Oui ?

Je ne comprends pas la dernière phrase du paragraphe que nous venons de lire. « Souvent même l'impuissance n'est pas dans lui, mais dans les choses relatives ; et c'est la raison pourquoi il ne peut pas changer les essences. » Comment l'interprétez-vous ?

« dans les choses relatives », je ne vois pas pourquoi il les appelle « relatives », mais cela inclut certainement tout ce qui n'est pas Dieu. C'est clair parce ces choses lui sont opposées : « l'impuissance n'est pas dans lui, mais dans les choses relatives ; et c'est la raison pour laquelle il ne peut pas changer les essences des choses. » Les essences, par exemple, l'essence du chien ou de l'homme, ne peuvent être changées, parce que Dieu agirait alors contre sa connaissance, contre sa sagesse. Reprenons maintenant.

« Quelque hardie que soit cette idée, la métaphysique s'y prête merveilleusement. Selon ses principes, il n'est pas possible que Dieu prévoie les choses qui dépendent de la détermination des causes libres, parce que ce qui n'est point arrivé n'est point, et par conséquent ne peut être connu ; car le rien, qui n'a point de propriétés, ne peut être aperçu : Dieu ne peut point lire dans une volonté qui n'est point, et voir dans l'âme une chose qui n'existe point en elle ; car, jusqu'à ce qu'elle se soit déterminée, cette action qui la détermine n'est point en elle. »

C'est l'élaboration de sa proposition. Il traite ici du conflit entre les perfections divines, ou entre les perfections divines imaginées : le conflit entre l'omniscience et le fait de créer un être libre. Il est de l'essence des actions libres — c'est ce qu'il développe ici — d'être imprévisibles, et comme il va le dire, imprévisibles même à un Dieu omniscient.

Ce qui me trouble à ce sujet, c'est que cela semble dire que Dieu est semblable à une personne très intelligente, et qu'il existe de la même manière et à un certain moment du temps, en tant que distinct du simple fait d'être un être éternel qui n'existe en aucun temps particulier. Et par conséquent, il lui faudrait prédire quelque chose conformément aux lois naturelles et par suite...

Poursuivons la lecture, il développe cela plus complètement dans les deux paragraphes suivants. Le paragraphe suivant est le paragraphe central.

« L'âme est l'ouvrière de sa détermination ; mais il y a des occasions où elle est tellement indéterminée qu'elle ne sait pas même de quel côté se déterminer. Souvent même, elle ne le fait que pour faire usage de sa liberté ; de manière de Dieu ne peut voir cette détermination par avance ni dans l'action de l'âme, ni dans l'action que les objets font sur elle. »

« Souvent, l'âme ne le fait que pour faire usage de sa liberté », c'est-à-dire seulement pour se montrer à elle-même qu'elle est libre et sans aucun autre motif d'agir de cette manière particulière. Continuez.

« Comment Dieu pourrait-il prévoir les choses qui dépendent de la détermination des causes libres ? Il ne pourrait les voir que de deux manières : par conjecture, ce qui est contradictoire avec la prescience infinie ; ou bien il les verrait comme des effets nécessaires qui suivraient infailliblement d'une cause qui les produirait de même, ce qui est encore plus contradictoire : car l'âme serait libre par la supposition ; et, dans le fait, elle ne le serait pas plus qu'une boule de billard n'est libre de se remuer, lorsqu'elle est poussée par une autre. »

Il conteste l'omniscience en se fondant sur la présupposition de la liberté de l'homme. Nous y reviendrons. Le fait que Dieu fasse des conjectures est incompatible avec son omniscience, parce qu'une conjecture n'est pas une connaissance. Il est donc nécessaire que Dieu sache, mais s'il sait, comme la suite le développera, il prédétermine. Par conséquent, l'omniscience divine est incompatible avec la liberté humaine. Lisons la suite. Cette lettre est importante.

« Ne crois pas pourtant que je veuille borner la science de Dieu. Comme il fait agir les créatures à sa fantaisie, il connaît tout ce qu'il veut connaître. Mais, quoiqu'il puisse voir tout, il ne se sert pas toujours de cette faculté ; il laisse ordinairement à la créature la faculté d'agir ou de ne pas agir, pour lui laisser celle de mériter ou de démériter : c'est pour lors qu'il renonce au droit qu'il a d'agir sur elle, et de la déterminer. Mais, quand il veut savoir quelque chose, il le sait toujours, parce qu'il n'a qu'à vouloir qu'elle arrive comme il la voit, et déterminer les créatures conformément à sa volonté. C'est ainsi qu'il tire ce qui doit arriver du nombre des choses purement possibles, en fixant par ses décrets les déterminations futures des esprits, et les privant de la puissance qu'il leur a donnée d'agir ou de ne pas agir. »

Montesquieu essaie ici de concilier l'affirmation hérétique d'Usbek avec la prescience divine, et il dit que Dieu *pourrait* tout prévoir, mais il s'en abstient afin de laisser du champ à la liberté humaine. Oui.

Montesquieu identifie le fait de connaître que quelque chose va arriver et un manque de liberté chez ceux qui agissent. Si donc Dieu connaît le futur, cela signifie que Dieu le détermine.

Prévoir revient à déterminer, c'est bien ce qu'il dit ici.

C'est curieux, je pense que l'argument scolastique contre cela était, Montesquieu ne semble pas l'envisager, qu'il est possible de savoir que quelque chose va arriver et de ne rien faire. Vous pourriez ainsi penser que quelque chose va arriver, et les personnes impliquées pourraient encore être libres.

Dans le cas de nous autres hommes, c'est facile à voir : nous pouvons prévoir une tempête sans être en rien responsables de son apparition. Mais qu'en est-il pour Dieu, qui est la cause première, la cause ultime de tout ce qui est ? Telle serait la question. Conser-vons donc cela à l'esprit. Prévoir revient à déterminer. Dieu pourrait tout déterminer, mais il s'abstient de le faire tout comme il s'abstient de tout voir. Il y a une liberté humaine dans la mesure où Dieu s'abstient, si l'on peut dire, de contraindre, de déterminer, et où il s'abstient en même temps de connaître, de prévoir, à cause de l'inséparabilité en Dieu de la vision par anticipation et de la détermination. Continuons afin de pouvoir mieux comprendre cela.

« Si l'on peut se servir d'une comparaison dans une chose qui est au-dessus des comparaisons : un monarque ignore ce que son ambassadeur fera dans une affaire importante : s'il veut le savoir, il n'a qu'à lui ordonner de se comporter d'une telle manière, et il pourra assurer que la chose arrivera comme il l'a projetée. »

Il y a une analogie humaine, dit Montesquieu. Connaître le futur signifie déterminer ce futur, et l'analogie vaut dans le cas du roi qui peut ordonner, et ce qu'il ordonne sera fait ; mais dans le cas de l'homme, il y a des certaines conditions. Dans le cas du roi, l'ambassadeur doit obéir, à condition qu'il ne soit pas mort, et bien d'autres choses possibles. Mais comme dans toutes les analogies de ce genre, ce qui n'est vrai pour les êtres humains que conditionnellement, obscurément, est vrai inconditionnellement et pour ainsi dire dans une lumière parfaite, pour Dieu. On peut réduire l'ensemble de l'argumentation à une formule très simple : en Dieu, l'intellect est identique à la volonté, *intellectus Dei est voluntas Dei*. C'est la thèse centrale du *Traité théologico-politique* de Spinoza. Sur la base de cette présupposition, Spinoza prouve facilement que les miracles sont impossibles, et que la révélation est impossible.

L'ensemble de cette thèse ne dépend-elle pas de l'idée que Dieu est soumis au temps, que pour Dieu les choses changent ? Augustin a envisagé le même problème, si je ne me trompe, et la solution reposait sur le fait que pour Dieu, toutes les choses sont co-présentes.

Mais cependant, à un moment ou à un autre, il faut bien traduire nos affirmations strictement théologiques, nos affirmations qui portent sur l'éternité, en affirmations incluant le temps, si l'on veut qu'elles soient utilisées dans notre pratique, qui se fait nécessairement dans le temps. C'est le problème. Tôt ou tard, cela doit être fait. Mais nous aimerions bien tout d'abord comprendre où il veut en venir. Le point clef, pour le répéter, est la formule toute simple de Spinoza : l'intellect de Dieu est identique à la volonté de Dieu, et par suite, connaître le futur signifie le déterminer. On peut également formuler la difficulté de la façon suivante : le temps apparaît au moment où l'on parle de connaître le futur. Ici, nous vivons dans le présent, nous agissons en vue du futur, mais en l'ignorant. Dieu n'ignore pas le futur. Dieu connaît le futur. Comment le connaît-il ? C'est la question que vous avez soulevée. Mais il faut qu'il le connaisse s'il est omniscient, et il faut qu'il le connaisse comme ce futur apparaît aux êtres humains, c'est-à-dire en tant que futur. Il est nécessaire qu'un Dieu omniscient connaisse la temporalité, sinon, il ne serait pas omniscient. Sinon, Dieu ne connaîtrait que les essences éternelles, par exemple, l'essence de l'homme, et non les hommes individuels. Il n'y aurait alors plus de providence pour l'individu, et ce genre de choses. Poursuivons.

« L'Alcoran et les livres des Juifs s'élèvent sans cesse contre le dogme de la prescience absolue : Dieu y paraît partout ignorer la détermination future des esprits ; et il semble que ce soit la première vérité que Moïse ait enseignée aux hommes. »

Oui, cela aussi vient directement de Spinoza, du chapitre deux du *Traité théologico-politique*, section 32 et suivante. Bien sûr, Spinoza ne parle pas du Coran, mais il s'appuie sur l'Ancien Testament pour montrer, par exemple, que Dieu s'est repenti de quelque chose dans l'histoire du Déluge, et se repentir revient à ne pas avoir prévu. Et il y a d'autres passages du même genre. Oui.

« Dieu met Adam dans le paradis terrestre, à condition qu'il ne mangera pas d'un certain fruit : précepte absurde dans un être qui connaîtrait les déterminations futures des âmes ; car enfin un tel être peut-il mettre des conditions à ses grâces, sans les rendre dérisoires ? C'est comme si un

homme qui aurait su la prise de Bagdad avait dit à un autre : Je vous donne mille écus si Bagdad n'est pas pris. Ne ferait-il pas là une mauvaise plaisanterie ? »

Le dernier paragraphe maintenant.

« Mon cher Rhédi, pourquoi tant de philosophie ? Dieu est si haut que nous n'apercevons pas même ses nuages. Nous ne le connaissons bien que dans ses préceptes. Il est immense, spirituel, infini. Que sa grandeur nous ramène à notre faiblesse. S'humilier toujours, c'est l'adorer toujours. »

En d'autres termes, il énonce maintenant une version résumée de la théologie naturelle, dans laquelle la difficulté liée à l'omniscience est écartée. Nous ne connaissons Dieu que dans ses commandements, par exemple, « aime ton prochain ». Pour ce qui est de son être, à tous les sens de ce mot, nous ne le connaissons pas bien. Les attributs mentionnés spécifiquement sont l'immensité, la spiritualité, et l'infinité. On pourrait poser la question de savoir comment Usbek connaît ces attributs, sans parler de l'existence de Dieu. Cette question ne reçoit pas de réponse ici. Mais il argumente en quelque sorte *ex concessis*, sur la base de présuppositions tenues pour évidentes. Il argumente contre l'omniscience en présupposant la liberté humaine. Cependant, cela ne signifie pas nécessairement que pour Usbek ou pour Montesquieu la liberté soit un fait indéniable, à partir duquel il est peut-être possible d'argumenter contre l'omniscience divine. Nous pouvons seulement dire que, dans la position traditionnelle, la liberté humaine comme l'omniscience divine sont affirmées, et, que, selon Usbek, elles s'opposent l'une à l'autre. Pourquoi ne s'est-il pas appuyé sur l'omniscience pour contester la liberté ? Il aurait pu le faire ; Spinoza l'a fait. Je pense que le souci premier de Montesquieu concerne la morale plus que la religion. Et il est tout à fait sensé de dire que la morale en tant que responsabilité de nos actes est impossible sans la liberté, cela tient debout. Entre parenthèses, la position d'Aristote est je pense, semblable : il est impossible d'agir vertueusement si l'on n'est pas libre. Mais il n'y a pas d'omniscience divine chez Aristote. Cette affirmation n'est en rien nouvelle : Aristote n'était pas nouveau. Mais je pense que la « source » immédiate est ici Spinoza. Non pas l'*Ethique*, où la formule intellect = volonté ne joue pas de rôle, mais le *Traité théologico-politique*, où cette équation est l'axe de l'argument. Cela éclaire donc un peu le problème de la théologie naturelle. J'espère que vous connaissez tous la différence entre la théologie naturelle et la théologie révélée ; l'un d'entre vous veut-il l'exposer à la classe ?

Je suppose que la théologie naturelle est la théologie fondée seulement sur l'usage de la raison.

Oui, et la théologie révélée se fonde sur la révélation. Nous avons vu tellement de contestations de la religion révélée et de la révélation que nous ne pouvons pas supposer que Montesquieu acceptait la révélation, mais pourquoi n'accepterait-il pas la religion naturelle, la théologie naturelle ? Et nous voyons que, s'il l'accepte, c'est assurément avec des modifications considérables. Oui.

Pensez-vous qu'il y a un changement entre les implications de cette opinion et L'Esprit des Lois, parce qu'il semble sous-entendre ici que s'il y a des causes discernables de l'action, alors l'action n'est pas libre.

Et il semble argumenter ici en faveur de la liberté ; tandis que dans L'Esprit des Lois, il semble penser que toute action a une cause.

Oui, cela m'a poussé à dire que nous ne pouvions conclure de cette lettre que Usbek, ou Montesquieu, acceptait purement et simplement la liberté humaine ; mais en partant de la liberté humaine, il essaie de montrer l'incompatibilité de la liberté humaine avec l'omniscience divine. Il s'agit donc seulement de critiquer la position traditionnelle ; cela ne révèle pas nécessairement sa propre position, cela ne prouve pas qu'il croyait à la liberté. Il n'y a pas de déclaration claire dans *L'Esprit des Lois*, à mon souvenir, en faveur de la liberté de la volonté. Est-ce que je me trompe ? La liberté politique et la liberté morale s'y trouvent bien, assurément, mais Spinoza lui aussi avait parlé de liberté, de liberté morale, mais cela n'avait rien à voir avec l'indétermination, avec un *liberum arbitrium indifferentiae*. Le point clef était la liberté comprise comme indifférence en ce sens, que l'homme n'est en rien contraint, ni par l'intelligence ni par autre chose, de choisir ceci de préférence à cela. Cela soulève bien des difficultés. La défense du *liberum arbitrium* avait été reformulée en France par Bossuet au 17^e siècle. J'ai oublié le titre de son livre, mais en tout cas, cette question était bien connue.

Vers la fin de cette lettre, lorsqu'il dit que Dieu pourrait déterminer la volonté d'un individu, mais qu'il donne aux hommes la liberté d'agir ou de ne pas agir, et cette expression « d'agir ou de ne pas agir » revient plusieurs fois, cela ressemble à...

Dans quel paragraphe ?

Vers la fin, dans le paragraphe qui commence par « Ne crois pas que je veuille borner la science de Dieu ».

Cela se trouve au milieu de la lettre, n'est-ce pas ?

Oui, je suppose, cela rappelle la discussion par Locke de la liberté de la volonté : cette liberté n'est pas tant la liberté de déterminer le choix que celle de suspendre la détermination ultime, de sorte que...

Oui, quelle était la thèse de Locke ? Pouvez-vous nous l'exposer ? L'homme est libre d'agir ou de ne pas agir, mais il n'est pas libre de vouloir ou de ne pas vouloir. C'est la forme de Hobbes, que Locke a reprise.

Oui, lorsqu'il agit, il agit selon une certaine nécessité, mais cette nécessité peut être suspendue.

Non, elle ne peut pas être suspendue ; elle peut être remplacée par une autre nécessité. Par exemple, un individu peu recommandable est contraint à s'enivrer ; puis, apparaît tout d'un coup l'image d'un policier et de la prison. Cet image, produite par la nécessité, bien que l'on n'en connaisse pas le mécanisme, s'oppose à la tendance à s'enivrer. Telle est l'opinion hobbesienne, et c'est aussi fondamentalement celle de Locke. En d'autres termes, l'homme est libre de choisir, il est libre d'agir ou de ne pas agir, mais il n'est pas libre de vouloir. La volonté, l'action volontaire signifie que l'on fait ce que l'on veut. Ce

vouloir est composé de nombreux motifs, il est la résultante de nombreux motifs. Il est très vrai qu'il parle de la faculté d'agir et de ne pas agir, et de la faculté de vouloir et de ne pas vouloir. Est-ce bien ce que vous voulez dire ?

Oui.

C'est tout à fait vrai. En tout cas, ce paragraphe est déjà une espèce de concession à l'opinion traditionnelle : après avoir nié l'omniscience, il dit que Dieu pourrait être omniscient s'il le voulait, mais qu'il ne le veut pas, car cela empêcherait que l'homme méritât ou déméritât. En d'autres termes, Dieu serait injuste. Et par conséquent, bien qu'il puisse savoir, c'est-à-dire déterminer, il ne sait pas, c'est-à-dire il ne détermine pas. Telle est l'argumentation. C'est une des lettres les plus intéressantes. Elle était précédée d'une lettre insignifiante et elle est suivie d'une lettre assez insignifiante de l'une de ses femmes, Zélis, qui lui raconte l'histoire d'un ami, Soliman, un homme évidemment, dont la fille s'est mariée à un homme abominable nommé Suphis, qui a essayé de se débarrasser de sa nouvelle épouse d'une manière répugnante et injuste en niant, entre autres choses, qu'elle ait été vierge. Lisons la réponse que lui fait Usbek dans la lettre 71.

« Je plains Soliman, d'autant plus que le mal est sans remède, et que son gendre n'a fait que se servir de la liberté de la loi. »

En d'autres termes, cet homme a agi conformément à la loi, et cependant, il a agi de manière honteuse. Oui.

« Je trouve cette loi bien dure, d'exposer ainsi l'honneur d'une famille aux caprices d'un fou. On a beau dire que l'on a des indices certains pour connaître la vérité, c'est une vieille erreur dont on est aujourd'hui revenu parmi nous ; et nos médecins donnent des raisons invincibles de l'incertitude de nos preuves. Il n'y a pas jusqu'aux chrétiens qui ne les regardent comme chimériques, quoiqu'elles soient clairement établies par leurs livres sacrés, et que leur ancien législateur en ait fait dépendre l'innocence ou la condamnation de toutes les filles. »

En d'autres termes, on ne peut rien savoir. Ce qui semble une perte de virginité peut venir de causes innocentes, tout le monde le sait aujourd'hui. « Nos médecins » signifie ici les Persans. Même les chrétiens l'accordent, bien que ce soit bien plus difficile parce que dans le christianisme, dit-il, c'est fondé sur les livres sacrés du christianisme. Il sous-entend donc qu'il n'y a pas de livres sacrés en islam pour le justifier. Le paragraphe suivant, maintenant.

« J'apprends avec plaisir le soin que tu te donnes de l'éducation de la tienne. Dieu veuille que son mari la trouve aussi belle et aussi pure que Fatima... »

Etc. Oui, ce paragraphe n'a manifestement rien à voir avec la lettre précédente, mais c'est une réponse à la lettre 62, où elle lui avait parlé de l'éducation de leur fille. Et il est intéressant que Usbek n'ait pas répondu tout de suite, mais il écrit immédiatement lorsqu'il reçoit la lettre racontant l'histoire de la façon honteuse dont la fille de Soliman a été traitée. Quelqu'un peut-il dire pourquoi ? Cela est digne d'attention. S'intéresse-t-il

moins à l'éducation de sa propre fille qu'à éclairer ses femmes sur la vie réelle ? Mais pourquoi se soucierait-il de les éclairer ? Ne vaut-il pas mieux qu'elles restent dans les ténèbres ? N'est-ce pas imprudent de sa part ? Je ne peux que poser cette question.

Il semble en un sens qu'il s'intéresse davantage aux lumières en général, et que ce problème lui fut présenté...

Mais c'est là la cause du problème. S'il se soucie de la diffusion universelle des lumières, que deviendra le harem ? ou, d'ailleurs, le système des castes en Inde, lorsque tout le monde connaîtra les principes de l'égalité, de la Déclaration d'Indépendance ? Cela n'entraînera-t-il pas de terribles événements ? Il faut donc être très prudent. Supposons que nous sachions ce qu'est un ordre juste ; s'il y a un ordre injuste quelque part, il faut avancer peu à peu, et non faire une propagande extrémiste, radicale, qui rendrait les changements en douceur impossibles. Usbek n'est pas un radical : il souhaite ardemment conserver son harem et maintenir le monde du harem, le monde qui soutient les harems ; il faut donc qu'il en tienne compte lorsqu'il écrit à ses femmes.

Mais seulement parce que son honneur est en jeu.

Ses intérêts au sens large sont impliqués. Et de ce point de vue, il agit un peu imprudemment en éclairant sa femme. La lettre suivante sur un homme universel est à nouveau une lettre sans grand intérêt, mais non la lettre 73, ou du moins une partie de cette lettre. Ne lisons que le dernier paragraphe de cette lettre 73.

« Voilà des bizarreries, ***, que l'on ne voit point dans notre Perse. Nous n'avons point l'esprit porté à ces établissements singuliers et bizarres ; nous cherchons toujours la nature dans nos coutumes simples et nos manières naïves. »

Il critique ici l'Académie Française. En d'autres termes, nous autres Persans, sommes meilleurs ; ces Persans se sont convertis à certaines choses européennes, mais pas à tout. L'Académie Française est considérée par lui comme quelque chose de très irrationnel ; et il dit que les Persans se trouvent mieux sans une telle institution. Il en est de même pour la lettre 74. Il n'est pas nécessaire de lire l'ensemble de la lettre. Prenons le troisième paragraphe, à partir de « Il aurait fallu, Usbek, que nous eussions eu un bien mauvais naturel... » Lisez la suite.

« Il aurait fallu, Usbek, que nous eussions eu un bien mauvais naturel pour aller faire cent petites insultes à des gens qui venaient tous les jours chez nous nous témoigner leur bienveillance ; ils savaient bien que nous étions au-dessus d'eux ; et s'ils l'avaient ignoré, nos bienfaits le leur auraient appris chaque jour. N'ayant rien à faire pour nous faire respecter, nous faisons tout pour nous rendre aimables : nous nous communiquions aux plus petits ; au milieu des grandeurs, qui endurcissent toujours, ils nous trouvaient sensibles ; ils ne voyaient que notre cœur au-dessus d'eux ; nous descendions jusqu'à leurs besoins. Mais lorsqu'il fallait soutenir la majesté du prince dans les cérémonies publiques ; lorsqu'il fallait faire respecter la nation aux étrangers ; lorsqu'enfin, dans les occasions périlleuses, il fallait animer les soldats, nous remontions cent fois

plus haut que nous n'étions descendus ; nous ramenions la fierté sur notre visage ; et l'on trouvait quelquefois que nous représentions assez bien. »

Cela a maintenant une signification assez manifeste, qui n'a rien à voir avec la Perse. La noblesse française, ce qu'elle fut dans le passé et ce qu'elle est aujourd'hui — c'est le grand thème de Tocqueville, fondé sur ce que dit Montesquieu, dans *L'Ancien Régime et la Révolution* : l'aristocratie féodale était respectable lorsqu'elle avait un rôle ; mais la politique des rois absolutistes de France lui a ôté ce rôle, et elle est devenue assez ridicule.

Considérons un instant l'aspect formel de ces lettres. Nous constatons ici ce que nous n'avons pu manquer d'observer auparavant : une certaine ambiguïté de ces Persans en tant que Persans. En premier lieu, à la surface, nous avons des Persans en tant que Persans qui viennent en France et qui critiquent la France, tout comme le feraient des Français voyageant en Perse. Et là, les Persans sont réellement des Persans. Mais ensuite, ces Persans sont aussi des Français déguisés qui critiquent la France. Et cette lettre est en un sens la plus importante parce que finalement l'auteur n'est pas un Persan, mais un Français. Il nous faut garder cela à l'esprit. Nous n'avons peut-être pas rigoureusement envisagé cela auparavant, si nous l'avons fait. C'est une complication à prendre en compte pour une analyse adéquate de cet ouvrage. Je ne l'avais pas envisagé parce que je pensais que c'était trop évident. Dans n'importe quelle étude, dans n'importe quel livre sur les *Lettres Persanes*, on dit, bien sûr, que les auteurs des lettres ne sont pas des Persans, car Montesquieu exprime sa propre opinion et il la met dans la bouche de ces Persans. C'est bien vrai, mais il nous faut prendre au sérieux le livre lui-même, la fiction, et par conséquent, nous devons pour commencer prendre au sérieux que ces personnages sont des Persans. Est-ce bien entendu ?

Passons maintenant à la lettre suivante. Elle traite à nouveau d'un sujet grave, l'Eglise, l'église catholique. Je pense que nous devrions lire une partie des deux premiers paragraphes pour la comprendre.

« Il faut que je te l'avoue, je n'ai point remarqué chez les chrétiens cette persuasion vive de leur religion qui se trouve parmi les musulmans ; il y a bien loin chez eux de la profession à la croyance, de la croyance à la conviction, de la conviction à la pratique. La religion est moins un sujet de sanctification qu'un sujet de disputes qui appartient à tout le monde : les gens de cour, les gens de guerre, les femmes même, s'élèvent contre les ecclésiastiques, et leur demandent de leur prouver ce qu'ils sont résolus de ne pas croire. Ce n'est pas qu'ils se soient déterminés par raison, et qu'ils aient pris la peine d'examiner la vérité ou la fausseté de cette religion qu'il rejettent : ce sont des rebelles qui ont senti le joug, et l'ont secoué avant de l'avoir connu. Aussi ne sont-ils pas plus fermes dans leur incrédulité que dans leur foi : ils vivent dans un flux et reflux qui les porte sans cesse de l'un à l'autre. Un d'eux me disait un jour : Je crois l'immortalité de l'âme par semestre ; les opinions dépendent absolument de la constitution de mon corps ; selon que j'ai plus ou moins d'esprits animaux, que mon estomac digère bien ou mal, que l'air que je respire est subtil ou grossier, que les viandes dont je me nourris sont légères ou solides, je suis spinoziste, socinien, catholique, impie ou dévot. »

Il est intéressant qu'il distingue ici entre un spinoziste et un impie. Cela mérite réflexion.

Il distingue aussi un catholique d'un dévot.

Oui, c'est également vrai. C'est très vrai, je ne l'avais pas vu. Peut-être veut-il dire « je suis spinoziste, socinien ou catholique, c'est-à-dire impie ou dévot ».

Sauf que, lorsqu'il parlait de Louis XIV, il disait qu'il aimait sa religion, mais qu'il n'aimait pas ceux qui disent que l'on doit la mettre en pratique. Je suppose qu'il voulait parler ici des Jansénistes.

Certainement.

Le « dévot » se rapproche beaucoup du personnage du « faux dévot », couramment dénoncé à l'époque.

Non. Je pense que je peux défendre Montesquieu sur ce point. Il a montré que les catholiques ne sont pas des « dévots » : ils ne pratiquent pas ce qu'ils prêchent. Et donc un « dévot » serait plutôt pour lui quelqu'un qui prêche et qui pratique ce qu'il prêche. Mais votre observation est néanmoins sensée. Dans le dernier paragraphe de cette lettre, Usbek remercie le Dieu tout puissant. Nous savons que quand il dit « Dieu tout-puissant », il n'entend pas seulement ce que la plupart entendent, mais aussi la limitation de cette toute-puissance dont il a parlé auparavant.

Nous avons parlé la dernière fois de façon générale des deux lettres suivantes. Il s'agit du seul échange entre Usbek et Ibben, « son ami Ibben », et nous nous souvenons que ce dernier était l'auteur de la lettre sur l'inceste, que nous avons examinée la dernière fois. Il s'agit ici du suicide. Débattre du suicide était assez courant au 18^e siècle. Une bonne partie de la littérature anglaise l'évoque, en particulier ceux que l'on appelle les déistes anglais. J'ai oublié les noms. Je ne sais plus si c'est Shaftesbury qui a commencé, mais il est sûr qu'un tel débat a eu lieu au 18^e siècle. Prenons seulement quelques-uns des points particulièrement importants, le sixième paragraphe.

« Mais, dira-t-on, vous troublez l'ordre de la providence. Dieu a uni votre âme avec votre corps ; et vous l'en séparez : vous vous opposez donc à ses desseins, et vous lui résistez.

« Que veut dire cela ? Troublé-je l'ordre de la providence, lorsque je change les modifications de la matière, et que je rends carrée une boule que les premières lois du mouvement, c'est-à-dire les lois de la création et de la conservation, avaient faite ronde ? Non, sans doute : je ne fais qu'user du droit qui m'a été donné ; et, en ce sens, je puis troubler à ma fantaisie toute la nature, sans que l'on puisse dire que je m'oppose à la providence. »

Si l'on prenait isolément ce paragraphe, il contiendrait évidemment une négation implicite de la providence : tout ce qu'il y a à considérer, ce sont les lois de la création et de la conservation, c'est-à-dire les lois fondamentales de la mécanique qui nous font comprendre les modifications de la matière. Mais il poursuit dans le paragraphe suivant.

« Lorsque mon âme sera séparée de mon corps, y aura-t-il moins d'ordre et moins d'arrangement dans l'univers ? croyez-vous que cette nouvelle combinaison soit moins parfaite, et moins dépendante des lois générales ? que le monde y ait perdu quelque chose ? et que les ouvrages de Dieu soient moins grands, ou plutôt moins immenses ? »

Que veut-il dire maintenant par « cette nouvelle combinaison » qui apparaît après qu'un homme s'est donné la mort ?

Je pense qu'il veut dire la décomposition du corps.

Oui, une nouvelle organisation de la matière. Et cette nouvelle combinaison fait tout autant partie de l'ordre universel de la nature que l'autre ; et cet ordre universel de la nature est l'ordre de la providence. On peut donc l'appeler ainsi en toute piété, mais on désigne par là simplement l'ordre de la nature. Oui.

Mais il peut être contraire à la loi de Dieu de violer cet ordre...

Néanmoins, il est certain que Montesquieu pense que le suicide n'est pas un péché. Il avait d'abord donné des raisons non théologiques en faveur du suicide, et il donne maintenant des raisons théologiques, ou il répond aux objections théologiques au suicide. Il faut donc prendre cela au sérieux.

Mais il semble que l'argument est très faible. Si j'avais une table créée par un homme et que quelqu'un la brisait ; et qu'il disait : bon, l'univers n'a guère changé, je ne serais pas très affecté par son argument.

J'allais poser la question de savoir pourquoi cette argumentation se limite au suicide. Pourquoi ne pas l'étendre au meurtre ? Si je puis prendre ma propre vie...

Dans le cas du suicide, on suppose un accord entre le meurtrier et la « victime ». Dans le cas d'un meurtre à strictement parler, on suppose qu'un tel accord n'existe pas. Il arrive parfois, les journaux nous l'apprennent, que quelqu'un demande à un autre de lui tirer dessus. Bien sûr, on ne considère pas cela comme une justification, pour une raison de prudence : n'importe quel meurtrier pourrait le dire si son crime n'avait pas eu de témoin. Et même s'il y a une lettre de la victime, on ne sait pas si cette lettre n'a pas été écrite sous la contrainte, ou obtenue par ruse. Il vaut donc mieux que le juge suppose qu'un meurtre avec l'assentiment de la victime est tout autant un meurtre qu'un autre. Le cas du suicide n'est donc pas identique au cas du meurtre. Le suicide en tant que tel ne met en péril que son auteur, tandis qu'un meurtrier est un danger potentiel pour tous les autres hommes. Le suicide peut être également un péché, mais pour d'autres raisons.

Mais un homme doit répondre de ses actes.

Oui, ici, devant Dieu, à moins que vous ne vouliez dire devant son pays ? Il l'a brièvement envisagé. Il ne le développe pas, mais il reconnaîtrait que le suicidé devrait avoir rempli ses obligations avant de se donner la mort. S'il avait des dettes, il devait les avoir payées, ainsi que ses arriérés d'impôts... Le grand problème est la responsabilité devant Dieu, plus immédiatement que dans le cas du meurtre. Aujourd'hui, le suicide n'est plus puni. Je ne sais pas si les livres de lois le tiennent encore pour un crime. C'est possible, mais rien n'est fait pour le punir. Quelqu'un le sait-il ?

Dans certains pays, la tentative de suicide peut encore être punie, mais je crois que ça ne se fait pratiquement jamais parce qu'on suppose que cela vient d'un désordre mental.

Le sentiment de la plupart des hommes aujourd'hui est que ce n'est pas un crime ; tandis que le meurtre est encore considéré comme un crime, dans une certaine mesure au moins, bien que la plupart des gens dirait aussi que cela vient d'un désordre mental quelconque. Dans *Erewhon* de Samuel Butler, le principe règne selon lequel les maladies doivent être considérées comme des offenses punissables et les crimes comme des maladies. C'est caractéristique de la société nouvelle qui y est décrite. Il semble que quelque chose comme ça, pas totalement, mais quelque chose qui va dans ce sens, s'est installé. Lisons maintenant le dernier paragraphe de cette lettre 76.

« Toutes ces idées, mon cher Ibben, n'ont d'autre source que notre orgueil : nous ne sentons point notre petitesse ; et, malgré qu'on en ait, nous voulons être comptés dans l'univers, y figurer, et y être un objet important. Nous nous imaginons que l'anéantissement d'un être aussi parfait que nous dégraderait toute la nature ; et nous ne concevons pas qu'un homme de plus ou de moins dans le monde, que dis-je ? tous les hommes ensemble, cent millions de têtes comme la nôtre, ne sont qu'un atome subtil et délié que Dieu n'aperçoit qu'à cause de l'immensité de ses connaissances. »

Cela contredit un peu son propos antérieur sur l'omniscience. Mais dans la mesure où il a écrit cela à un autre destinataire, nous ne pouvons pas dire positivement qu'il se contredit.

On a considéré le suicide comme un péché à cause de la grande importance attachée aux hommes dans l'univers. Le positivisme d'aujourd'hui nous dit que l'homme individuel n'a aucune importance, et que le genre humain même n'en a guère : nous n'accordons une grande valeur aux êtres humains que parce que nous sommes des êtres humains ; ce n'est pas un jugement objectif, seulement une projection. Oui.

Pour en revenir au suicide et au meurtre, cela sous-entend que le meurtre n'est en aucune manière un crime important par nature. C'est peut être un crime par nature, mais c'est un crime sans grande importance, qui ne prend de l'importance que parce que ceux qui ne veulent pas être tués établissent des lois sur ce point.

Mais ils peuvent faire quelque chose pour l'empêcher.

Oh oui, mais ce n'est pas comme s'il y avait une sanction naturelle au crime.

Et en particulier, il n'y a pas de châtiment divin, c'est le point important. Vous avez tout à fait raison, c'est sous-entendu. Si le genre humain a si peu d'importance, et si les êtres humains individuels sont si peu importants, on ne voit pas pourquoi un être parfaitement sage, dont on suppose ici l'existence, devrait accorder tellement d'attention à ce qui arrive à ces vils insectes, au fait que l'un d'eux en tue un autre ou pas. C'est tout à fait vrai. Mais prenons le cas plus simple de Hobbes. Que dirait Hobbes ?

Le désir de se conserver fournit...

Le désir de se conserver pousse la grande masse des hommes à faire du meurtre quelque chose de difficile à perpétrer ; c'est la raison pour laquelle il est puni.

Cependant, du point de vue d'un Persan, d'un sultan, les considérations qui vaudraient pour la masse des hommes ne s'appliquent pas à lui. Et parce qu'il fait lui-même souvent mettre à mort des hommes, comme nous l'avons vu dans de nombreux endroits de ces lettres, il se peut que cette interprétation du meurtre comme sans grande conséquence pour la providence soit très acceptable pour les Persans, il se peut que Montesquieu...

On peut dire généralement que, si l'on a des esclaves, le fait de les mettre facilement à mort, risque de les rendre très récalcitrants. Il est donc pour le moins prudent de garder certaines apparences de justice même lorsqu'on tue ses propres esclaves, si le maître a toute latitude pour tuer ses esclaves, ce qui n'est pas le cas sous un gouvernement sage, où une telle exécution relèverait de l'autorité publique. Oui.

Un autre point, ce dernier paragraphe semble défier au moins autant la théologie révélée que la lettre 69 que nous avons examinée auparavant, parce que le Dieu reconnu par les religions révélées a toujours attaché une grande importance à l'homme.

Oui, certainement, cela va sans dire. Et l'on peut même dire qu'il en est de même pour la religion païenne grecque elle-même : l'homme se voit accorder un statut plus élevé que celui qu'il aurait sans elle. Il y a un passage dans *l'Apologie de Socrate* de Xénophon, dont je ne me souviens pas exactement pour le moment, dans lequel Socrate évoque tous les avantages qu'il a reçus des dieux. Si donc l'homme, ou quelques hommes, peuvent ainsi avoir eu la faveur des dieux, comme le disent les Grecs, d'une manière que ne peuvent pas connaître les chiens, les renards et les chevaux, alors la religion élève assurément le statut de l'homme. On peut dire cela.

Mais il fonde tout sur notre orgueil, comme ce qui nous a mis à part. Il semblerait faire de l'orgueil une conséquence du christianisme par opposition à...

Pas nécessairement, il en serait de même pour toute religion, pour toute religion révélée au moins. Cette argumentation a été répétée des millions de fois jusqu'à nos jours. Thomas Mann⁵ a écrit un essai quelque part sur les trois grandes libérations : Copernic, Darwin, Freud. Et chacune d'elles fut un coup sévère pour l'orgueil de l'homme : Copernic, la terre n'est pas le centre de l'univers ; Darwin, l'homme descend d'une brute malodorante ; et Freud, nous sommes mus par des pulsions dont on ne parle pas entre gens bien élevés. Et en un sens, c'est évidemment vrai : toute la tendance, consciente et inconsciente, de la science moderne a consisté à réduire le supérieur à l'inférieur. Mais affirmer que l'orgueil humain est la seule cause de la distinction des hommes, est connu depuis longtemps : quelqu'un dans les temps anciens a dit que si les chats et les chiens

⁵ Strauss se trompe ici, il confond la conférence sur « Freud et l'avenir » faite par Thomas Mann à Vienne en 1936, avec le texte de Freud intitulé « Une difficulté de la psychanalyse », publiée en Français dans les *Essais de psychanalyse appliquée*, idées, Gallimard, pp. 137-147.

avaient des dieux, ils ressembleraient aux chats et aux chiens⁶. On peut répondre très simplement à cela que les chats et les chiens n'ont pas de dieux, et que, pour avoir un orgueil stupide, il faut déjà être un être humain. De cette manière, ce qui atteste la folie humaine confirme en fait la dignité de l'homme. Oui.

L'orgueil semble avoir deux aspects : la vanité, mais aussi la fierté qui donne à l'homme des aspirations plus hautes. Et il semble que la science moderne ait contribué à les anéantir tous les deux, et même plus les aspirations élevées que la vanité. Elle a laissé à l'homme sa vanité et l'a privé de ses idéals. Lorsque Montesquieu parle de l'orgueil de l'homme ici, c'est là quelque chose de propre à l'homme.

C'est difficile à dire, spécialement dans la mesure où aujourd'hui le mot fierté est souvent employé dans un sens positif ; il l'entend ici dans un sens négatif. Nous ne sentons pas à quel point nous sommes petits ; et bien sûr, l'orgueil consiste à ne pas voir ses propres défauts. L'orgueil vient de l'ignorance, il est ignorance. Il s'agit certainement du mauvais genre d'orgueil.

Mais en même temps, c'est aussi tout à fait traditionnel, stoïcien etc...

Quoi ?

La petitesse de l'homme.

De l'individu oui, mais pas du genre humain.

Et le songe de Scipion, où le monde entier, ou du moins Rome tout entière, apparaît minuscule à l'aune de la gloire de...

Oui, mais des êtres humains comme Scipion et d'autres penseurs s'élèvent au plus haut niveau ; ils sont en quelque sorte divinisés, et cela n'est possible qu'à des êtres humains. L'opinion moderne consiste, je crois, à réduire purement et simplement l'homme à un animal doté de quelque bizarrerie dans le cerveau ou ailleurs. Telle n'est pas l'opinion ancienne. Même la doctrine épicurienne ne réduit pas l'homme purement et simplement à l'animal, bien que je reconnaisse que ce n'est pas très clair dans l'épicurisme, mais il est quelque sorte évident qu'il n'y aurait jamais un monde au sens que les épicuriens donnent à ce mot — vous savez qu'ils croient à une infinité de mondes — sans les êtres humains. Tandis que pour notre opinion moderne, le monde reste le monde que les êtres humains y soient ou non. Par conséquent, même dans les doctrines matérialistes de l'antiquité, le statut de l'homme était plus élevé que dans les opinions qui prévalent aujourd'hui, et que l'on présente comme les opinions de la science.

Nous y viendrons dans la lettre où il identifie le désir de gloire et la conservation de soi...

⁶ Cela a été également évoqué par Montesquieu dans un passage de la lettre 59 cité plus haut : « Je ne suis pas surpris que les Nègres peignent le diable d'une blancheur éblouissante, et leurs dieux noirs comme du charbon ».

Oui, nous y viendrons, le désir de gloire est très important, mais c'est tout autre chose, parce que le désir de gloire peut encore être important, de sorte que l'homme vit plus heureux et en un sens mène une vie meilleure, sans avoir cependant d'importance « cosmique ».

C'est vrai, mais c'est la manifestation la plus noble de l'orgueil.

D'accord, mais qu'est-ce que toute la noblesse humaine, d'un point de vue qui n'est ni anthropomorphique, ni anthropocentrique ?

Il semble qu'en même temps qu'il fait descendre l'homme de son piédestal où il est plus proche de Dieu, où il a une sorte de contact individuel avec Dieu, il lui donne en quelque sorte une licence d'agir comme il veut, puisque les actions humaines n'ont plus guère d'importance, étant donné son extrême éloignement. Il y a un peu de cela, lorsqu'il dit, « croyez-vous que mon corps, devenu un épi de blé, un ver, un gazon, soit changé en un ouvrage de nature moins digne d'elle... ? », et aussi la référence aux atomes, lorsque plusieurs fois il compare l'homme à un petit atome, très éloigné de toute préoccupation des dieux.

Oui, et par conséquent, il est contraint de trouver une nouvelle base pour le droit naturel, différente de la base traditionnelle, où le droit naturel ne pouvait être séparé de l'opinion selon laquelle l'homme est un être distingué, privilégié. La conservation de soi est certes commune aux hommes et aux bêtes — tout le monde savait ça — mais l'homme est le seul animal qui puisse faire des inférences à partir du désir de se conserver, découvrir quelles en sont les conditions, et les bêtes ne le peuvent pas. Par suite, il y a un droit naturel pour l'homme, et pas de droit naturel pour les animaux. C'est aussi simple que cela.

Si l'homme n'a de relations qu'avec les causes secondes, les causes efficientes matérielles, il n'a plus à répondre de ses actes devant...

Oui, c'est clair depuis longtemps, bien qu'il soit toujours utile de le rappeler. Relisons maintenant la dernière lettre d'Ibben, très courte, la lettre 77.

« Mon cher Usbek, il me semble que, pour un vrai musulman, les malheurs sont moins des châtiments que des menaces. Ce sont des jours bien précieux que ceux qui nous portent à expier les offenses. C'est le temps des prospérités qu'il faudrait abréger. Que servent toutes ces impatiences, qu'à faire voir que nous voudrions être heureux, indépendamment de celui qui donne les félicités, parce qu'il est la félicité même ? »

Qu'est-ce que cela veut dire en un langage moins réservé ? Cela sonne comme une déclaration strictement orthodoxe. Un « vrai musulman », dit-il. Le suicide est un acte de rébellion, un acte d'impatience. Mais d'un autre côté, un acte d'impatience n'est pas un péché si considérable. Nous connaissons bien des actes d'impatience qui sont à peine dignes de blâme, encore moins des péchés. C'est donc ambigu. Et le paragraphe suivant, que nous avons déjà lu la dernière fois, qui est totalement conditionnel.

« Si un être est composé de deux êtres, et que la nécessité de conserver l'union marque plus la soumission aux ordres du Créateur, on en a pu faire une loi religieuse ; si cette nécessité de conserver l'union est un meilleur garant des actions des hommes, on en a pu faire une loi civile. »

Ce sont donc des clauses conditionnelles, on *pourrait* faire ceci, on *pourrait* faire cela ; il ne tranche pas. Mais ce n'est certainement pas une défense sans réserves de l'interdiction du suicide. Oui.

Que veut-il dire dans le premier paragraphe par la référence qu'il fait à un bonheur indépendamment de Dieu ?

Une fois supposé qu'il y a un bonheur au paradis après la vie, négativement, l'homme qui se donne la mort a le désir d'échapper au malheur ; positivement, il désire être heureux. Et dans la mesure où il sait qu'après la mort, le bonheur de cette vie ne peut plus être, il pense au bonheur de l'autre vie. Mais en violant l'interdiction divine du suicide, il souhaite être heureux indépendamment de Dieu, qui donne ces félicités, parce qu'Il est la félicité même. Est-ce clair ?

Dans la suite, il y a bon nombre de choses, aussi bien négligeables que dignes d'intérêt, et par exemple, il y a une belle histoire de moustaches. Vous souvenez-vous de cette histoire, dans la lettre 78 ? Nous pourrions la lire, pour nous amuser.

« Pour la moustache, elle est respectable par elle-même, et indépendamment des conséquences ; quoique pourtant on ne laisse pas d'en tirer souvent de grandes utilités pour le service du prince et l'honneur de la nation, comme le fit bien voir un fameux général portugais dans les Indes : car, se trouvant avoir besoin d'argent, il se coupa une de ses moustaches, et envoya demander aux habitants de Goa vingt mille pistoles sur ce gage ; elles lui furent prêtées d'abord, et dans la suite, il retira sa moustache avec honneur. »

C'est au sujet de l'Espagne, et plus loin il dit : « Le seul de leurs livres qui soit bon est celui qui a fait voir le ridicule de tous les autres. » Il s'agit bien sûr du *Don Quichotte*.

Nous devons examiner la lettre 80, parce qu'elle fait très nettement de la science politique, et que nous ne saurions la négliger pour rien au monde. Nous lisons les trois premiers paragraphes.

« Depuis que je suis en Europe, mon cher Rhédi, j'ai vu bien des gouvernements : ce n'est pas comme en Asie, où les règles de la politique se trouvent partout les mêmes.

« J'ai souvent recherché quel était le gouvernement le plus conforme à la raison. Il m'a semblé que le plus parfait est celui qui va à son but à moins de frais ; »

Cela aurait pu avoir été écrit par bien des spécialistes de science sociale d'aujourd'hui.

« de sorte que celui qui conduit les hommes de la manière qui convient le plus à leur penchant et à leur inclination est le plus parfait.

« Si, dans un gouvernement doux, le peuple est aussi soumis que dans un gouvernement sévère, le premier est préférable, puisqu'il est plus conforme à la raison, et que la sévérité est un motif étranger. »

Cela suffit. Le gouvernement le plus rationnel est défini sans faire aucune référence aux fins du gouvernement. Les fins sont en quelque sorte considérées comme évidentes. Et le point caractéristique est la « douceur » du gouvernement. Je pense que nous en avons déjà assez parlé lorsque nous avons examiné *L'Esprit des Lois*.

Le meilleur gouvernement est le gouvernement le plus facile ?

Oui, mais il doit être raisonnable. Il dit : si le peuple est soumis. S'il ne l'est pas, la sévérité est nécessaire. Mais si l'on a le choix, la douceur en tant que telle est suffisante, et il ne saurait être question de contraindre en quelque façon les inclinations naturelles. C'est très moderne. Nous ne devons en aucune manière négliger cela. Dans la lettre 82, il y a une remarque... lisons le premier paragraphe.

« Quoique les Français parlent beaucoup, il y a cependant parmi eux une espèce de dervis taciturnes qu'on appelle *chartreux*. On dit qu'ils se coupent la langue en entrant dans le couvent, et on souhaiterait fort que tous les autres dervis se retranchassent de même tout ce que leur profession leur rend inutile. »

On voit ce qu'il veut dire, et cela a une certaine importance pour l'ensemble du livre : le clergé chrétien et les moines devraient être des eunuques au sens strict. Les choses seraient plus claires. C'est à rapporter au problème des eunuques qui traverse tout le livre.

Je connais un prêtre dominicain, un ami, et il n'est pas d'accord avec ça. Il a dit que la religion dépend en dernière instance du mysticisme et que seul un conflit...

Il ne faut pas que vous preniez trop littéralement le symbolisme, le symbolisme comique ou ironique de Montesquieu. La lettre 83 est très importante parce qu'elle est à nouveau consacrée à la justice. Commençons au début.

« S'il y a un Dieu, mon cher Rhédi, il faut nécessairement qu'il soit juste : car, s'il ne l'était pas, il serait le plus mauvais et le plus imparfait de tous les êtres.

« La justice est un rapport de convenance, qui se trouve réellement entre deux choses, ce rapport est toujours le même, quelque être qui le considère, soit que ce soit Dieu soit que ce soit un ange, ou enfin que ce soit un homme. »

La justice est la même pour Dieu et pour l'homme. Tout cela implique que la justice est plus importante que la croyance en Dieu. Oui.

Que veut-il dire, lorsqu'il dit que le rapport est toujours le même... ? il ne veut pas dire que Dieu doit avoir le même rapport à un ange, ou à un homme.

Non, il faut généraliser. Prenons les rapports entre le supérieur et l'inférieur. S'il y a des règles de justice pour les rapports entre le supérieur et l'inférieur, elles vaudraient pour Dieu. C'est ce qu'il veut dire. C'est crucial. La divine justice cesse d'être entendue par *analogie*, de manière analogique ; il faut la comprendre *littéralement*. C'est le point clef. Et c'est mis en évidence, et cela atteint son point culminant dans la philosophie de Kant :

ce qui est connu en premier, c'est la loi morale, et l'on a une petite idée de Dieu à partir de la loi morale et seulement à partir de la loi morale, et si c'était l'inverse, alors les actions de Dieu, si arbitraires soient-elles, souilleraient, si l'on peut ainsi parler, nos notions de la justice. Il nous faut partir de la justice, de la morale.

N'est-ce pas là un exemple de l'orgueil dont il a parlé il y a deux lettres, parce que l'on donne ici une importance cosmique à ce que l'homme voit, en supposant que Dieu lui-même ne pourrait...

L'argumentation n'est pas la même. Ici, il argumente sur la base de la prémisse théiste. Si l'on accorde que l'homme est extrêmement petit dans l'univers (lettre 76), on peut dire que le genre humain, est comme rien aux yeux de Dieu. Cependant, selon la religion révélée, Dieu exige de l'homme un certain type de conduite. Il doit également argumenter sur cette base, n'est-ce pas ? Et cela vaut même pour la religion naturelle. Il n'est pas fortuit qu'il commence par une clause conditionnelle. Il argumente ici contre (inaudible ?) Jean Karamazov si Dieu n'existe pas tout est permis). Maintenant, le paragraphe suivant.

« Il est vrai que les hommes ne voient pas toujours ces rapports ; souvent même, lorsqu'ils les voient, ils s'en éloignent ; et leur intérêt est toujours ce qu'ils voient le mieux. La justice élève sa voix ; mais elle a peine à se faire entendre dans le tumulte des passions. »

Il parle donc ici du conflit entre la justice et les intérêts de l'homme individuel. Il n'avait pas évoqué ce conflit dans les lettres sur la justice, dans la partie consacrée aux Troglo-dytes, les lettres 11 à 14, où la justice est tenue pour identique à l'intérêt personnel de l'homme, du moins à un intérêt à assez long terme. Ici, il ne parle que de ce conflit. C'est intéressant. Poursuivez.

« Les hommes peuvent faire des injustices, parce qu'ils ont intérêt de les commettre, et qu'ils préfèrent leur propre satisfaction à celle des autres. C'est toujours par un retour sur eux-mêmes qu'ils agissent : nul n'est mauvais gratuitement. Il faut qu'il y ait une raison qui détermine, et cette raison est toujours une raison d'intérêt.

« Mais il n'est pas possible que Dieu fasse jamais rien d'injuste ; dès qu'on suppose qu'il voit la justice, il faut nécessairement qu'il la suive, car, comme il n'a besoin de rien, et qu'il se suffit à lui-même, il serait le plus méchant de tous les êtres, puisqu'il le serait sans intérêt. »

La conclusion est donc qu'il y a un conflit chez l'homme entre la justice et l'intérêt, et que ce conflit est en principe inévitable, bien que l'on puisse le résoudre. Mais en Dieu, il ne peut y avoir un tel conflit à cause de son autosuffisance, de son absence de besoins ; et par conséquent, Dieu peut être inconditionnellement juste, et c'est ainsi qu'il faut comprendre Dieu. Ici, Montesquieu semble faire de la théologie naturelle pure et simple. Continuez.

« Ainsi, quand il n'y aurait pas de Dieu, nous devrions toujours aimer la justice ; c'est-à-dire faire nos efforts pour ressembler à cet être dont nous avons une si belle idée, et qui, s'il existait, serait nécessairement juste. Libres que nous serions du joug de la religion, nous ne devrions pas l'être de celui de l'équité. »

Il revient à nouveau aux clauses conditionnelles. La formule rappellera à beaucoup le passage suivant des « prolegomena » du *Droit de la Guerre et de la Paix* de Hugo Grotius : « Même si, ce que l'on ne peut dire que de manière impie, il n'y avait pas de Dieu, cette loi naturelle serait encore valable. » On a souvent cité ce passage, et bon nombre de gens ont dit que c'est là le commencement de la loi naturelle moderne. Mais le point principal, c'est que l'équité, la justice, la morale, est plus importante que la religion. La seule chose à avoir une valeur absolue, en exagérant un peu, est la morale, la justice.

Ce paragraphe que nous venons de lire ne semble pas être la conséquence de ce qu'il a dit auparavant, qu'il avait en l'homme un conflit entre la justice que nous voyons, et ses intérêts. Et ainsi, parfois, l'homme suit son intérêt, et d'autres fois, il suit la justice. Et ensuite il dit, « même s'il n'y a pas de Dieu, nous devrions toujours aimer la justice », c'est-à-dire sacrifier nos propres intérêts, mais il ne donne pas réellement de raison suffisante pour le faire.

Peut-être la raison est-elle sous-entendue dans les deux paragraphes précédents, il est vrai, si nous négligeons entièrement l'argument des Troglodytes.

Que nous devrions essayer d'être aussi autosuffisants que possible à cause de notre orgueil ?

Pas de notre orgueil. On peut montrer cela même sur des bases utilitaristes. Ce qu'il dit dans le paragraphe précédent, c'est que Dieu ne peut être injuste, et que, même si Dieu n'existe pas, l'idée de Dieu est une très belle idée. La possibilité de Dieu, si l'on peut dire, est le moyen terme. Cela résout la question : il faut aimer la justice, même si Dieu n'existe pas. Dans la mesure où cela ne suffit pas, il nous faut examiner aussi les lettres sur les Troglodytes, et comparer soigneusement.

Si « la justice est un rapport de convenance qui se trouve réellement entre deux choses », cela ne revient-il pas à dire qu'en certains cas, la justice est identique à l'intérêt ?

Non, nous distinguons tous l'intérêt et la justice et nous savons depuis notre plus tendre enfance que la justice n'est pas identique à notre intérêt. Nous pouvons avoir intérêt à ce que notre grand-père riche meure, mais il est injuste de souhaiter sa mort. Les esprits les plus médiocres peuvent comprendre ça. Et ici, il ne parle que de justice, et il en donne une sorte de définition nouvelle, qui rappelle la définition des lois donnée dans le chapitre 1 du Livre I, « Les lois sont les *rapports*... » Pour prendre un exemple très simple, prenez une belle règle de justice comme « Premier venu, premier servi ». Il y a deux choses : venir et être servi, et le rapport est : premier venu/premier servi. C'est là un rapport de justice, et quiconque y réfléchit doit nécessairement admettre que c'est ce qu'il y a de mieux à faire empiriquement. Tout le monde peut immédiatement penser à des cas spéciaux : une femme enceinte ou un vieillard très mal en point, mais toutes autres choses égales, le premier venu doit être le premier servi. La seule différence pertinente ici porte sur celui qui est arrivé le premier. C'est une très belle règle de justice. On peut en prendre d'autres. Les rapports entre les crimes et les châtiments, ou d'autres. Ou ceux entre le travail et le salaire.

Mais ce qui est commun à toutes ces définitions est leur généralité, et peut-être est-ce là ce que signifie ici la « convenance ».

Non, en lisant « convenance », vous avez pu penser au mot anglais « *convenient* », qui signifie pratique, utile, commode. La convenance, c'est l'accord, l'harmonie d'une belle mélodie, quelque chose d'agréable, rien à voir avec l'utilité.

La nécessité de la justice s'exprime-t-elle dans le « nous devrions », « nous devrions toujours aimer la justice » ?

Ce n'est pas examiné ici. C'est pourquoi il faut revenir aux lettres sur les Troglodytes. Dans ces lettres, la justice est acceptée à cause de la guerre de tous contre tous, que seul un imbécile peut souhaiter. Tel est le motif de la justice, ce qui y pousse. Mais ici, la justice est présentée comme une idée, et il n'est pas répondu à la question de ce qui pousse à être juste. Quel bon travail ce serait, qu'une analyse comparée des lettres 11-14 et de la lettre 83, qui montrerait ce que les unes et l'autre contiennent et ne contiennent pas, et comment elles peuvent être conciliées !

Dans les paragraphes qui suivent immédiatement, il donne les raisons...

Lisons-les.

« Voilà, Rhédi, ce qui m'a fait penser que la justice est éternelle, et ne dépend point des conventions humaines ; et, quand elle en dépendrait, ce serait une vérité terrible, qu'il faudrait se dérober à soi-même. »

Il envisage un instant cette éventualité qu'il pourrait ne pas être vrai que la justice est pour ainsi dire écrite en lettres d'or dans les étoiles. Mais ce serait terrible au point que l'on devrait néanmoins enseigner quelque chose comme l'enseignement platonicien sur la justice. Comment poursuit-il ?

« Nous sommes entourés d'hommes plus forts que nous ; ils peuvent nous nuire de mille manières différentes ; les trois quarts du temps, ils peuvent le faire impunément. Quel repos pour nous de savoir qu'il y a dans le cœur de tous ces hommes un principe intérieur qui combat en notre faveur et nous met à couvert de leurs entreprises ! »

En d'autres termes, il y a une alternative à ce grossier platonisme, si l'on peut ainsi parler, et c'est la croyance que chaque être humain a une conscience, quelque chose en lui qui le pousse à être juste.

Il est également possible que Montesquieu pratique un platonisme grossier en affirmant ici qu'il y a une justice.

Oui, certainement, et il n'y a aucun doute sur ce point, et je pense qu'au sujet de la conscience, il serait du même avis que Hobbes et Locke. Comment Locke formule-t-il cela ?

« Voyez seulement les cités mises à sac par une armée victorieuse, et vous connaîtrez le pouvoir de la conscience ! »⁷ Cela se trouve au début du troisième chapitre de *l'Essai sur l'entendement humain*. Je n'ai aucun doute que c'est bien ce qu'il pense, mais il formule les choses autrement. La « connaissance » que chacun a une conscience est également utile. Et si, malheureusement, ce n'est pas vrai, il nous faut rechercher d'autres incitations, et les lettres sur les Troglodytes nous donnent une petite idée de ce qu'elles sont. Là, une vision calculatrice de la justice est exposée, et l'absence de justice y est présentée comme terrible.

⁷ « See an army sacking a town, and look for signs of the soldiers' obeying or having some sense of moral principles, feeling some touch of conscience over the outrages they are performing! » (*Essai sur l'Entendement Humain*, I, 3, §9).

Quatorzième leçon, le 11 mai 1966
Lettres 94-105

Prenons la lettre 85, qui est de nouveau destinée à Mirza, qui était le destinataire des lettres sur les Troglodytes. Lisez le début.

« Tu sais, Mirza, que quelques ministres de Chah Soliman avaient formé le dessein d'obliger tous les Arméniens de Perse de quitter le royaume ou de se faire mahométans, dans la pensée que notre empire serait toujours pollué tandis qu'il garderait dans son sein ces infidèles. »

Sautez les deux paragraphes suivants.

« En proscrivant les Arméniens, on pensa détruire en un seul jour tous les négociants et presque tous les artisans du royaume. Je suis sûr que le grand Chah Abbas aurait mieux aimé se faire couper les deux bras que de signer un ordre pareil, et qu'en envoyant au Mogol et aux autres rois des Indes ses sujets les plus industrieux il aurait cru leur donner la moitié de ses états.

Il pense évidemment à des choses qui se sont passées en Europe, l'Edit de Nantes, l'expulsion des Huguenots, l'expulsion des Juifs d'Espagne, tous événements qu'il évoque dans les *Lettres Persanes*.

« Les persécutions que nos Mahométans zélés ont faites aux Guèbres les ont obligés de passer en foule dans les Indes et ont privé la Perse de cette nation si appliquée au labourage, et qui seule, par son travail, était en état de vaincre la stérilité de nos terres.

« Il ne restait à la dévotion qu'un second coup à faire ; c'était de ruiner l'industrie : moyennant quoi l'Empire tombait de lui-même, et, avec lui, par une suite nécessaire, cette même religion qu'on voulait rendre si florissante. »

En d'autres termes, une mesure politiquement erronée et malavisée serait désastreuse pour la religion même au nom de laquelle elle est prise. Montesquieu essaie de donner ici la raison fondamentale de la justesse de la critique de la religion en considération de ses conséquences politiques ou sociales désastreuses. On pourrait répondre que le but de la religion n'est pas de rendre les hommes heureux en ce monde, et par conséquent, que cette critique porte à faux. Il essaie de donner ce fondement ici. Que ce soit un argument qu'un théologien de haut niveau devrait nécessairement accepter, c'est une autre question, parce qu'il pourrait très bien dire que les portes de l'enfer ne peuvent rien contre l'église⁸, et par conséquent qu'il n'y a pas de mesure politique, avisée ou non, qui tienne. Mais pour les gens ordinaires qui ne pensent pas profondément, cela suffit.

« S'il faut raisonner sans prévention, je ne sais pas, Mirza, s'il n'est pas bon que dans un Etat il y ait plusieurs religions. »

⁸ Strauss cite ici tacitement Matthieu, 16, 18.

Nous n'avons pas besoin de tout lire. Sautez cinq paragraphes environ, « J'avoue que les histoires sont remplies de guerres de religion... »

« J'avoue que les histoires sont remplies de guerres de religion. Mais, qu'on y prenne bien garde : ce n'est point la multiplicité des religions qui a produit ces guerres, c'est l'esprit d'intolérance, qui animait celle qui se croyait la dominante... »

Quel est donc l'argument là derrière ? Nous pourrions dire : laissez-nous notre religion et il n'y aura pas de conflit entre les différentes religions ; et voilà donc la réponse. « Ce n'est pas la multiplicité des religions, mais l'intolérance des religions qui cause le conflit et les guerres de religion. »

« c'est cet esprit de prosélytisme que les juifs ont pris des Egyptiens, et qui, d'eux, est passé, comme une maladie épidémique et populaire, aux Mahométans et aux Chrétiens ; c'est, enfin, cet esprit de vertige, dont les progrès ne peuvent être regardés que comme une éclipse entière de la raison humaine. »

En d'autres termes, les païens — l'antiquité classique — n'avaient pas cet esprit d'intolérance. C'est là une opinion qui revient souvent au 18^e siècle, et c'est en un sens vrai. Mais l'auteur de ce propos dit que l'esprit d'intolérance est d'origine juive, pensez à l'interdiction de l'idolâtrie et du fait de rendre un culte à d'autres dieux ; et il dit même qu'il remonte encore plus haut, je ne sais pas pourquoi, aux Egyptiens. On ne savait alors rien sur ce que l'on sait aujourd'hui sur Amenhotep et sur les réformes religieuses qu'il a introduites en Egypte. Voyez-vous une raison à cette apparition de l'Egypte ?

N'y avait-il alors aucun pressentiment que les Egyptiens fussent monothéistes ?

Non, c'est assez récent qu'on pense cela... dans Hérodote, le propos le plus célèbre sur les Egyptiens était qu'ils étaient extrêmement pieux. Mais cela voulait dire qu'ils rendaient un culte à tout, à tout animal qu'ils rencontraient, pour ainsi dire, et cela signifierait qu'ils pouvaient accepter tous les dieux adorés n'importe où. Je ne sais pas quel en est le fondement, mais ce n'est pas très important. C'est également quelque chose que nous avons rencontré dans *L'Esprit des Lois* : la solution la plus désirable serait d'avoir une multiplicité de sectes se neutralisant mutuellement, et que le gouvernement en soit indépendant. Si la grande majorité de la population appartient à une seule secte, le gouvernement serait sous l'emprise de cette secte, mais si ce n'est pas le cas, elles se neutraliseront les unes les autres.

Passons à la lettre 88. Lisez le premier paragraphe.

« A Paris règnent la liberté et l'égalité. »

N'est-il pas étonnant qu'autour de 1728, ces mots soient ainsi déjà si présents ? Mais est-ce au même sens qu'en 1789 ?

« La naissance, la vertu, le mérite même de la guerre, quelque brillant qu'il soit, ne sauve pas un homme de la foule dans laquelle il est confondu. La jalousie des rangs y est inconnue. On dit que le premier de Paris est celui qui a les meilleurs chevaux à son carrosse. »

Il y a donc de l'inégalité à Paris, évidemment. Nous verrons ce que cela signifie. Lisons le paragraphe après le suivant.

« En Perse, il n'y a de grands que ceux à qui le monarque donne quelque part au gouvernement. Ici, il y a des gens qui sont grands par leur naissance ; mais ils sont sans crédit. Les rois font comme ces ouvriers habiles qui, pour exécuter leurs ouvrages, se servent toujours des machines les plus simples. »

Qu'est-ce que cela veut dire ? Les deux autres paragraphes le confirment, nous n'avons pas besoin de les lire. Qu'est-ce que signifie l'égalité ici ?

Que la France est une forme de despotisme ou en voie de le devenir.

L'inégalité est donc pour ainsi dire accidentelle, et elle dépend entièrement du caprice du roi. C'est une critique de l'absolutisme : la noblesse a perdu son pouvoir de puissance intermédiaire. J'ai évoqué la dernière fois Tocqueville, en un sens un disciple de Montesquieu, et ce qu'il dit dans son livre sur l'Ancien Régime sur le déclin de la noblesse qui ne joue plus son rôle, qui a perdu ses fonctions gouvernementales, et ce sont les *commis*, des hommes issus des classes inférieures, des roturiers, qui les exercent, que le roi a élevés jusqu'à lui ; mais les nobles conservaient encore alors leur rang. Ce thème traverse toute l'œuvre de Montesquieu, des *Lettres Persanes* jusqu'à *L'Esprit des Lois*.

La lettre 89 va nécessairement être d'une importance spéciale pour nous pour des raisons que vous allez tout de suite voir. Lisons d'abord le premier paragraphe.

« Le désir de la gloire n'est point différent de cet instinct que toutes les créatures ont pour leur conservation. Il semble que nous augmentons notre être lorsque nous pouvons le porter dans la mémoire des autres : c'est une nouvelle vie que nous acquérons, et qui nous devient aussi précieuse que celle que nous avons reçue du Ciel. »

Il convient de faire quelques commentaires sur ce paragraphe. Nous connaissons l'importance cruciale de la conservation de soi, mais qu'en est-il du désir de gloire ?

Il entre quelquefois en conflit avec la conservation de soi.

C'est même ainsi qu'il se présente chez Hobbes, ce sont pour lui deux choses incompatibles.

N'y a-t-il pas un peu de ça dans L'Esprit des Lois ?

Si. Il en est ainsi dans la présentation « classique » qu'en donne Hobbes. La crainte de la mort, cette passion saine, rend les hommes raisonnables, et le désir de gloire, de la *gloria sive bene opinari de se ipso*, consiste à avoir bonne opinion de soi. Tous les hommes aiment

à penser du bien d'eux-mêmes ; ils savent très bien aussi à quel point cela ne se justifie pas ; ils ont donc besoin du soutien des autres. S'ils peuvent donc pousser les autres à penser du bien d'eux-mêmes, ils seront plus enclins à le faire. Ainsi, le désir de penser du bien de soi devient le désir d'être reconnu supérieur par les autres. Et c'est ce qui aveugle l'homme et ce qui le conduit à l'injustice. Telle est en gros la présentation de Hobbes.

Chez Hobbes cependant, le rapport entre la conservation de soi et la gloire est très obscur. Je ne me rappelle pas un seul passage dans lequel Hobbes l'expose clairement, et j'ai pas mal étudié Hobbes dans les années passées, mais il m'a fallu beaucoup de temps pour voir ce rapport, Hobbes ne l'a pas formulé, il nous laisse le soin de le faire. C'est en gros ceci : nous désirons nous conserver et nous avons besoin de moyens pour cela, et il réunit ces moyens sous le terme général de *pouvoir*. Nous cherchons donc tous à avoir du pouvoir. Ce peut être n'importe quoi, aussi bien un bâton, un pistolet, qu'un compte en banque, tout ce qui nous permet de nous conserver. Et l'homme se distingue de tous les autres animaux parce qu'il est le seul être dont le désir de se conserver se transforme en désir de pouvoir. Les autres animaux ne sont pas assez intelligents pour penser à l'avenir. L'homme est un animal qui a faim, de la faim qu'il aura demain. En d'autres termes, nous ne pensons pas seulement à l'hiver prochain comme bon nombre d'animaux le font instinctivement, nous y pensons deux ans auparavant, si nous sommes des hommes raisonnables et nous prenons des dispositions en vue de cela. Le désir de se conserver se transforme donc en désir du pouvoir.

Et il y a une forme particulière de pouvoir qui consiste en ce que les autres êtres humains sont disposés à nous aider, que ce soit parce qu'ils nous aiment, parce qu'ils nous admirent, ou parce qu'ils nous craignent, peu importe. Et ainsi, être reconnu comme supérieur par d'autres, c'est encore du pouvoir. La gloire est une forme de pouvoir. Mais ici, ce pouvoir peut se transformer en son contraire. Les hommes peuvent pour ainsi dire oublier la fonction raisonnable de la gloire et tomber amoureux de la gloire pour elle-même. C'est ce qui se passe lorsque la gloire est complètement usurpée, lorsque l'on oublie sa fin rationnelle. Cela arrive apparemment avec une nécessité inévitable, et nous arrivons donc finalement à un antagonisme entre la gloire irrationnelle et la crainte rationnelle ou la recherche rationnelle du pouvoir, qui est une espèce de la crainte rationnelle ou du désir de se conserver.

La remarque de Montesquieu ici, selon laquelle le désir de gloire n'est pas très différent de l'instinct de conservation qui anime toutes les créatures, en d'autres termes, selon laquelle il n'y a aucun rapport compliqué entre les deux, ne vous rappelle-t-elle pas quelque chose ?

Lorsqu'on parle, dans la tradition classique, d'une recherche de réputation comme un effort pour s'immortaliser, pour être comme un dieu, pour avoir en quelque sorte une deuxième vie.

Oui, encore plus précisément.

Le Banquet de Platon.

Le *Banquet* de Platon, le discours de Diotime. Le désir fondamental de tous les êtres est d'avoir toujours le bien pour soi. Nous voulons tous être heureux. Mais c'est trompeur. Nous aimerions être toujours heureux, avoir toujours les bonnes choses. Il y a trois manières de satisfaire ce désir. La première est la procréation, qui est une perpétuation des individus par la génération ; la deuxième, plus élevée, est la gloire, une gloire immortelle. Cela peut durer plus longtemps parce que les familles peuvent s'éteindre plus vite que la gloire ; voyez César, dont la renommée persiste pendant des siècles, bien après que sa famille ait disparu, sans parler de ses enfants. Mais cela peut encore être mis en question : la gloire dépend beaucoup du hasard. César aurait pu périr dans son voyage en Bretagne et il serait alors l'un des généraux de l'époque de la guerre civile parmi bien d'autres, pas plus célèbre que Pompée, peut-être moins. La manière la plus élevée, qui donne la seule véritable immortalité, est la connaissance de la vérité éternelle, dans laquelle on abandonne en fait sa propre individualité en participant à quelque chose que l'on sait devoir durer à jamais. Nous en avons ici un faible écho.

Lisons maintenant la suite de cette lettre 89.

« Mais comme tous les hommes ne sont pas également attachés à la vie, ils ne sont pas aussi également sensibles à la gloire. Cette noble passion est bien toujours gravée dans leur cœur ; mais l'imagination et l'éducation la modifient de mille manières.

« Cette différence, qui se trouve d'homme à homme, se fait encore plus sentir de peuple à peuple.

« On peut poser pour maxime que, dans chaque Etat, le désir de la gloire croît avec la liberté des sujets et diminue avec elle : la gloire n'est jamais compagne de la servitude. »

Sautons les deux paragraphes suivants.

« La différence qu'il y a des troupes françaises aux vôtres, c'est que les unes, composées d'esclaves, naturellement lâches, ne surmontent la crainte de la mort que par celle du châtimement : ce qui produit dans l'âme un nouveau genre de terreur qui la rend comme stupide ; au lieu que les autres se présentent aux coups avec délice et bannissent la crainte par une satisfaction qui lui est supérieure. »

Une *satisfaction*.

« Mais le sanctuaire de l'honneur, de la réputation et de la vertu, semble être établi dans les républiques et dans les pays où l'on peut prononcer le mot de *patrie*. A Rome, à Athènes, à Lacédémone, l'honneur payait seul les services les plus signalés. Une couronne de chêne ou de laurier, une statue, un éloge, était une récompense immense pour une bataille gagnée ou une ville prise. »

Tout cela vous sera familier depuis notre lecture de *L'Esprit des Lois*. Le désir de gloire, ce désir ennoblissant, est surtout chez lui dans les républiques. Il est lié à la liberté : là où il n'y a pas de liberté, où la liberté est totalement absente, il ne peut y avoir d'honneur. Et là où il y a une forme imparfaite de la liberté, comme dans les monarchies, ce désir sera également imparfait.

Dans L'Esprit des Lois, l'honneur était le principe des monarchies.

Nous y venons, mais ici, l'honneur est synonyme de gloire.

Le tout dernier point dont nous avons parlé — peut-être pas le tout dernier — était le suicide, et dans le deuxième paragraphe ici, lorsqu'il dit « comme tous les hommes ne sont pas également attachés à la vie », j'ai tout d'abord compris cela comme signifiant qu'il parlait peut-être des stoïciens. Ces derniers sont moins attachés à la vie, et par conséquent, moins soucieux de la vanité de la gloire terrestre. Mais cela signifie apparemment aussi l'honneur, la gloire, une passion noble que les peuples n'ont pas sous une tyrannie, qui sont moins attachés à la vie.

Je ne crois pas que vous ayez raison d'attirer notre attention sur cette phrase. Je ferais seulement un léger changement dans le texte, non parce que je le considère comme mal écrit, mais pour l'interpréter, et je le formulerai ainsi : comme tous les hommes ne sont pas également attachés à *cette* vie. Qu'en pensez-vous ?

Je ne vois pas le...

Cela ne tient que s'il y a une autre vie, et s'il y en a une, cette vie-ci et la gloire de ce monde perdent toute importance. Il y a un propos très puissant de Machiavel au début du deuxième livre des *Discorsi*, sur la différence entre la morale païenne et la morale biblique. La gloire mondaine, la gloire de-ce-monde, était le secret de la grandeur romaine, de sa supériorité sur la morale biblique de l'humilité.

Alors l'imagination et l'éducation, qui « modifient de mille manières » ce qui est « gravé dans leurs cœurs », doit nécessairement être l'éducation chrétienne.

Pas seulement, parce qu'il y a de multiples formes d'éducation, et de multiples formes d'imagination susceptibles d'être modifiées. Cela fait partie de la nature de l'homme ; c'est cela qu'il veut dire. La passion est toujours gravée dans le cœur de l'homme ; en d'autres termes, c'est un droit naturel, mais il est infiniment modifié par les caprices, l'imagination et par l'éducation que l'on reçoit.

Il est étrange que dans la lettre précédente il ait parlé d'absence de hiérarchie, de manque d'honneur entre les Français, en d'autres termes que les seules différences de rang étaient purement arbitraires, accidentelles, et qu'ensuite, dans cette lettre, il fait parler un Français qui dit que les troupes françaises sont capables de s'élever au-dessus de la peur de la mort, et que leur désir d'honneur est très grand.

N'est-ce pas pour qu'il y ait une différence entre les Français et les Persans ? Pour que la France soit moins despotique que la Perse ? De sorte qu'un Français verra très bien et soulignera cette différence ? Tandis qu'un Persan ne la verrait peut-être pas aussi clairement.

Le paragraphe qui commence par « La différence qu'il y a des troupes françaises aux vôtres... » etc. montre le conflit qu'il y a du point de vue hobbesien entre le désir de gloire et la conservation de soi, cela signifierait-il que ce simple propos du premier paragraphe est plus classique ?

En d'autres termes, si je vous comprends bien, ce que vous voulez dire est que du point de vue de la conservation de soi, il vaut mieux être un bon soldat qu'un mauvais. Est-ce là ce que vous voulez dire ?

Non, je veux dire que du point de vue de la conservation de soi, il vaut mieux être un lâche et vivre, que mort et auréolé de gloire.

Non, il ne dit certainement pas ça.

Non, il ne le dit pas, mais il dit que les troupes françaises s'exposent avec délice aux coups et fuient la peur, la peur qui serait la peur rationnelle, selon Hobbes.

A la réflexion, ce qu'il dit ici est certainement contre Hobbes, c'est clair.

Il est donc possible qu'il ait quelque chose de plus...

Nous verrons, ce thème reviendra.

Dans le deuxième paragraphe, ne pourrait-on pas prendre cela en deux sens ? Avec la modification que vous avez faite à l'esprit, ceux qui ne sont pas trop attachés à cette vie considérée comme la voie pénible d'une vie meilleure, et d'une importance infiniment plus grande que cette vie misérable, seraient indifférents à l'idée d'acquiescer une nouvelle vie dans la mémoire des autres, c'est-à-dire par la gloire.

Pourquoi ne pas s'en tenir tout d'abord au sens manifeste et littéral de la phrase ? Il a tiré le désir de gloire du désir de se conserver. Et ensuite, il en fait une application. Comme les choses élémentaires affectent les êtres humains de différents degrés et de mœurs différentes, les choses qui en découlent sont elles aussi différentes. C'est la question.

Ceux-là seraient alors peut-être les philosophes stoïciens ?

C'est à vous de le conclure : vous pouvez penser aux suicides ordinaires, ou à ceux qui ne se suicident pas, mais aspirent à la mort à cause d'une douleur sans espoir, d'une maladie très douloureuse et de choses semblables. Mais cela désignerait des gens que leur vie ne satisfait pas et qui n'y tiendraient donc pas beaucoup. *Mutatis mutandis*, il en serait de même pour ceux qui ne se soucient pas tellement de la gloire parce qu'ils pensent qu'ils ne pourront pas l'atteindre.

Nous en arrivons maintenant à la lettre 90, où il parle du *point d'honneur*. Lisons le premier paragraphe.

« De cette passion générale que la nation française a pour la gloire, il s'est formé dans l'esprit des particuliers un certain je ne sais quoi, qu'on appelle *point d'honneur*. C'est proprement le caractère de chaque profession ; mais il est plus marqué chez les gens de guerre, et c'est là le point d'honneur par excellence. Il me serait bien difficile de te faire sentir ce que c'est : car nous n'en avons pas précisément l'idée. »

Ici, la gloire et l'honneur sont si proches qu'il n'est même pas besoin d'une transition explicite de l'une à l'autre. Nous en arrivons maintenant à l'honneur. Le paragraphe suivant.

« Autrefois, les Français, surtout les nobles, ne suivaient guère d'autres lois que celles de ce point d'honneur : elles réglaient toute la conduite de leur vie et elles étaient si sévères qu'on ne pouvait sans une peine plus cruelle que la mort, je ne dis pas les enfreindre, mais en éluder la plus petite disposition. »

C'est une nouvelle allusion au déclin de la noblesse française, de l'ordre féodal français, et cela signifie donc que la monarchie française s'est transformée au point de se rapprocher du despotisme oriental. Ce sont là des choses que nous connaissons par des lectures antérieures.

« Quand il s'agissait de régler les différends, elles ne prescrivaient guère qu'une manière de décision, qui était le duel, qui tranchait toutes les difficultés. »

Prenons maintenant le paragraphe après le suivant.

« Cette manière de décider était assez mal imaginée : car, de ce qu'un homme était plus adroit ou plus fort qu'un autre, il ne s'ensuivait pas qu'il eût de meilleures raisons. »

C'était quelque chose d'irrationnel. Et par conséquent, cela aurait dû être aboli. Lisons la suite.

« Aussi les rois l'ont-ils défendue sous des peines très sévères ; mais c'est en vain : l'Honneur, qui veut toujours régner, se révolte, et il ne reconnaît point de lois.

« Ainsi les Français sont dans un état bien violent : car les mêmes lois de l'honneur obligent un honnête homme de se venger quand il a été offensé ; mais d'un autre côté, la justice le punit des plus cruelles peines lorsqu'il se venge. Si l'on suit les lois de l'honneur, on périt sur un échafaud ; si l'on suit celles de la justice, on est banni pour jamais de la société des hommes. Il n'y a donc que cette cruelle alternative, ou de mourir, ou d'être indigne de vivre. »

La contradiction est claire entre les lois françaises et les lois de l'honneur. De quel côté pencher ? De quel côté Montesquieu se range-t-il ?

Il choisit les lois de l'honneur.

Oui, mais elles sont irrationnelles.

Peut-être conseillerait-il de les changer ?

Tenons-nous-en à ce qui saute aux yeux : les lois de la raison et les lois de l'honneur se contredisent. Et vous suggérez que néanmoins Montesquieu se rangerait du côté des lois de l'honneur. Quelle raison aurait-il de le faire ? Après tout, il faut que toute irrationalité ait une raison...

Parce qu'il n'est pas possible de les changer sans...

Non, non, dans le contexte. Quel est le point clef ?

Apparemment, il y a deux raisons : si les gens n'ont aucun désir de l'honneur, ils seront de mauvais soldats et ils auront peur. Et deuxièmement, la position stabilisante de l'aristocratie et des nobles disparaît s'il n'y a plus d'honneur.

Et la distinction entre la monarchie et le despotisme disparaît. Et donc, la liberté publique. C'est donc pour la liberté publique que Montesquieu serait disposé à accepter l'irrationnel qui accompagne l'honneur. Une noblesse belliqueuse va avec le point d'honneur et les duels. Et les despotes éclairés qui abolissent les duels abolissent par là même un des piliers de la liberté. Nous rencontrerons bientôt un autre parallèle.

Passons à la lettre 92, où se trouve ce parallèle. Le deuxième paragraphe avant la fin.

« Les parlements ressemblent à ces ruines que l'on foule aux pieds, mais qui rappellent toujours l'idée de quelque temple fameux par l'ancienne religion des peuples. Ils ne se mêlent guère plus que de rendre la justice, et leur autorité est toujours languissante, à moins que quelque conjoncture imprévue ne vienne lui rendre la force et la vie. Ces grands corps ont suivi le destin des choses humaines : ils ont cédé au temps, qui détruit tout, à la corruption des mœurs, qui a tout affaibli, à l'autorité suprême, qui a tout abattu. »

Les parlements sont un deuxième rempart de la liberté publique dans la monarchie française, et ils se trouvent eux aussi dans un état de dégradation avancée, en partie du fait des rois français. Et par conséquent Montesquieu se met du côté des parlements comme il s'était mis du côté de la noblesse, et même comme il se met dans une certaine mesure du côté de l'église, comme nous le savons par *L'Esprit des Lois*.

Il y a quelque chose d'intéressant dans la lettre 91, qui fait le lien entre les deux. C'est une histoire racontée à Rustan par Usbek.

« Il paraît ici un personnage, travesti en ambassadeur de Perse, qui se joue insolemment des deux plus grands rois du monde. Il apporte au monarque des Français des présents que le nôtre ne saurait donner à un roi d'Irimette ou de Géorgie, et, par sa lâche avarice, il a flétri la majesté des deux empires.

« Il s'est rendu ridicule devant un peuple qui prétend être le plus poli de l'Europe, et il a fait dire en occident que le roi des rois ne domine que sur des barbares. »

Le roi des rois est bien sûr le roi de Perse.

« Il a reçu des honneurs qu'il semblait avoir voulu se faire refuser lui-même, et, comme si la cour de France avait eu plus à cœur la grandeur persane que lui, elle l'a fait paraître avec dignité devant un peuple dont il est le mépris.

« Ne dis point ceci à Ispahan : épargne la tête d'un malheureux. Je ne veux pas que nos ministres le punissent de leur propre imprudence et de l'indigne choix qu'ils ont fait. »

Cela montre la différence entre la Perse et Paris, ou entre le despotisme oriental et la monarchie. Voici un Persan qui se soucie de l'honneur, de l'honneur de son pays, de l'honneur de son prince, et qui est témoin de la conduite honteuse de l'ambassadeur persan à Paris : un ambassadeur français dans une occasion semblable ne se serait jamais conduit ainsi parce que le souci de l'honneur des rois français aurait dominé en lui toute inclination avare et mesquine. Et après une telle inconduite, il n'est même pas possible de punir parce que cette correction aurait impliqué la décapitation immédiate de cet ambassadeur et non sa mise à pied. Telle est l'impossibilité d'agir de façon honorable au sens du point d'honneur dans une monarchie despotique.

La lettre 93 est un témoignage de la piété d'Usbek. Son frère est quelque chose comme un moine persan. Il raconte ici l'histoire des ermites chrétiens des premiers temps du christianisme et l'histoire des démons par lesquels les moines prétendent avoir été poursuivis dans le désert, et il dit, à la fin du troisième paragraphe :

« Si ce qu'ils en disent est vrai, leurs vies sont aussi pleines de prodiges que celles de nos plus sacrés immaums. Ils passaient quelquefois dix ans entiers sans voir un seul homme, mais ils habitaient la ... »

Seulement la dernière phrase de ce paragraphe.

« Si tout ceci est vrai, Santon vénérable, il faudrait avouer que personne n'aurait jamais vécu en plus mauvaise compagnie. »

Et la phrase suivante.

« Les chrétiens sensés regardent tous ces histoires comme une allégorie bien naturelle, qui nous peut servir à nous faire sentir le malheur de la condition humaine. »

et cela sous-entend que les musulmans de bon sens penseraient naturellement la même chose à propos des histoires qui courent sur les saints musulmans. Et la fin du dernier paragraphe.

« il a purifié la terre, autrefois pleine de son empire, et l'a rendu digne du séjour des anges et des prophètes. »

Et il n'y a donc plus de démon qui puisse tenter et éprouver le genre humain. Nous en arrivons ... Oui ?

Il semble bien qu'il y ait ici une évolution dans l'attitude d'Usbek envers la Perse, et il y a une lettre ultérieure qui dit quelque chose d'encore plus fort sur ses doutes...

Oui, nous avons déjà vu quelques aspects de cette évolution, et nous en verrons d'autres signes. La lettre suivante traite de la science politique au sens étroit, du droit public, par quoi il entend cependant ici la loi internationale. Le premier paragraphe a souvent été cité. La lettre 94.

« Je n'ai jamais ouï parler du droit public qu'on n'ait commencé par rechercher soigneusement quelle est l'origine des sociétés, ce qui me paraît ridicule. Si les hommes n'en formaient point, s'ils se quittaient et se fuyaient les uns les autres, il faudrait en demander la raison et chercher pourquoi ils se tiennent séparés. Mais ils naissent tous liés les uns aux autres ; un fils est né auprès de son père, et il s'y tient : voilà la société et la cause de la société. »

Il est manifeste que ce passage est dirigé, comme le verrait le moindre collégien, contre les spéculations sur l'état de nature, si répandues depuis le 17^e siècle. Mais est-ce que seuls les Hobbes et les Locke se sont intéressés à l'origine de la société ?

Le récit biblique.

Oui, et aussi Aristote. Au début de la *Politique*, il s'agit bien de l'origine de la société. Cela semble donc assez superficiel de la part de Montesquieu. Dans une certaine mesure, il est exact de dire que *L'Esprit des Lois* semble s'accorder avec cette déclaration, en ce que très peu de chose y est dit sur l'état de nature, et ce qui y est dit est contradictoire. Par exemple, les vieilles tribus teutones se trouvaient dans l'état de nature : or, dans la mesure où elles ont clairement une organisation sociale, on ne voit guère ce qu'il entend là par état de nature. Ces spéculations sur l'état de nature n'avaient aucun intérêt pour Montesquieu. La question est de savoir comment il a donc compris la socialité de l'homme. C'est seulement à partir de là que l'on peut examiner l'origine de la société, de n'importe quelle société. Lorsqu'Aristote parle au début de la *Politique* de la genèse de la cité, la question n'est aucunement pour Aristote de l'origine de la société en tant que société : la société n'a pas d'origine parce qu'elle est aussi vieille que l'homme. Dans cette mesure, ce que dit Montesquieu s'accorde avec Aristote. Est-ce que je me fais bien comprendre ? La *polis* n'a pas toujours existé, et il n'y a pas de *poleis* ni en Perse ni ailleurs. Et il n'y a pas toujours eu de *poleis* en Grèce. Mais il y a toujours eu des sociétés. Elles peuvent se réduire à des clans, de très grandes familles. La question qu'il faut donc adresser à Montesquieu est la suivante : si vous tenez l'homme comme naturellement social, qu'entendez-vous par là ? Parce que cela peut être très ambigu. Cela peut vouloir dire que l'homme est naturellement sociable au sens d'Aristote, mais aussi qu'un mécanisme naturel de l'âme humaine produit la société. C'est ainsi que Spinoza reprend la proposition ancienne selon laquelle l'homme est par nature un animal social : il y a une espèce d'association d'idées qui rapproche les hommes. Lorsque nous voyons un homme dans la douleur, par association d'idées, toutes autres choses égales, sa douleur nous fait mal — bien sûr pas comme si nous avions réellement mal nous-même — et si nous le voyons dans le plaisir, son plaisir nous plaît. Mais il y a manifestement des complications : d'autres mécanismes entrent en jeu et altèrent ces associations. Et il en est de

même de la vision humienne de la socialité de l'homme : elle est le produit d'un mécanisme, elle n'est pas véritablement naturelle.

Diriez-vous, par exemple, que l'homme n'est social que lorsqu'il est avec d'autres hommes ?

Il peut bien arriver que des individus vivent isolés lorsqu'ils ne sont plus des enfants. Une implication décisive, parce que lorsqu'on est un petit enfant, on est soumis à des influences sociales, on est comme on dit aujourd'hui « socialisé ». Ce terme est intéressant parce qu'il suppose que l'homme n'est pas *par nature* social, il a besoin du processus de socialisation pour le devenir. Certains prennent cela au sens strict, et alors tout se passe comme si les enfants devaient être socialisés, comme s'ils *n'étaient pas* sociaux au début. Mais est-ce si évident ? Ils entendent probablement par socialisation la manière dont l'enfant acquiert les traits caractéristiques d'une société particulière, dont il devient un Tory et non pas un Whig, ou inversement. C'est une socialisation politique.

Reprenons maintenant là où nous nous sommes arrêtés dans la lettre 94.

« Le droit public est plus connu en Europe qu'en Asie ; cependant on peut dire que les passions des princes, la patience des peuples, la flatterie des écrivains, en ont corrompu tous les principes. « Ce droit, tel qu'il est aujourd'hui, est une science qui apprend aux princes jusqu'à quel point ils peuvent violer la justice sans choquer leurs intérêts. Quel dessein, Rhédi, de vouloir, pour endurcir leur conscience, mettre l'iniquité en système, d'en donner des règles, d'en former des principes et d'en tirer des conséquences !

« La puissance illimitée de nos sublimes sultans, qui n'a d'autre règle qu'elle-même, ne produit pas plus de monstres que cet art indigne qui veut faire plier la justice, tout inflexible qu'elle est. »

Cela vaut dans l'autre sens : le système européen est terrible à cause de son absence de loi, mais nos sultans tout-puissants ne sont pas non plus des modèles de justice. C'est donc seulement une autre preuve que Usbek progresse beaucoup sur la voie de son émancipation par rapport à ses préjugés persans.

« On dirait, Rhédi, qu'il y a deux justices toutes différentes : l'une qui règle les affaires des particuliers, qui règne dans le droit civil ; l'autre qui règle les différends qui surviennent de peuple en peuple, qui tyrannise dans le droit public : comme si le droit public n'était pas lui-même un droit civil, non pas à la vérité d'un pays particulier, mais du monde. »

En d'autres termes, le droit international est le droit civil des Etats, où les unités ne sont pas les individus, mais les Etats. La question se pose de savoir si cette suggestion est vraisemblable, si ce parallèle du droit civil et du droit international peut être tenu jusqu'au bout. Il y a des difficultés manifestes. Ce problème persiste d'ailleurs aujourd'hui : il y a encore des gens qui le font.

Il n'y a pas de société qui puisse jouer le rôle d'un tiers.

Et aussi pas de législateur, en ce qui concerne le droit positif. Il continue dans la lettre suivante.

« Les magistrats doivent rendre la justice de citoyen à citoyen. Chaque peuple la doit rendre lui-même de lui à un autre peuple. Dans cette seconde distribution de justice, on ne peut employer d'autres maximes que dans la première. »

Oui, mais la différence évidente ici est que le peuple doit être jugé *selon sa propre loi*.

« De peuple à peuple, il est rarement besoin de tiers pour juger, parce que les sujets de disputes sont presque toujours clairs et faciles à terminer. »

C'est étrange. Pensez à une question aussi belle que celle de savoir ce qu'il faudrait faire à l'Allemagne de l'Est, où il est si facile de trancher qui a tort et qui a raison. Cela semble extraordinaire, mais nous avons aussi trouvé quelque chose de semblable dans les *Lettres Persanes*XXL *L'Esprit des Lois* ; nous y reviendrons.

Il développe ensuite sa doctrine de la guerre juste, qui ne devrait pas nous arrêter particulièrement.

Lisons seulement le quatrième paragraphe à partir de la fin de cette lettre assez longue.

« La conquête ne donne point un droit par elle-même : lorsque le peuple subsiste, elle est un gage de la paix et de la réparation du tort ; et, si le peuple est détruit ou dispersé, elle est le monument d'une tyrannie. »

Et, à la fin, le dernier paragraphe de cette lettre 95.

« Voilà, cher Rhédi, ce que j'appelle le droit public. Voilà le droit des gens, ou plutôt celui de la raison. »

Le *jus gentium* signifiait à l'origine quelque chose de très différent. Dire : « Voici le *jus gentium*, ou plutôt le *jus rationis* », c'est un mot d'esprit. Dans le texte du droit romain, il y a une distinction entre le *jus naturale*, le droit naturel, et le *jus gentium*, le droit des nations, et selon la formulation la mieux connue, le *jus naturale* est le droit que l'homme partage avec tous les animaux, c'est-à-dire par exemple le fait de prendre soin des petits ; tandis que le *jus gentium* est ce qui vient de la raison humaine et qui distingue l'homme des autres animaux. Mais il y a aussi un autre sens, selon lequel le droit naturel est le droit naturel au plein sens de l'expression, et le *jus gentium* un droit positif apparu dans les rapports entre nations, comme par exemple le droit commercial, apparu dans ces rapports et qui doit sa validité à l'accord tacite ou explicite entre les différents peuples. Ce dernier sens est celui que suit par exemple Hugo Grotius. Et la vieille querelle concernant le rapport du *jus naturale* et du *jus gentium* est à l'arrière-plan de ce calembour à la fin de cette lettre.

Dans le paragraphe qui commence par « La conquête ne donne point un droit... », le texte de la première version semble avoir subi une modification considérable...

Quelle était la première version ?

La première édition disait : « Le droit de conquête n'est pas un droit. Une société ne peut être fondée que sur la volonté des associés. Si elle est détruite par la conquête, le peuple devient libre. Il n'y a pas de nouvelle société, et si le conquérant doit en former une, ce sera une tyrannie. »

En quel sens y a-t-il là une différence importante ? Je ne la vois pas.

Je ne sais pas s'il est important qu'il se réfère explicitement au fondement de la société pour justifier ce qu'il dit.

Oh, je vois. C'est pertinent en effet. Merci.

Nous avons ensuite à nouveau une lettre venant de Perse. Oui ?

Cette question de la conquête est aussi contraire aux XXInaudible régional, que le gouvernant s'établit par conquête et a certains droits.

Certainement, et selon la doctrine traditionnelle, cela veut dire si la guerre est juste. Locke en discute longuement dans son chapitre sur la conquête où il expose la doctrine nouvelle selon laquelle il n'y a pas de droit de conquête. Ce très bref propos de Montesquieu ne va en rien au-delà de Locke.

Je voulais également vous demander, il semble y avoir eu un changement entre ce propos et L'Esprit des Lois, où la guerre juste est définie de manière bien plus générale.

Je n'ai pas vérifié ; mais ce propos est assez bref et pas très éclairant.

Il est écrit à Rhédi, aussi se peut-il que...

Oui, à ce jeune homme.

Il ne développe pas la question des guerres préventives.

Non, il n'examine pas cela ici. L'affirmation du quatrième paragraphe de la lettre 95 — « il n'y a que deux sortes de guerres justes : les unes que l'on fait pour repousser un ennemi qui attaque, et les autres, pour secourir un allié qui est attaqué. » — conduit évidemment à d'autres questions intéressantes — ainsi, on peut s'être allié avec le dernier afin d'avoir une *causa belli*, une raison d'entrer en guerre. On ne saurait traiter convenablement du droit de la guerre en une seule lettre. Il y a des gens pour penser pouvoir le faire, mais nous pouvons douter de leur pénétration.

La lettre 96 fait réapparaître l'autre côté de la correspondance, elle vient du premier des eunuques. Ici, le lien avec la politique est particulièrement clair. A quelle occasion a-t-elle été écrite ? De nouvelles femmes sont arrivées, des jaunes, et il en acheté une pour son frère. Lisez le troisième paragraphe à partir de la fin.

« Nous remarquons que, plus nous avons de femmes sous nos yeux, moins elles nous donnent d'embarras. Une plus grande nécessité de plaire, moins de facilité de s'unir, plus d'exemples de

soumission : tout cela leur forme des chaînes. Les unes sont sans cesse attentives sur les démarches des autres ; il semble que, de concert avec nous, elles travaillent à se rendre plus dépendantes ; elles font une partie de notre ouvrage et nous ouvrent les yeux quand nous les fermons. Que dis-je ? Elles irritent sans cesse le maître contre leurs rivales, et elles ne voient pas combien elles se trouvent près de celles qu'on punit. »

Il s'agit donc du rapport entre le nombre et le despotisme. Bien sûr, cette lettre n'est pas seulement un plaidoyer pour la polygamie, mais également pour un grand nombre de femmes : plus elles sont nombreuses, plus la nécessité d'un gouvernement despotique s'impose. Et le paragraphe suivant est peut-être également d'un intérêt notable.

« Mais tout cela, magnifique seigneur, tout cela n'est rien sans la présence du maître. Que pouvons-nous faire avec ce vain fantôme d'une autorité qui ne se communique jamais tout entière ? Nous ne représentons que faiblement la moitié de toi-même : nous ne pouvons que leur montrer une odieuse sévérité. Toi, tu tempères la crainte par les espérances ; plus absolu quand tu caresses, que tu ne l'es quand tu menaces. »

Toute l'autorité du premier eunuque n'est donc qu'un fantôme d'autorité sans la présence du maître, qu'il appelle par conséquent de ses vœux. Cela n'a pas besoin de commentaire.

La lettre suivante est une lettre à un derviche et elle porte sur la physique. Il fait clairement entendre au début que les philosophes occidentaux sont inférieurs à la sagesse orientale, cela va sans dire. Mais néanmoins... Lisons le troisième paragraphe.

« Tu ne saurais croire jusqu'où ce guide les a conduits. »

Ce guide est la raison humaine, qu'Usbek mentionne à la fin du paragraphe précédent.

« Ils ont débrouillé le Chaos et ont expliqué, par une mécanique simple, l'ordre de l'architecture divine. L'auteur de la nature a donné du mouvement à la matière : il n'en a pas fallu davantage pour produire cette prodigieuse variété d'effets que nous voyons dans l'univers.

« Que les législateurs ordinaires nous proposent des lois pour régler les sociétés des hommes ; des lois aussi sujettes au changement que l'esprit de ceux qui les proposent, et des peuples qui les observent ! Ceux-ci ne nous parlent que des lois générales, immuables, éternelles, qui s'observent sans aucune exception avec un ordre, une régularité et une promptitude infinie, dans l'immensité des espaces. »

En d'autres termes, bien que les philosophes d'occident ne sauraient être comparés aux sages de l'orient, ils ont accompli le surprenant exploit de découvrir les lois du mouvement, des lois qui ne souffrent aucune exception, *aucune* — c'est-à-dire aucun miracle ; et il explique ensuite qu'il n'y a aucun mystère. Lisez le paragraphe suivant

« Et que crois-tu, homme divin, que soient ces lois ? Tu t'imagines peut-être qu'entrant dans le conseil de l'Eternel tu vas être étonné par la sublimité des mystères ; tu renonces par avance à comprendre, tu ne te proposes que d'admirer.

« Mais tu changeras bientôt de pensée : elles n'éblouissent point par un faux respect ; leur simplicité les a fait longtemps méconnaître, et ce n'est qu'après bien des réflexions qu'on en a vu toute la fécondité et toute l'étendue. »

En d'autres termes, ces lois newtoniennes si peu mystérieuses sont la grande réalisation de l'occident. Sautez le paragraphe suivant, où il parle spécialement de la loi de l'inertie.

« Voilà, sublime dervis, la clef de la nature ; voilà des principes féconds, dont on tire des conséquences à perte de vue.

« La connaissance de cinq ou six vérités a rendu leur philosophie pleine de miracles et leur a fait faire presque autant de prodiges et de merveilles que tout ce qu'on nous raconte de nos saints prophètes. »

Ce qui signifie, à la surface, que ces prodiges et ces merveilles sont certes inférieurs aux merveilles accomplies par les prophètes, mais presque aussi grands. Continuez maintenant.

« Car, enfin, je suis persuadé qu'il n'y a aucun de nos docteurs qui n'eût été embarrassé si on lui eût dit de peser dans une balance tout l'air qui est autour de la terre, ou de mesurer toute l'eau qui tombe chaque année sur sa surface, et qui n'eût pensé plus de quatre fois avant de dire combien de lieues le son fait dans une heure, quel temps un rayon de lumière emploie à venir du soleil à nous ; combien de toises il y a d'ici à Saturne ; quelle est la courbe selon laquelle un vaisseau doit être taillé pour être le meilleur voilier qu'il soit possible. »

En d'autres termes, si inférieurs que soient les physiciens occidentaux par rapport aux prophètes, ils sont supérieurs aux docteurs musulmans, parce qu'ils n'auraient pu répondre à ces questions.

« Peut-être que, si quelque homme divin avait orné les ouvrages de ces philosophes de paroles hautes et sublimes ; s'il y avait mêlé des figures hardies et des allégories mystérieuses : il aurait fait un bel ouvrage, qui n'aurait cédé qu'au saint Alcoran. »

En d'autres termes, le travail de Newton est évidemment inférieur au Coran. Continuez.

« Cependant, s'il faut te dire ce que je pense, je ne m'accommode guère du style figuré. Il y a dans notre Alcoran un grand nombre de petites choses qui me paraissent toujours telles, quoiqu'elles soient relevées par la force et la vie de l'expression. Il semble d'abord que les livres inspirés ne sont que les idées divines rendues en langage humain. Au contraire, dans notre Alcoran, on trouve souvent le langage de Dieu et les idées des hommes, comme si, par un admirable caprice, Dieu y avait dicté les paroles, et que l'homme eût fourni les pensées. »

Oui, vous voyez cela diminue la valeur du texte du Coran, et enfin...

« Tu diras peut-être que je parle trop librement de ce qu'il y a de plus saint parmi nous ; tu croiras que c'est le fruit de l'indépendance où l'on vit dans ce pays. Non, grâce au ciel, l'esprit n'a pas corrompu le cœur, et, tandis que je vivrai, Hali sera mon prophète. »

Ce qui pourrait vouloir dire qu'il est prêt à accepter une interprétation sectaire, une interprétation spiritualiste de l'islam qui éviterait la contradiction précédente.

Je pense maintenant que l'on ne saurait douter qu'Usbek a beaucoup évolué au cours de son séjour à Paris.

Cette lettre très franche est suivie d'une lettre d'Usbek à Ibben. Vous vous souvenez de cet Ibben ? Et cette lettre à Ibben traite de choses inoffensives. Il parle des Fermiers Généraux, qui ont la charge de lever les impôts. Lisons seulement le dernier paragraphe de cette lettre.

« Je trouve, Ibben, la Providence admirable dans la manière dont elle a distribué les richesses : si elle ne les avait accordées qu'aux gens de bien, on ne les aurait pas assez distinguées de la vertu, et on n'en aurait plus senti tout le néant. Mais, quand on examine qui sont les gens qui en sont les plus chargés, à force de mépriser les riches, on vient enfin à mépriser les richesses. »

Voilà qui n'est assurément pas, on peut le dire, un propos impie.

Puisque vous évoquez Ibben ici, l'appareil critique de mon édition dit que l'intention première de Montesquieu, comme il ressort de ses carnets, était de repousser la brève lettre d'Ibben sur le suicide à la fin de la lettre d'Usbek.

Vous m'avez déjà dit cela la fois dernière, mais il me faut dire que sa place actuelle me semble plus appropriée. Tous les changements apportés par un auteur à son œuvre ne sont pas nécessairement des améliorations, mais toutes autres choses égales, c'est-à-dire s'il n'est pas devenu sénile entre-temps, on peut supposer que la deuxième version est meilleure.

Les deux lettres suivantes traitent de la frivolité des Français à de nombreux égards, un thème récurrent jusqu'à nos jours. Nous pourrions peut-être lire le troisième paragraphe de la lettre 100.

« Avec ces nobles avantages, que leur importe que le bon sens leur vienne d'ailleurs et qu'ils aient pris de leurs voisins tout ce qui concerne le gouvernement politique et civil ? »

En d'autres termes, ils n'ont pas conservé leur propre gouvernement, qui était d'origine teutone, ni la liberté publique. Cela ressort également des lettres suivantes, 102 à 104 qui sont les dernières lettres d'Usbek à Ibben. Passons à la lettre 102, au deuxième paragraphe où il dit...

« Les plus puissants Etats de l'Europe sont ceux de l'Empereur... »

Non, le paragraphe suivant.

« La plupart des gouvernements d'Europe sont monarchiques, ou plutôt sont ainsi appelés : car je ne sais pas s'il y en a jamais eu véritablement de tels ; au moins est-il difficile qu'ils aient subsisté longtemps dans leur pureté. C'est un Etat violent, qui dégénère toujours en despotisme ou en république... »

Je trouve cela très intéressant pour comprendre plus profondément *L'Esprit des Lois*. A première vue, et dans une certaine mesure c'est très vrai, c'est là l'opinion des nobles français favorables à la monarchie modérée du passé : maintien de la noblesse et des parlements. Mais si l'on l'examine plus soigneusement, et si l'on considère l'éloge de la constitution anglaise qui est explicitement nommée une république, on est conduit à des raisonnements qui voient dans cette phrase une expression outrée. Cette monarchie, une monarchie limitée, est un moyen terme instable entre les républiques — et l'Angleterre est une république — et le despotisme, le despotisme asiatique. Nous ne pouvons négliger cela en aucune circonstance. Le paragraphe suivant est également intéressant en considération de *L'Esprit des Lois*.

« Aussi le pouvoir des rois d'Europe est-il bien grand, et on peut dire qu'ils l'ont tel qu'ils le veulent. Mais ils ne l'exercent point avec tant d'étendue que nos sultans ; premièrement, parce qu'ils ne veulent point choquer les mœurs et la religion des peuples ; secondement parce qu'il n'est pas de leur intérêt de le porter si loin. »

Sautez le paragraphe suivant.

« L'usage où ils sont de faire mourir tous ceux qui leur déplaisent, au moindre signe qu'ils font, renverse la proportion qui doit être entre les fautes et les peines, qui est comme l'âme des Etats, et l'harmonie des Empires ; et cette proportion, scrupuleusement gardée par les princes chrétiens, leur donne un avantage infini sur nos sultans. »

Cela doit vous rappeler le Livre XII de *L'Esprit des Lois*, le Livre qui suit immédiatement l'examen de la constitution anglaise, avec la séparation des pouvoirs, et ce Livre XII porte sur la loi pénale, qui est le corrélat indispensable de la séparation des pouvoirs, si l'on veut la liberté, selon Montesquieu.

Dans la lettre suivante, nous pouvons lire le deuxième et le troisième paragraphes.

« Le plus mauvais parti que les princes d'Asie aient pu prendre, c'est de se cacher comme ils font. Ils veulent se rendre plus respectables ; mais ils font respecter la Royauté, et non pas le Roi, et attachent l'esprit des sujets à un certain trône, et non pas à une certaine personne.

« Cette puissance invisible qui gouverne est toujours la même pour le peuple. Quoique dix rois, qu'il ne connaît que de nom, se soient égorgés l'un après l'autre, il ne sent aucune différence ; c'est comme s'il avait été gouverné successivement par des esprits. »

Il y a encore là toutes sortes de sous-entendus, qu'il n'est pas nécessaire d'examiner maintenant. Passons plutôt à la lettre 104, la dernière lettre d'Usbek à Ibben. Elle traite de manière caractéristique des Anglais.

« Tous les peuples d'Europe ne sont pas également soumis à leurs princes : par exemple, l'humeur impatiente des Anglais ne laisse guère à leur roi le temps d'appesantir son autorité ; la soumission et l'obéissance sont les vertus dont ils se piquent le moins. Ils disent là-dessus des choses bien extraordinaires. Selon eux, il n'y a qu'un lien qui puisse attacher les hommes, qui est celui de la gratitude : un mari, une femme, un père et un fils ne sont liés entre eux que par l'a-

mour qu'ils se portent, ou par les bienfaits qu'ils se procurent, et ces motifs divers de reconnaissance sont l'origine de tous les royaumes et de toutes les sociétés. »

Le seul lien est la gratitude ; telle est la vision britannique du gouvernement, mais il y a deux genres de gratitude : l'amour que les parents peuvent avoir pour leurs enfants ou les enfants pour leurs parents, et aussi les bienfaits qu'ils attendent les uns des autres.

Je viens de me souvenir que dans la lettre 80, il dit que l'attitude envers l'Angleterre — je me demande s'il a été plus dur pour l'Angleterre ici qu'il ne le sera dans L'Esprit des Lois. Il dit : « D'ailleurs, je ne vois pas que la police, la justice et l'équité soient mieux observées en Turquie, en Perse, chez le Mogol, que dans les Républiques de Hollande, de Venise, et dans l'Angleterre même... », « dans l'Angleterre même », comme s'il en était en un sens surpris...

Je pensais que cela voulait dire même en Angleterre qui est le pays le plus doux du point de vue de la loi criminelle.

Qui est l'auteur de cette lettre ? Vous avez dit 80 ? Usbek l'adresse à Rhédi. Bien sûr, cela peut également être une pensée de Montesquieu qui se reflète dans l'esprit d'Usbek, mais pas nécessairement de manière directe.

C'était censé être un compliment pour leurs gouvernements : en dépit de tous leurs châtiments et de leurs peines sévères, ces despotismes ne parviennent pas à mieux faire respecter la loi que les républiques très générales, de sorte que ce n'est aucunement négatif pour les républiques. Il les complimente.

Et lorsqu'il dit « et dans l'Angleterre même », cela signifie dans l'Angleterre, qui n'est même pas formellement une république, mais une monarchie.

Ou même en Angleterre, où l'on s'attendrait au plus grand désordre, parce que sa loi pénale est la plus douce, si la loi civile n'est pas mieux observée en Turquie qu'en Angleterre.

Continuons cette lettre sur l'Angleterre, le deuxième paragraphe.

« Mais, si un prince, bien loin de faire vivre ses sujets heureux, veut les accabler et les détruire, le fondement de l'obéissance cesse : rien ne les lie, rien ne les attache à lui ; et ils rentrent dans leur liberté naturelle. Ils soutiennent que tout pouvoir sans bornes ne saurait être légitime, parce qu'il n'a jamais pu avoir d'origine légitime. Car nous ne pouvons pas, disent-ils, donner à un autre plus de pouvoir sur nous que nous n'en avons nous-mêmes. Or nous n'avons pas sur nous-mêmes un pouvoir sans bornes : par exemple, nous ne pouvons pas nous ôter la vie. Personne n'a donc, concluent-ils, sur la terre un tel pouvoir. »

L'argument vous est connu, je suppose, par Locke : un pouvoir absolu, un pouvoir illimité ne peut jamais être légitime. Et c'est l'orientation anglaise, mais ce n'est pas l'implication la plus intéressante de ce passage.

Cela évoque l'examen du suicide.

En d'autres termes, cet argument se fonde sur la négation du droit au suicide, un droit qu'avait affirmé Usbek auparavant. Bien sûr, Usbek ne se contredit pas parce qu'il ne fait que rapporter les opinions d'autrui, ici les opinions des Anglais.

Dans L'Esprit des Lois, l'Angleterre est un pays où il y a beaucoup de suicides.

Oui, et c'est le climat qui en est la cause : il y pleut et il y vente sans cesse, le « *fog* » etc.

Le sous-entendu n'est-il donc pas que leur argument n'est pas justifié du point de vue d'Usbek ? Si l'argument en faveur de la liberté se fonde sur le droit au suicide...

Certainement. Lisons maintenant le paragraphe suivant.

« Le crime de lèse-majesté n'est autre chose, selon eux, que le crime que le plus faible commet contre le plus fort en lui désobéissant, de quelque manière qu'on lui désobéisse. Aussi le peuple d'Angleterre qui se trouva le plus fort contre un de leurs rois, déclara-t-il que c'était un crime de lèse-majesté à un prince de faire la guerre à ses sujets. Ils ont donc grande raison quand ils disent que le précepte de leur Alcoran qui ordonne de se soumettre aux puissances n'est pas bien difficile à suivre, puisqu'il leur est impossible de ne le pas observer ; d'autant que ce n'est pas au plus vertueux qu'on les oblige de se soumettre, mais à celui qui est le plus fort. »

Ils sont donc obligés de se soumettre ; il veut dire, bien sûr, d'être soumis aux puissances supérieures, et il n'est pas dit ici d'être soumis à des puissances vertueuses. Il rappelle le passage du Nouveau Testament qui justifie l'obéissance à l'autorité, que l'on invoque toujours à ce propos, mais l'un des nombreux traits bizarres du *Deuxième traité du gouvernement civil* de Locke — le seul que l'on lise ordinairement aujourd'hui — est que ce passage « Soumettez-vous aux puissances supérieures » (*Romains*, XIII, 1) n'y est jamais cité. Et il y a une certaine intelligence entre l'interprétation que donne Montesquieu de cette phrase, et les signes menaçants que fait Locke. Le passage clef sur la relation entre les gouvernés et le gouvernement chez Locke est « Le Seigneur sera juge », et cela ne vient pas du Nouveau Testament, mais de l'Ancien. Vous souvenez-vous du contexte ?

Lorsque Josué mène les armées d'Israël contre l'une des autres nations.

Ce doit être dans le *Livre des Juges*. L'issue de la bataille montrera de quel côté était la justice. Et c'est ce que Montesquieu a ici à l'esprit. Comment cela peut-il être concilié avec les beaux principes de droit international énoncés auparavant ?, difficile à dire. Lisons l'avant-dernier paragraphe.

« Les Anglais disent qu'un de leurs rois, ayant vaincu et fait prisonnier un prince qui lui disputait la couronne, voulut lui reprocher son infidélité et sa perfidie : "Il n'y a qu'un moment, dit le prince infortuné, qu'il vient d'être décidé lequel de nous deux est un traître." »

Si nous généralisons ce propos, il est impossible de dire qui a tort et qui a raison dans de telles situations, et cela doit également avoir des répercussions dans le domaine du droit

international et rendre contestable la notion de guerre juste, une conclusion que Hobbes a tirée en toute clarté dès le commencement, de l'absence d'un supérieur reconnu par les deux camps : il n'y a à ce moment aucune autorité impartiale. Par conséquent, la distinction entre guerre juste et guerre injuste ne tient pas. Bien sûr, ces points ne sont pas suffisamment approfondis ici, peut-être pas non plus dans les autres ouvrages de Montesquieu.

Il y a après cela, dans les deux lettres suivantes, un échange très intéressant, parce que nous avons lu l'éloge que fait Usbek de la physique moderne dans sa lettre à un derviche musulman. Ici, Rhédi conteste l'utilité du progrès scientifique dans la lettre 105. Nous pouvons peut-être lire cela. Le troisième paragraphe.

« Tu sais que, depuis l'invention de la poudre, il n'y a plus de places imprenables ; c'est-à-dire Usbek, qu'il n'y a plus d'asile sur la terre contre l'injustice et la violence.
« Je tremble toujours qu'on ne parvienne à la fin à découvrir quelque secret qui fournisse une voie plus abrégée pour faire périr les hommes, détruire les peuples et les nations entières. »

Entendez bien cela. Sautons maintenant quelques paragraphes et lisons le passage qui commence par « Que nous a servi l'invention de la boussole et la découverte de tant de peuples... »

« Que nous a servi l'invention de la boussole et la découverte de tant de peuples, qu'à nous communiquer leurs maladies, plutôt que leurs richesses ? L'or et l'argent avaient été établis, par une convention générale, pour être le prix de toutes les marchandises et un gage de leur valeur, par la raison que ces métaux étaient rares et inutiles à tout autre usage. Qu'importait-il donc qu'ils devinssent plus communs, et que, pour marquer la valeur d'une denrée, nous eussions deux ou trois signes au lieu d'un ? Cela n'en était que plus commode.
« Mais d'un autre côté, cette invention a été bien pernicieuse aux pays qui ont été découverts. Les nations entières ont été détruites, et les hommes qui ont échappé à la mort ont été réduits à une servitude si rude que le récit en fait frémir les musulmans.
« Heureuse l'ignorance des enfants de Mahomet ! »

etc. en d'autres termes, il se fait l'accusateur du progrès scientifique. Cela anticipe le *Premier Discours* de Rousseau, qui fut publié des années plus tard, en 1750. La question qui y est traitée est celle de savoir si le progrès des arts et des sciences a favorisé le progrès de la vertu. Ce *Discours* a rendu Rousseau immédiatement célèbre dans toute l'Europe, et comme le disaient les Français du 18^e siècle, « il étonna l'univers ». Et ici, l'argument principal est formulé très simplement. Il faut donc qu'Usbek se porte à la défense de la science moderne, et il parle ici au nom de Montesquieu. Cette lettre est relativement longue, et elle est importante. Nous l'examinerons la prochaine fois. Nous pouvons nous contenter de dire que cette lettre 106 est un beau témoignage du libéralisme de Montesquieu, libéralisme en un sens large qui signifie non seulement ce que signifie le libéralisme d'aujourd'hui aux Etats-Unis, mais toute la tradition dont il est issu. Et peut-être pourrions-nous déterminer ce que l'on peut raisonnablement vouloir dire par libéralisme, un mot utilisé à toutes les sauces, ce qui n'en a guère éclairci le sens. Peut-être néanmoins pourrions-nous lui donner un sens clair.

Quinzième leçon, le 16 mai 1966
Lettres 106-136

Penchons-nous sur la lettre 106. Vous vous souvenez du contexte : dans la lettre 105, Rhédi avait contesté l'utilité du progrès scientifique. La lettre 106 est la réponse d'Usbek. Nous n'avons pas besoin de lire toute la lettre ; lisons le quatrième paragraphe.

« Tu crains, dis-tu, que l'on n'invente quelque manière de destruction plus cruelle que celle qui est en usage. Non. Si une si fatale invention venait à se découvrir, elle serait bientôt prohibée par le droit des gens, et le consentement unanime des nations ensevelirait cette découverte. Il n'est point de l'intérêt des princes de faire des conquêtes par de pareilles voies : ils doivent chercher des sujets, et non pas des terres.

Lisez les deux paragraphes suivants.

« Tu te plains de l'invention de la poudre et des bombes ; tu trouves étrange qu'il n'y ait plus de place imprenable : c'est-à-dire que tu trouves étrange que les guerres soient aujourd'hui terminées plus tôt qu'elles ne l'étaient autrefois.

« Tu dois avoir remarqué, en lisant les histoires, que, depuis l'invention de la poudre, les batailles sont beaucoup moins sanglantes qu'elles ne l'étaient, parce qu'il n'y a presque plus de mêlée. »

On a souvent répété cette opinion, et vous en trouverez la critique la plus forte que j'ai pu lire dans le *Marlborough* de Churchill, où il rappelle les faits des guerres de Marlborough, elles n'étaient peut-être pas moins sanglantes que toutes les batailles de l'histoire. Sans parler de ce dont nous avons été témoins depuis.

Mais, avant de passer à ce point, lisons quelques autres passages.

Lorsqu'elles duraient, les batailles européennes étaient des guerres de position, et elles n'étaient pas si sanglantes...

Mais les batailles décisives pour la guerre, la bataille de Blenheim et d'autres, furent très âpres, on y attaquait des positions défendues par l'artillerie et les pertes étaient considérables lorsque les attaquants se trouvaient à portée de fusil. Il est vrai qu'il y eut une certaine modération de la guerre, un certain respect des civils, et cela a joué un grand rôle pendant quelques générations, jusqu'à la Première Guerre Mondiale peut-être, mais certainement pas après. A l'âge de la guerre aérienne, il est pratiquement impossible de distinguer les civils des combattants. On peut seulement remarquer que les civils étaient plus respectés, par exemple, au cours de la Guerre de Trente Ans et avant qu'après. Mais c'est tout. Et il ne faut pas oublier qu'à l'époque les armées étaient principalement composées de mercenaires, la lie de la société, avec des officiers qui étaient nobles ; et les pertes humaines n'étaient donc pas considérées comme dramatiques. On peut aussi dire ça.

Allons maintenant un peu plus loin, lorsqu'il est dit que les arts efféminent les hommes.

« Tu crois que les arts amollissent les peuples et, par là, sont cause de la chute des empires ? tu parles de la ruine de celui des anciens Perses, qui fut l'effet de leur mollesse. Mais il s'en faut bien que cet exemple décide, puisque les Grecs, qui les vainquirent tant de fois et les subjuguèrent, cultivaient les arts avec infiniment plus de soin qu'eux.

« Quand on dit que les arts rendent les hommes efféminés, on ne parle pas du moins de gens qui s'y appliquent, puisqu'ils ne sont jamais dans l'oisiveté, qui, de tous les vices, est celui qui amollit le plus le courage. »

Que se passe-t-il ensuite ? « Le même esprit gagne la nation... »

« Le même esprit gagne la nation : on n'y voit que travail et qu'industrie. Où est donc ce peuple efféminé dont tu parles tant ? »

En d'autres termes, l'expérience des nations modernes industrielles et commerciales montre que l'argumentation n'est plus vraie, qui affirme que seule la paysannerie est bonne pour la virilité d'une nation. Ce vieil argument en faveur des classes rurales fut, je pense, réfuté pratiquement pour la première fois lors de la Première Guerre Mondiale, lorsque l'on s'aperçut que les travailleurs industriels faisaient des soldats au moins aussi bons que les paysans. Auparavant, on considérait la supériorité économique des paysans sur les artisans comme une vérité très généralement avérée. Voyez par exemple les déclarations de Xénophon dans *l'Economique* sur la supériorité économique des paysans sur les artisans. C'était l'opinion traditionnelle, généralement acceptée jusqu'à il y a relativement peu.

Maintenant, le dernier paragraphe de cette lettre.

« De tout ceci, on doit conclure, Rhédi, que, pour qu'un prince soit puissant, il faut que ses sujets vivent dans les délices ; il faut qu'il travaille à leur procurer toutes sortes de superfluités, avec autant d'attention que les nécessités de la vie. »

En d'autres termes, la critique traditionnelle du luxe est totalement dénuée de fondement. La nation la plus forte est précisément celle qui cultive le luxe, et qui prend soin de le rendre accessible au plus grand nombre. Tout cela est très cohérent. Et la déclaration la plus manifestement contestable de Montesquieu sur ce point est celle que l'on trouve dans le quatrième paragraphe de cette lettre 106 : « Si une si fatale invention venait à se découvrir, elle serait bientôt prohibée par le droit des gens... » Nous avons cette invention devant les yeux et nous savons ce qu'il en est bien mieux que n'aurait jamais pu le savoir Montesquieu lui-même.

On pourrait caractériser cette pensée de Montesquieu comme libérale, et nous en avons déjà rencontré d'autres exemples chez lui. Vous en souvenez-vous ?

La discussion vers la fin de L'Esprit des Lois, du change à Amsterdam, et comme cela a retenu tous les princes de l'Europe...

Et aussi tout ce qui ne peut plus désormais avoir lieu, puisque nous avons atteint cette étape de la civilisation... Tandis que nous avons vu de nos propres yeux que l'horreur est encore possible dans nos pays hautement développés, au moins comparable aux

horreurs des époques les plus barbares. Si nous essayons de définir le libéralisme, j'ai ici un travail sur Steven Fitzjames dans lequel un certain nombre de choses sont dites sur le libéralisme. Steven Fitzjames était un critique de John Stuart Mill ; je vais en parler un peu. Que signifie ce libéralisme, cette croyance en un progrès qui ne saurait en aucune circonstance produire quoi que ce soit de négatif, cette croyance qu'il ne saurait jamais y avoir de retour à la barbarie antérieure ? Quelle en est la difficulté fondamentale ?

Il me semble qu'il y a certaines conditions que Montesquieu ne pouvait pas connaître. Il pensait que les conditions qu'il connaissait se maintiendraient sans le développement du nationalisme et d'autres tendances dangereuses.

Mais comment se fait-il... qu'y a-t-il derrière ? Il y a toujours eu des tendances dangereuses.

Il croyait que les valeurs que les princes partageaient persisteraient à jamais entre eux.

Mais comment des hommes comme Montesquieu ont-ils pu croire une chose pareille ? On ne le croyait pas auparavant.

A cause des Lumières, je suppose.

Ce n'est pas une explication, vous vous contentez de remplacer une chose par une autre.

Il semble qu'ils voyaient une causalité : certaines choses entraîneront nécessairement d'autres, et, dans le cas de Montesquieu, les Lumières étaient déterminantes. En d'autres termes, lorsque les Lumières, définies comme la cause de certaines attitudes, auront été diffusées...

Mais vous devez éclairer ce que cela veut dire.

Dans ce cas particulier, c'est, semble-t-il, une vision économiste de l'homme, que l'on pourrait peut-être faire remonter à Locke, qui déterminerait que, si le prince agit manifestement dans son intérêt propre, cela a quelque chose à voir avec l'économie dans la mesure où il veut que le peuple conquis soit prospère afin qu'il puisse lui payer beaucoup d'impôts, en laissant complètement de côté le fait que les hostilités entre une partie du peuple et une autre puissent grandir au point que l'une veuille anéantir l'autre. Et cela affecte ma façon de voir mon pays et ma conservation, et je ferai ce qu'il faut pour parvenir à ce résultat économique.

Cela en fait bien partie. Oui ?

Il semble que l'on n'insiste pas de la même manière sur les vices des hommes ...

Cela est également impliqué dans ce qu'a dit votre camarade, mais ce n'est pas assez précis.

On reconnaissait bien les vices, mais on pensait pouvoir les réduire à une forme d'avidité, et par suite, on pensa qu'une fois l'avidité, vice principal, satisfaite, une activité susceptible d'être considérée comme vertueuse s'ensuivrait, et le vice ne serait plus nécessaire.

En d'autres termes, l'égoïsme, mais un égoïsme éclairé, est l'heureux intermédiaire entre la vertu et le vice. Et une fois que l'on en aura pris conscience, et qu'il l'emportera, il deviendra plus attrayant aux hommes égoïstes que la vertu, et plus attrayant également que le vice parce que cela « paie » davantage. Est-ce bien ça ? Quelque chose comme ça.

Mais l'on peut comprendre l'égoïsme d'une manière assez différente. On peut être égoïste et troubler également le système libéral. Si l'égoïsme ne concerne que l'argent, tout va bien ; mais si l'égoïsme concerne le pouvoir, le pouvoir au sens de la capacité à commander les autres...

Mais nous considérerions alors les Lumières comme un intérêt personnel éclairé plus puissant que les passions dangereuses ; ou, en termes plus simples, si les hommes se soucient tellement de leur intérêt personnel ainsi compris, la question se pose de savoir si ces passions, spécialement dans les situations critiques, ne sont pas bien plus puissantes que le calcul. C'est une chose. Mais il y a autre chose, qui relève d'une ligne différente, et que Kant a exprimée avec une particulière clarté lorsqu'il parle de la Révolution Française, dont il n'approuva pas le cours, mais dont il approuva les principes. Il fit cette remarque : on n'oubliera jamais que tout un peuple s'est soulevé contre toute la structure de pouvoir, comme on dit aujourd'hui. L'opinion ancienne était que les grands événements, bons ou mauvais, seront oubliés, si l'on ne fait rien pour les rappeler. Ici, Kant dit que *cela ne sera jamais oublié*. On avait vu à toutes les époques qu'il peut y avoir un progrès sur un point ou un autre ; mais l'opinion ancienne sous-entendait que ce progrès n'est pas inconditionnel, parce qu'une connaissance nouvelle est en quelque sorte compensée par un oubli, que cet oubli soit simple ou provoqué par les guerres ou la destruction de livres ou de bibliothèques. On pouvait également invoquer la providence. Le libéralisme dit quant à lui qu'il n'y aura pas d'oubli. En quelque sorte les hommes n'oublieront jamais ce qu'ils ont fait et ce qui s'est passé, de sorte si quelque chose de décisif est accompli, ce ne sera jamais oublié.

La difficulté fondamentale semble être la suivante. Si l'on prend la conception libérale telle qu'elle a été exposée au 19^e et au 20^e siècles, les commencements en ont été très brutaux — c'est bien connu —, et il y eut ensuite un progrès lent et un progrès compliqué, et il y aura encore un autre progrès dans le futur, mais ensuite ? Il y aura cette belle société, communiste ou n'importe quoi d'autre, et tout le monde vivra à jamais heureux ?

Les sociétés déclinent.

Il y aura une fin de l'espèce humaine, oui ; je ne sais pas si Marx l'affirme jamais, mais Engels le dit très clairement. Si l'on en croit l'enseignement de la science moderne, l'ensemble du système du cosmos, au moins la partie sur laquelle nous sommes, se dégradera. Les penseurs anciens auraient dit que si quelque chose est corruptible, c'est qu'elle a en elle les semences de sa corruption et cela se révélera en toutes sortes de lieux

inattendus, et c'est pourquoi l'on ne saurait espérer qu'il y ait un ordre parfaitement stable ; et le progrès n'a aucune nécessité intrinsèque.

Lorsque la notion de progrès au sens moderne fut élaborée, spécialement au 18^e siècle, et en particulier par l'Abbé de Saint Pierre, il fondait le progrès sur l'argumentation suivante. Le monde a eu un commencement dans le temps — il s'appuyait sur la Bible, mais il aurait également pu partir de Descartes ou de Newton — et il n'a pas de fin dans l'avenir. De sorte que quel que soit le nombre d'années écoulées, que ce soit 6000 ou 60, des progrès énormes ont été accomplis en ce bref laps de temps. Or le temps à venir est infini, et l'on peut aisément imaginer les immenses progrès possibles dans le futur. Et quoi que l'on puisse penser du bon Abbé de Saint Pierre, cette conception était plausible : un temps passé fini, et un temps infini dans le futur. L'opinion dominante aujourd'hui est que nous sommes plus ou moins au milieu du processus. Il n'y a pas 60 ou 6000 ans, mais des millions d'années que l'univers est né, et un nombre tout aussi grand nous attend dans le futur, si tout va bien. C'est donc également un aspect important de l'idée de progrès au sens moderne, qui n'existait pas dans le passé. Car même si l'opinion selon laquelle le monde est éternel, selon laquelle l'univers visible est éternel, n'est pas purement et simplement l'opinion de la Bible, je pense qu'elle peut être conciliée avec le point de vue de l'Ancien Testament. Mais l'opinion de la Bible se fonde sur la foi, et non sur la raison.

Êtes-vous en train de dire que l'on peut concilier l'Ancien Testament avec l'idée que l'histoire n'aura pas de fin ?

Oui, le pacte passé avec Noé, aux termes duquel la vie sur la terre ne sera plus jamais détruite, plus de déluge ni rien du même genre.

Toute la philosophie de l'histoire, qui s'est bien davantage imposée à notre époque, était cependant en grande partie orientée contre les interprétations spécifiquement chrétiennes de l'histoire, qui...

Nous rencontrerons, je pense, très vite quelqu'un dans les textes prévus pour aujourd'hui. Je ne suis pas très optimiste sur ce point. Mais autre chose, que l'on ne prend habituellement pas en considération lorsque l'on parle de l'idée de progrès... Il y a beaucoup de livres ; un livre de Bury, l'historien de l'antiquité, sur l'idée de progrès, et ensuite un Ecossais, un théologien, dont je ne me souviens plus du nom, sur la croyance au progrès, qui sont des livres très utiles, mais leurs analyses ne sont pas, je crois, suffisamment claires sur le point décisif. Ce qui me semble crucial, c'est que les déclarations concernant le progrès dans l'antiquité classique portent principalement sur le progrès intellectuel, sur le progrès dans les arts. Assurément, les Anciens ne reliaient pas le progrès dans les arts et les sciences au progrès social, tandis qu'au 17^e et au 18^e siècle, le progrès social a été compris comme une conséquence du progrès intellectuel. On peut formuler cela de la manière suivante : les arts ou les sciences progressent nécessairement, si les conditions extérieures sont là ; il y a toujours des possibilités d'amélioration, et si les hommes sont suffisamment vigilants, ils feront ces améliorations. Ce que l'on ajoute dans les temps modernes, c'est que le progrès intellectuel va se diffuser nécessairement au point d'affecter l'ensemble de la société, au point que la plupart des membres

de cette société vont devenir plus rationnels, plus éclairés, et la science deviendra pour ainsi dire une composante de l'opinion publique, et par conséquent de la puissance publique. Et cela conduira au changement social. Chez Descartes et chez Hobbes, de telles vues sont clairement exprimées. Ce qui est nouveau, c'est la coordination du progrès intellectuel et du progrès social.

Passons maintenant à la lettre 107, dont Ibben est le destinataire. Dans le premier paragraphe, Rica dit : « les rois sont comme les dieux, et, pendant qu'ils vivent, on doit les croire immortels ». Il n'est pas sûr que la réciproque soit vraie, mais c'est possible ; mais ce n'est pas ce que je voulais souligner. Lisez le dernier paragraphe de cette lettre...

« On se plaint, en Perse, de ce que le royaume est gouverné par deux ou trois femmes. C'est bien pis en France, où les femmes en général gouvernent, et non seulement prennent en gros, mais même se partagent en détail toute l'autorité. »

Faut-il considérer cela comme une déclaration d'un patriote persan qui préférerait, cela va de soi, les choses persanes aux choses européennes ? Ou Montesquieu détruit-il ici l'illusion dramatique, en n'utilisant ce Persan que comme un porte-parole, de sorte que ce serait Montesquieu que nous entendons, pour ainsi dire, directement ? On ne peut s'empêcher de poser cette question, ici comme à d'autres moments. Il y a un bon nombre de passages où Montesquieu parle et préserve l'illusion dramatique : le Persan qui voyage en Europe se trouve modifié sous l'influence de l'Europe, mais qui critique aussi l'Europe. Que vouliez-vous dire ?

Rica, l'un des deux Persans, semble bien plus accoutumé aux mœurs françaises. En de nombreuses lettres, il dit qu'il se tient lui-même pour un Français et qu'il s'est habitué aux coutumes du pays. Usbek est, quant à lui, d'une certaine manière choqué de voir toutes ces femmes non voilées devant lui, mais Rica dit souvent qu'il ne voit rien d'étrange à ce que les femmes jouissent de la liberté...

Je n'ai pas suffisamment examiné cela ; il est sans aucun doute vrai qu'il faudrait travailler beaucoup, et faire pas mal de statistiques, pour savoir à quoi s'en tenir sur ce point.

Les quatre lettres suivantes, lettres 108 à 111. Elles sont toutes adressées à ce même homme aux trois étoiles. La première et la dernière sont d'Usbek, les deux centrales sont de Rica. Je ne sais pas ce que cela veut dire ni si cela veut dire quelque chose, c'est l'une des nombreuses choses où je ne puis vous être d'aucun secours.

La lettre 112 est manifestement digne d'intérêt : c'est une situation déjà connue : Rhédi écrit à Usbek. Lisons les deux premiers paragraphes.

« Pendant le séjour que je fais en Europe, je lis les historiens anciens et modernes : je compare tous les temps ; j'ai du plaisir à les voir passer, pour ainsi dire, devant moi, et j'arrête surtout mon esprit à ces grands changements qui ont rendu les âges si différents des âges, et la Terre si peu semblable à elle-même.

« Tu n'as peut-être pas fait attention à une chose qui cause tous les jours ma surprise. Comment le monde est-il si peu peuplé en comparaison de ce qu'il était autrefois ? Comment la nature a-t-elle pu perdre cette prodigieuse fécondité des premiers temps ? Serait-elle déjà dans sa vieillesse, et tomberait-elle de langueur ? »

Et puis les deux derniers paragraphes de cette lettre.

« Après un calcul aussi exact qu'il peut l'être dans ces sortes de choses, j'ai trouvé qu'il y a à peine sur la terre la dixième partie des hommes qui y étaient dans les anciens temps. Ce qu'il y a d'étonnant, c'est qu'elle se dépeuple tous les jours, et, si cela continue, dans dix siècles elle ne sera qu'un désert.

« Voilà, mon cher Usbek, la plus terrible catastrophe qui soit jamais arrivée dans le monde ; mais à peine s'en est-on aperçu, parce qu'elle est arrivée insensiblement et dans le cours d'un grand nombre de siècles ; ce qui marque un vice intérieur, un venin secret et caché, une maladie de langueur qui afflige la nature humaine. »

Rhédi joue ici le « pessimiste », comme Usbek fera encore l'optimiste. Nous avons déjà rencontré cela dans la lettre 105 et je pense également une autre fois. Le tableau que dresse Rhédi rappelle la description faite par Lucrèce de l'imminence plus ou moins grande du vieillissement et de la dégradation du monde, ce qui serait bien entendu fatal à la croyance au progrès. Voyons donc comment le sage Usbek y répond. C'est un ensemble de lettres, qui va de la lettre 113 à la lettre 122. Vous voulez dire quelque chose.

Cela ressemble beaucoup à ce que l'on trouve dans L'Esprit des Lois.

Oui, mais pas exactement sur le même point.

Pas aussi explicite.

L'Esprit des Lois ne pose pas de cette façon cette question fondamentale du caractère périssable du monde. Mais lisons tout d'abord la lettre la plus théorique, la première.

« Le monde, mon cher Rhédi, n'est point incorruptible ; les cieux mêmes ne le sont pas : les astronomes sont des témoins oculaires de leurs changements, qui sont des effets bien naturels du mouvement universel de la matière. »

Arrêtons-nous là. Le monde n'est pas incorruptible ; il peut être détruit, et cela jette bien entendu une ombre sur la croyance au progrès. Il emploie une expression ici « les cieux mêmes », qui est intéressante en ce qu'elle est une expression biblique ; la même expression en grec est au singulier ; dans la Bible, le mot hébreu est *shamaim*, qui est un pluriel ou peut-être un duel, que l'on traduit par « les cieux », dans toutes les langues européennes. Je dis cela seulement en passant. Il accorde donc que le monde est corruptible. Que dit-il ensuite ?

« La terre est soumise, comme les autres planètes, aux lois des mouvements ; elle souffre au dedans d'elle un combat perpétuel de ses principes : la mer et le continent semblent être dans une guerre éternelle ; chaque instant produit de nouvelles combinaisons.

« Les hommes, dans une demeure si sujette aux changements, sont dans un état aussi incertain : cent mille causes peuvent agir, capables de les détruire et, à plus forte raison, d'augmenter ou de diminuer leur nombre.

« Je ne te parlerai pas de ces catastrophes particulières si communes chez les historiens, qui ont détruit des villes et des royaumes entiers ; il y en a de générales, qui ont mis bien des fois le genre humain à deux doigts de sa perte.

« Les histoires sont pleines de ces pestes universelles qui ont tour à tour désolé l'univers. Elles parlent d'une, entre autres, qui fut si violente qu'elle brûla jusqu'à la racine des plantes et se fit sentir dans tout le monde connu. Jusques à l'empire du Catay ; un degré de plus de corruption aurait peut-être, dans un seul jour, détruit toute la nature humaine. »

L'empire du Catay est la Chine. Ce passage ne fait que confirmer la corruptibilité particulière de la terre et du genre humain.

« Il n'y a pas deux siècles que la plus honteuse de toutes les maladies se fit sentir en Europe, en Asie et en Afrique ; elle fit, dans très peu de temps, des effets prodigieux : c'était fait des hommes si elle avait continué ses progrès avec la même furie. Accablés de maux dès leur naissance, incapables de soutenir le poids des charges de la société, ils auraient péri misérablement.

« Qu'aurait-ce été si le venin eût été un peu plus exalté ? Et il le serait devenu sans doute si l'on n'avait été assez heureux pour trouver un remède aussi puissant que celui qu'on a découvert. Peut-être que cette maladie, attaquant les parties de la génération, aurait attaqué la génération même. »

La génération même. C'est justement quelque chose que Lucrèce a dit contre Aristote. Aristote, et également Platon, parlent de cataclysmes, qui impliquent la destruction de la plupart des hommes, de la plupart des animaux et des arts, par un déluge ou je ne sais quoi d'autre, mais jamais la destruction de l'ensemble du genre humain. C'est sous-entendu ; sinon, le genre humain ne pourrait être éternel, ce qu'il est pour Aristote. Lucrèce souligne que si ces cataclysmes sont assez puissants pour détruire *presque tous* les hommes, pourquoi ne pourraient-ils les détruire *tous* ? Ce n'est pas la voie que prend Montesquieu. Il accorde qu'il y a des pestes et toutes sortes d'autres fléaux qui ont détruit presque tous les hommes, mais l'homme, par des inventions opportunes, s'est révélé capable d'empêcher que la syphilis anéantisse le genre humain. Il a donc une raison d'être optimiste.

« Mais pourquoi parler de la destruction qui aurait pu arriver au genre humain ? N'est-elle pas arrivée, en effet, et le déluge ne le réduisit-il pas à une seule famille ? »

Arrêtons-nous là. En d'autres termes, il n'est pas nécessaire d'envisager ces destructions éventuelles. Prenons le déluge que tout le monde admet du fait du récit biblique. Le déluge se distingue en ce qu'un seul couple humain a été sauvé, par un miracle, et non par des inventions humaines ; et cela nous amène à l'affirmation que les miracles ne sont pas possibles si le monde n'est pas un monde créé. Il faut garder cela à l'esprit ; autrement, nous ne comprendrons pas le paragraphe suivant.

« Il y a des philosophes qui distinguent deux créations : celle des choses et celle de l'homme. Ils ne peuvent comprendre que la matière et les choses créées n'aient que six mille ans ; que Dieu ait différé pendant toute l'éternité ses ouvrages et n'ait usé que d'hier de sa puissance créatrice. Serait-ce parce qu'il ne l'aurait pas pu, ou parce qu'il ne l'aurait pas voulu ? Mais, s'il ne l'a pas pu dans un temps, il ne l'a pas pu dans l'autre. C'est donc parce qu'ils ne l'a pas voulu. Mais,

comme il n'y a point de succession dans Dieu, si l'on admet qu'il ait voulu quelque chose une fois, il l'a voulue toujours et dès le commencement. »

Le paragraphe suivant, dans la première version.

« Il ne faut donc pas compter les années du monde ; le nombre des grains de sable de la mer ne leur est pas plus comparable qu'un instant. »

Il distingue ici entre la création des choses et la création de l'homme. Les choses n'ont pas été véritablement créées parce qu'elles n'ont pas eu de commencement, mais, c'est encore sous-entendu, il y a eu un commencement de l'homme, et c'est cela qu'il doit examiner dans le paragraphe suivant. En d'autres termes, la matière mue a toujours existé, la matière n'a pas été créée. Mais l'homme lui-même n'a pas toujours été là.

« Cependant, tous les historiens nous parlent d'un premier père. Ils nous font voir la nature humaine naissante. N'est-il pas naturel de penser qu'Adam fut sauvé d'un malheur commun, comme Noé le fut du déluge, et que ces grands événements ont été fréquents sur la terre depuis la création du monde ? »

La question est donc de savoir s'il y a jamais eu un premier homme, Adam ; et la réponse de ce philosophe ou d'Usbek lui-même, sans parler de Montesquieu, est que, dans tous ces cas, il y a eu un survivant unique du cataclysme. Comme Noé survécut au déluge, Adam survécut à une catastrophe antérieure, etc. La suite des générations n'a jamais été interrompue.

Cela ne rendrait-il pas encore plus douteux le progrès ? On parvient à un certain niveau, où le genre humain a réalisé certaines choses, et puis survient l'un de ces désastres qui ne laissent subsister qu'un petit nombre de gens, qui doivent tout recommencer à zéro.

C'est vrai, mais je trouve une autre chose encore plus intéressante : cela sous-entend que le genre humain est éternel, ce que l'on ne penserait pas pouvoir trouver au 18^e siècle. Je ne parle pas ici de penseurs attachés à la tradition biblique, mais même de gens aussi peu attachés que Montesquieu à la tradition biblique. On s'attendrait à ce qu'il rejette purement et simplement l'éternité du genre humain. J'ai observé cela chez Hobbes et chez Spinoza, et j'ai interrogé des savants qui en savent bien plus que moi sur l'histoire de la science, sans en recevoir de réponse satisfaisante. Par exemple, que Descartes fasse la description de la genèse de l'univers ne prouve pas que cela fût vrai au sens strict à ses yeux. Ce pouvait être une espèce de représentation figurée de l'univers, à ne pas prendre au pied de la lettre : considérer l'univers comme s'il était apparu un jour, en donner une représentation génétique afin de le rendre plus intelligible. Mais quoi qu'il en soit pour Descartes, Hobbes et Spinoza, j'ai lu ces déclarations, et il serait tout à fait remarquable que cette tendance à considérer comme vraie une explication génétique de l'univers soit apparue si tard chez des gens détachés de la tradition biblique. Cela vaudrait la peine de se pencher là-dessus.

Mais pour en revenir à votre question, vous avez tout à fait raison. Il y aura nécessairement un terme au progrès si ces destructions universelles ont lieu régulièrement ; mais je ne pense pas que Montesquieu ait suffisamment examiné ce problème.

Si c'avait été le cas, on pourrait encore avoir recours en pratique à la notion de progrès. On supposerait simplement dans la pratique politique que les choses vont de mieux en mieux, et lorsque le catachysme survient...

Certainement, certainement, mais il n'est pas tout à fait digne d'un philosophe de laisser de côté ces difficultés, bien que vous ayez tout à fait raison en pratique.

Lisons maintenant le paragraphe suivant.

« Mais toutes les destructions ne sont pas violentes : nous voyons plusieurs parties de la terre se lasser de fournir à la subsistance des hommes. Que savons-nous si la terre entière n'a pas des causes générales, lentes et imperceptibles, de lassitude ? »

En d'autres termes, c'est une confirmation. Il est tout à fait prêt à accorder que la terre pourra être détruite, et avec elle les hommes. Or ce bref propos, de trois pages, est tout ce qu'il a à dire sur la cosmologie ou sur les propriétés physiques, et ensuite, dans la lettre suivante, il se tourne vers les causes morales de la dépopulation. Lisez la lettre 114.

« Tu cherches la raison pourquoi la terre est moins peuplée qu'elle ne l'était autrefois, et, si tu y fais bien attention, tu verras que la grande différence vient de celle qui est arrivée dans les mœurs.

« Depuis que la religion chrétienne et la mahométane ont partagé le monde romain, les choses sont bien changées : il s'en faut de beaucoup de ces deux religions soient aussi favorables à la propagation de l'espèce que celle de ces maîtres de l'univers.

« Dans cette dernière, la polygamie était défendue ; et, en cela, elle avait un très grand avantage sur la religion mahométane. Le divorce y était permis ; ce qui lui en donnait un autre, non moins considérable, sur la chrétienne. »

C'est très clair, et bien que ce soit la lettre d'un musulman, il est très critique envers l'islam, et par conséquent pareillement critique du christianisme, et l'on peut remplacer Usbek par Montesquieu. Il fait en premier lieu une critique de l'islam, que nous allons lire tout d'abord.

« Je ne trouve rien de si contradictoire que cette pluralité des femmes permises par le saint Alcoran, et l'ordre de les satisfaire donné dans le même livre.

« Voyez vos femmes, dit le Prophète, parce que vous leur êtes nécessaires comme leurs vêtements, et qu'elles vous sont nécessaires comme vos vêtements. » Voilà un précepte qui rend la vie d'un véritable musulman bien laborieuse. Celui qui a les quatre femmes établies par la Loi, ou seulement autant de concubines ou d'esclaves, ne doit-il pas être accablé de tant de vêtements ?

« Vos femmes sont vos labourages, dit encore le Prophète. Approchez-vous donc de vos labourages, faites du bien pour vos âmes, et vous le trouverez un jour.

« Je regarde un bon musulman comme un athlète destiné à combattre sans relâche ; mais qui, bientôt faible et accablé de ses premières fatigues, languit dans le champ même de la victoire et se trouve, pour ainsi dire, enseveli sous ses propres triomphes. »

Voilà pour la critique de l'islam. Et ensuite, il développe dans le même esprit. Ne lisons que le deuxième paragraphe à partir de la fin de cette lettre.

« Voilà comment un seul homme occupe à ses plaisirs tant de sujets de l'un et de l'autre sexe, les fait mourir pour l'Etat, et les rend inutiles à la propagation de l'espèce. »

Parce que la polygamie requiert d'avoir un eunuque, et les eunuques se trouvent aussi empêchés d'engendrer, etc. C'est bien sûr le propre cas d'Usbek en Europe, bien qu'il ne parle pas ici de son propre cas. Il n'en parle pas parce qu'il lui manque un peu de connaissance de soi. C'est un aspect crucial du personnage d'Usbek dans ce livre. Il est plus facile de critiquer des institutions, que de s'appliquer à soi-même cette critique.

Je me souviens d'une lettre des mille et une nuits dans laquelle il est sous-entendu que la polygamie, convenablement utilisée, favorise la procréation, mais je ne me souviens pas de la référence.

Mais l'argument n'est-il pas bon ? Un homme seul peut bien féconder quatre femmes ou davantage comme il peut en féconder une seule, c'est tout à fait vrai. Mais la difficulté apparaît lorsque cet homme vieillit et qu'il s'empare de jeunes filles, esclaves ou non, et les retire de la circulation, si l'on peut ainsi parler.

C'est ce qu'il veut dire, dans la lettre suivante. Et il dit que les Romains avaient coutume de faire passer les femmes entre plusieurs maris.

Nous y venons. Qu'y a-t-il dans la lettre suivante ?

« Les Romains n'avaient pas moins d'esclaves que nous... »

Il veut dire bien sûr que les musulmans.

« Les Romains n'avaient pas moins d'esclaves que nous ; ils en avaient même plus ; mais ils en faisaient un meilleur usage.

« Bien loin d'empêcher, par des voies forcées, la multiplication de ces esclaves, ils la favorisaient au contraire de tout leur pouvoir : ils les associaient le plus qu'ils pouvaient par des espèces de mariages. Par ce moyen, ils remplissaient leurs maisons de domestiques de tous les sexes, de tous les âges, et l'Etat d'un peuple innombrable.

« Ces enfants, qui faisaient à la longue la richesse d'un maître, naissaient sans nombre autour de lui ; il était seul chargé de leur nourriture et de leur éducation ; les pères, libres de ce fardeau, suivaient uniquement le penchant de la nature et multipliaient sans craindre une trop nombreuse famille. »

Sautons maintenant les deux paragraphes suivants.

« Ces esclaves, devenus riches par leurs soins et leur travail, se faisaient affranchir et devenaient citoyens. La république se réparait sans cesse et recevait dans son sein de nouvelles familles, à mesure que les anciennes se détruisaient.

« J'aurai peut-être, dans mes lettres suivantes, occasion de te prouver que plus il y a d'hommes dans un Etat, plus le commerce y fleurit ; je prouverai aussi facilement que plus le commerce y fleurit, plus le nombre des hommes y augmente : ces deux choses s'entraident et se favorisent nécessairement. »

Quelqu'un d'entre vous n'a-t-il pas dit que cela lui rappelait *L'Esprit des Lois* ? Et c'est bien sûr vrai. Oui ?

N'est-ce pas une façon d'atténuer les catastrophes, parce qu'il parle de catastrophes, puis il dit que la nature avance lentement, et ensuite, dans la lettre 115, que le commerce aide à atténuer ces catastrophes.

Nous avons bien vu, je crois, qu'entre les catastrophes, lorsque tout va bien, la richesse humaine peut augmenter considérablement. C'est compatible avec le fait qu'à la fin, il y aura un autre cataclysme. Nous savons qu'en tant qu'individus nous allons mourir, et cela ne change rien à la manière dont nous vivons jusque-là, que nous soyons pauvres ou riches, malades ou en bonne santé, honnêtes ou malhonnêtes ; il pourrait en être de même pour ce qu'on appelle une civilisation : si elle est périssable, peu importe le temps qu'elle a duré. Ne pourrait-on pas dire cela ?

Et le commerce n'est pas un obstacle, ni une atténuation...

Non, non, le commerce est manifestement quelque chose de bon. La diminution de la population est quelque chose de mauvais ; son augmentation quelque chose de bon, et cette augmentation de population est très liée à l'augmentation du commerce. Il développe plus complètement cela dans *L'Esprit des Lois*. Il poursuit cette argumentation dans la lettre 116. C'est l'argumentation anti-chrétienne, au sujet du divorce. Lisons le début de cette lettre.

« Nous avons, jusques ici, parlé des pays mahométans et cherché la raison pourquoi ils sont moins peuplés que ceux qui étaient soumis à la domination des Romains. Examinons à présent ce qui a produit cet effet chez les chrétiens.

« Le divorce était permis dans la religion païenne, et il fut défendu aux chrétiens. Ce changement, qui parut d'abord de si petite conséquence, eut insensiblement des suites terribles, et telles qu'on peut à peine les croire.

« On ôta non seulement toute la douceur du mariage, mais aussi l'on donna atteinte à sa fin : en voulant resserrer ses nœuds, on les relâcha ; et, au lieu d'unir les cœurs, comme on le prétendait, on les sépara pour jamais.

« Dans une action si libre, et où le cœur doit avoir tant de part, on mit la gêne, la nécessité et la fatalité du destin même. On compta pour rien les dégoûts, les caprices et l'insociabilité des humeurs ; on voulut fixer le cœur, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus variable et de plus inconstant dans la nature ; on attachait sans retour et sans espérance des gens accablés l'un de l'autre et presque toujours mal assortis ; et l'on fit comme ces tyrans, qui faisaient lier des hommes vivants à des corps morts. »

Ici, il s'agit de défendre le divorce : des époux qui ne peuvent s'entendre ne devraient pas être maintenus ensemble. Mais il va plus loin. Le cœur : ils doivent s'aimer l'un l'autre du fond du cœur. Et le cœur ne peut pas être contrôlé, ou il ne peut se fixer, parce qu'il est la chose du monde la plus variable et la plus inconstante. Cela va bien plus loin que ce que voulait d'abord Montesquieu, à savoir permettre de divorcer, parce que les époux peuvent aisément retomber amoureux de quelqu'un d'autre deux ans après leur mariage, et si cela n'est pas fortement contrecarré par les mœurs, cela aura l'effet que le divorce a souvent à notre époque. Peut-on édifier quelque institution que ce soit sur le cœur, précisément s'il a ce caractère variable ? Telle était l'opinion ancienne, qui ne considérait pas le mariage comme une question d'amour, je veux dire d'amour au sens actuel de ce mot, et n'était-elle pas plus sage ? Montesquieu ne posera plus ces questions ; elles sont réglées pour lui. Cela fait également partie de son libéralisme : le cœur contre les institutions, c'est un autre aspect de la même chose. Le transpersonnel, l'impersonnel, ou quel que soit le nom que vous lui donniez, doit être moins respecté que le cœur, le cœur de l'individu avec toutes ses fluctuations.

Cela semble un peu incompatible avec ce qu'il a dit sur la régulation des lois à la lumière du principe du gouvernement où il insiste plus sur le fait que ce qu'il critique entrave la bonne marche du principe, que sur le cœur.

Oui, je crois que nous ne trouverions aucun équivalent direct à de tels propos dans *L'Esprit des Lois*. Il ne parle pas ici en tant que législateur, ni en tant que maître de législateurs, il ne faut pas l'oublier.

N'attire-t-il pas aussi l'attention là-dessus ? car si le mariage est heureux, ou s'il y a de l'amour, il y aura plus d'enfants.

Vous avez parfaitement raison, mais cette phrase « on voulut fixer le cœur », dont la nature est d'être très variable et très inconstant, signifie que si le cœur connaît de tels changements, même la présence d'enfants ne serait pas déterminante pour lui. Il y a certainement une difficulté ici.

Je ne vois pas tout à fait ça ; il me semble que tout ce qui est réglé par le cœur est un fait assez triste : tout passe, l'amitié demeure. Quelque chose peut remplacer la passion du cœur. La raison peut intervenir.

Et comment cela s'applique-t-il au problème du divorce ?

La possibilité de la liberté par une procédure rationnelle pourrait alors régler la question.

Voyons si cela marche, parce que l'on sous-entend ainsi que l'amitié opérera ce que le désir sexuel ne fait plus.

Cela ne pourrait-il être interprété comme rendant le divorce assez facile ? Beaucoup de changements ont lieu au cours d'un mariage ordinaire au cours d'une vie, qui pourraient être compatibles avec les inconstances du cœur.

Mais néanmoins, cette affirmation sur le cœur comme la chose la plus variable et la plus inconstante par nature. Par définition, le cœur ne devrait pas suffire à fonder le mariage. Cette difficulté persiste, mais sautons les deux paragraphes suivants.

« Si, de deux personnes ainsi liées, il y en a une qui n'est pas propre au dessein de la nature et à la propagation de l'espèce, soit par son tempérament, soit par son âge, elle ensevelit l'autre avec elle et la rend aussi inutile qu'elle l'est elle-même. »

Il ne parle pas ici de l'amour ou du cœur, mais du but du mariage. Le but du mariage est la procréation, et l'interdiction du divorce pourrait contrecarrer ce but de la nature. Il parle du dessein de la nature. C'est une autre considération, une considération très différente.

Mais il semble également dire impropre à la propagation du fait du tempérament.

Mais il fait ici référence à la manière dont le tempérament ou l'âge influe sur la procréation. Le paragraphe suivant.

« Il ne faut donc pas s'étonner si l'on voit chez les chrétiens tant de mariages fournir un si petit nombre de citoyens. Le divorce est aboli ; les mariages mal assortis ne se raccommoient plus ; les femmes ne passent plus, comme chez les Romains, successivement dans les mains de plusieurs maris, qui en tiraient, dans le chemin, le meilleur parti qu'il était possible.

« J'ose le dire : si, dans une république comme Lacédémone, où les citoyens étaient sans cesse gênés par des lois singulières et subtiles, et dans laquelle il n'y avait qu'une famille, qui était la république, il avait été établi que les maris changeassent de femmes tous les ans, il en serait né un peuple innombrable. »

Cela conduit à l'abolition de la famille dans l'intérêt de la procréation. S'il n'y a qu'une seule famille dans un Etat, il n'y aura manifestement pas de famille. C'est cohérent, mais cela conduit à des difficultés manifestes qui ne sauraient avoir échappé à Montesquieu. A propos, cette question de la procréation comme la fin du mariage — la procréation et l'éducation des enfants — conduit à une difficulté supplémentaire en dehors de la question du divorce en cas de mariage sans enfant. Et je crois que telle est la raison de la très étrange définition kantienne du mariage comme un contrat visant à l'usage mutuel des organes sexuels valable pendant tout le cours de la vie. Cette définition est très étrange et l'on dirait sans doute que cela vient de ce que Kant était célibataire, mais cela n'a rien à voir. Kant essayait de donner une définition valable universellement. Dans la mesure où il y a des mariages sans enfant, l'éducation des enfants ne saurait être la fin du mariage, et c'est pourquoi il a donné cette définition atroce.

Lisons maintenant le paragraphe suivant.

« Il est assez difficile de faire bien comprendre la raison qui a porté les chrétiens à abolir le divorce. Le mariage, chez toutes les nations du monde, est un contrat susceptible de toutes les conventions, et on n'en a dû bannir que celles qui auraient pu en affaiblir l'objet. Mais les chrétiens ne le regardent pas dans ce point de vue ; aussi ont-ils bien de la peine à dire ce que c'est. Ils ne le font pas consister dans le plaisir des sens, au contraire, comme je te l'ai déjà dit, il semble qu'ils veulent l'en bannir autant qu'ils peuvent ; mais c'est une image, une figure et quelque chose de mystérieux que je ne comprends point. »

Voilà pour le christianisme sur ce point. Dans la lettre suivante, il y a des affirmations de grande importance. Lisons les deux premiers paragraphes.

« La prohibition du divorce n'est pas la seule cause de la dépopulation des pays chrétiens. Le grand nombre d'eunuques qu'ils ont parmi eux n'en est pas une moins considérable.

« Je parle des prêtres et des dervis de l'un et de l'autre sexe, qui se vouent à une continence éternelle : c'est chez les chrétiens la vertu par excellence ; en quoi je ne les comprends pas, ne sachant ce que c'est qu'une vertu dont il ne résulte rien. »

Ici, le clergé chrétien est explicitement identifié aux eunuques. Nous avons parlé plus haut de cette identification : ce n'est plus une conjecture. Il avait d'abord parlé de la population, et ensuite, il parle dans le contexte présent de religion. Revenons à nouveau à *L'Esprit des Lois*. Vous vous souvenez du plan des Livres XX-XXV : les Livres XX-XXII portent sur le commerce, le Livre XXIII sur la population, et les Livres XXIV-XXV sur la religion. Le rapport devient ici plus clair et plus explicite que dans *L'Esprit des Lois*. Jusqu'au Livre XIX, le plan était clair — le Livre XIX traite du caractère national, vous vous en souvenez. Et pourquoi a-t-il examiné le caractère national avant le commerce, la population et la religion ? Après tout, ces facteurs affectent eux aussi le caractère national. Nous avons examiné cette question le trimestre dernier. Je crois avoir une réponse, qu'elle soit suffisante, je ne sais pas, à savoir que le caractère national est du point de vue de Montesquieu un phénomène naturel, bien qu'il ne nierait pas qu'il soit influencé par les autres facteurs, mais fondamentalement, c'est un phénomène naturel ; il ne dépend pas des opinions et d'autres choses variables, dont font partie le commerce, la religion, etc.

Nous pouvons maintenant continuer la lecture de la lettre 117.

« Je trouve que leurs docteurs se contredisent manifestement, quand ils disent que le mariage est saint, et que le célibat, qui lui est opposé, l'est encore davantage ; sans compter qu'en fait de préceptes et de dogmes fondamentaux, le bien est toujours le mieux. »

Sautons les trois paragraphes suivants.

« Je ne te parle ici que des pays catholiques. Dans la religion protestante, tout le monde est en droit de faire des enfants ; elle ne souffre ni prêtres ni dervis ; et si, dans l'établissement de cette religion, qui ramenait tout aux premiers temps, ses fondateurs n'avaient été accusés sans cesse d'intempérance, il ne faut pas douter qu'après avoir rendu la pratique du mariage universelle, ils n'en eussent encore adouci le joug et achevé d'ôter toute la barrière qui sépare, en ce point, le Nazaréen et Mahomet. »

Il évoque évidemment l'accusation selon laquelle Luther n'aurait accompli la Réforme que pour épouser une nonne. Les pays protestants sont donc supérieurs aux pays catholiques sur ce point. Je vous rappelle seulement l'éloge de l'Angleterre dans *L'Esprit des Loïs*.

« Mais, quoi qu'il en soit, il est certain que la religion donne aux protestants un avantage infini sur les catholiques.

« J'ose le dire : dans l'état présent où est l'Europe, il n'est pas possible que la religion catholique y subsiste cinq cents ans.

« Avant l'abaissement de la puissance d'Espagne, les catholiques étaient beaucoup plus forts que les protestants. Ces derniers sont peu à peu parvenus à un équilibre. Les protestants deviendront tous les jours plus riches et plus puissants, et les catholiques, plus faibles.

« Les pays protestants doivent être et sont réellement plus peuplés que les catholiques. »

Etc. Qu'en est-il en réalité ? La France n'était-elle pas le pays le plus peuplé d'Europe, au moins lors du déclenchement de la Révolution Française en 1789 ? Il en était vraisemblablement déjà ainsi à l'époque de Montesquieu. Je ne sais donc pas sur quoi il se fonde ici.

La pauvreté de l'Italie et de l'Espagne, le déclin évident de ces deux pays...

Mais du point de vue du nombre d'habitants ? Nous avons appris à l'école que le pays le plus peuplé d'Europe était la Belgique, et la Belgique était un pays catholique.

Avec une population très dense.

Le taux de croissance de la population en France a toujours été l'un des plus bas d'Europe.

Pas toujours, il n'en était pas ainsi au 18^e siècle. La France avait vingt-cinq millions d'habitants en 1789, et ce fut l'une des raisons pour lesquelles elle put écraser le reste de l'Europe : elle avait bien plus de soldats.

Peut-être pense-t-il seulement en termes de densité de population ? Il y a des exemples comme les Pays-bas, qui avaient probablement une population plus dense qu'en France, et qui donnaient certainement l'impression d'une plus grande activité...

Je ne sais pas sur quelles statistiques il se fondait, s'il en a utilisé.

La France a toujours paru sous-peuplée, parce qu'on disait qu'elle pouvait nourrir davantage de population, bien qu'on avance qu'il devrait aujourd'hui y en avoir moins. Est-ce là l'argumentation des Lettres Persanes, ou ai-je lu quelque part récemment que la France s'en sortirait mieux avec une population moins nombreuse ? bien qu'en même temps, il était évident que de vastes parties de la France étaient susceptibles d'être cultivées et de nourrir plus d'habitants.

La dépopulation qui préoccupe Montesquieu et pour laquelle il critique les pratiques catholiques, si je ne me trompe pas, a eu lieu environ cent ans après Montesquieu. La population de l'Europe augmentait-elle...

En Allemagne, la Guerre de Trente Ans diminua beaucoup la population, qui augmenta ensuite régulièrement. Or la France n'a pas connu une telle catastrophe et elle ne fut dépassée par l'Allemagne que dans la deuxième moitié du 19^e siècle avec la montée de l'industrialisation. Mais en 1789, la France était le pays le plus peuplé d'Europe.

La raison pour laquelle je soulève cette question est que cela peut avoir quelque chose à voir avec la critique des pratiques catholiques par Montesquieu parce qu'elles entraînent une dépopulation. Si la France était le pays le plus peuplé à l'époque, alors il se peut qu'il ne s'intéresse pas tant à la population qu'à critiquer les pratiques catholiques.

Oui, mais il les attaque pour cela. Il aurait pu donner d'autres raisons, mais il les attaque parce qu'elles favorisent la dépopulation.

En d'autres passages, il donne l'impression que puisque le commerce et la population vont ensemble, et il parle certainement des temps modernes comme de l'époque où le commerce est devenu plus fort et plus lointain, c'est là une des limitations de la population qui ne sont pas nécessaires, et qui sont nuisibles, mais la notion générale de progrès implique certainement une augmentation de la population.

Dans une autre lettre, il affirme qu'à l'époque de l'empire romain, il y avait beaucoup d'habitants en Europe, et je pense que c'est là qu'il fait cette comparaison entre les temps antérieurs au christianisme et...

Certainement, mais même ici, la question serait de savoir si les millions d'hommes qui sont venus du nord pour envahir l'empire romain venaient de tribus assez peu nombreuses. Je crois que c'est l'opinion que l'on a aujourd'hui. Passons maintenant à la lettre 119, qui est également très importante, le début.

« La fécondité d'un peuple dépend quelquefois des plus petites circonstances du monde ; de manière qu'il ne faut souvent qu'un nouveau tour dans son imagination pour le rendre beaucoup plus nombreux qu'il n'était. »

Voyons maintenant ce qu'il entend par « un nouveau tour dans son imagination ».

« Les Juifs, toujours exterminés et toujours renaissants, ont réparé leurs pertes et leurs destructions continuelles par cette seule espérance qu'ont parmi eux toutes les familles, d'y voir naître un roi puissant qui sera le maître de la terre. »

Ce tour est donc ici un espoir. Le cas suivant maintenant.

« Les anciens rois de Perse n'avaient tant de milliers de sujets qu'à cause de ce dogme de la religion des Mages, que les actes les plus agréables à Dieu que les hommes pussent faire, c'était de faire un enfant, labourer un champ et planter un arbre. »

C'est donc là un autre tour de l'imagination qui influence la population. Au début du paragraphe suivant, il dit : « Si la Chine... »

« Si la Chine a dans son sein un peuple si prodigieux, cela ne vient que d'une certaine manière de penser... »

On appelle cela aujourd'hui l'idéologie. C'est manifestement ce dont il parle, mais il n'emploie ce vilain mot, comme a dit un jour Churchill. Nous avons donc ici des « idéologies » favorables à la population. Et le paragraphe suivant.

« D'un autre côté, les pays des Mahométans deviennent tous les jours déserts à cause d'une opinion, qui, toute sainte qu'elle est, ne laisse pas d'avoir des effets très perniciose lorsqu'elle est enracinée dans les esprits. Nous nous regardons comme des voyageurs qui ne doivent penser qu'à une autre patrie... »

« Une autre patrie », cela vaut bien sûr, non seulement pour l'islam, mais aussi pour le christianisme, la *patrie céleste*. Cette expression a un certain intérêt ici. Les politiques concernant la population dépendent de façon décisive des opinions que nourrissent les hommes ; et bien sûr, ces opinions peuvent varier.

Dans la lettre 121, dans le troisième paragraphe.

« L'air se charge, comme les plantes, des particules de la terre de chaque pays. Il agit tellement sur nous que notre tempérament en est fixé. »

C'est une autre confirmation de ce que j'ai dit. Montesquieu essaie de comprendre le caractère national comme déterminé par la nature, et nous en avons vu bien plus de preuves dans *L'Esprit des Loïs*.

Tout cela traite des politiques touchant la population ; passons à la lettre 122.

« La douceur du gouvernement contribue merveilleusement à la propagation de l'espèce. Toutes les républiques en sont une preuve constante, et, plus que toutes, la Suisse et la Hollande, qui sont les deux plus mauvais pays de l'Europe, si l'on considère la nature du terrain, et qui cependant sont les plus peuplés. »

Et maintenant quelques paragraphes plus loin.

« Il n'en est pas de même des pays soumis au pouvoir arbitraire : le prince, les courtisans et quelques particuliers possèdent toutes les richesses pendant que tous les autres gémissent dans une pauvreté extrême. »

La religion, la population, la forme du gouvernement, toutes ces choses se tiennent, et *L'Esprit des Loïs* le montre moins clairement que ces dix lettres.

La lettre suivante n'est plus adressée à Rhédi, mais à un derviche musulman, et ici, Usbek annonce la défaite des musulmans, que ce soit par la main des chrétiens ou des hérétiques, ici les Turcs. C'est à nouveau un rappel de cet autre versant du problème.

Passons à la lettre 125.

« On est bien embarrassé dans toutes les religions, quand il s'agit de donner une idée des plaisirs qui sont destinés à ceux qui ont bien vécu. On épouvante facilement les méchants par une longue suite de peines dont on les menace ; mais, pour les gens vertueux, on ne sait que leur promettre. Il semble que la nature des plaisirs soit d'être d'une courte durée ; l'imagination a peine à en représenter d'autres. »

Ce qui est ici sous-entendu, et qui est dans une certaine mesure développé dans la suite, c'est le problème de la félicité éternelle : une telle chose est-elle possible ? Il n'est pas besoin de dire que c'est très important pour l'ensemble du livre.

Maintenant, la lettre 129, qui traite à nouveau de questions politiques. Lisons le début.

« La plupart des législateurs ont été des hommes bornés, que le hasard a mis à la tête des autres, et qui n'ont presque consulté que leurs préjugés et leurs fantaisies.

« Il semble qu'ils aient méconnu la grandeur et la dignité même de leur ouvrage : ils se sont amusés à faire des institutions puériles, avec lesquelles ils se sont à la vérité conformés aux petits esprits, mais décrédités auprès des gens de bon sens.

« Ils se sont jetés dans des détails inutiles ; ils ont donné dans les cas particuliers, ce qui marque un génie étroit qui ne voit les choses que par parties et n'embrasse rien d'une vue générale. »

Cette critique extrême de la plupart des législateurs contredit directement la déclaration apparemment opposée faite au début de *L'Esprit des Lois*, où il semble suggérer que la plupart des lois sont raisonnables, c'est-à-dire faites par des gens raisonnables. La vérité est plus proche de ce qu'il dit ici que de ce qu'il dit au début de *L'Esprit des Lois*. Lisez la suite.

« Quelques-uns ont affecté de se servir d'une autre langue que la vulgaire : chose absurde pour un faiseur de lois. Comment peut-on les observer, si elles ne sont pas connues ?

« Ils ont souvent aboli sans nécessité celles qu'ils ont trouvées établies ; c'est-à-dire qu'ils ont jeté les peuples dans les désordres inséparables des changements.

« Il est vrai que, par une bizarrerie qui vient plutôt de la nature que de l'esprit des hommes, il est quelquefois nécessaire de changer certaines lois. Mais le cas est rare, et, lorsqu'il arrive, il n'y faut toucher que d'une main tremblante : on y doit observer tant de solennités et apporter tant de précautions que le peuple en conclut naturellement que les lois sont bien saintes, puisqu'il faut tant de formalités pour les abroger. »

Nous voyons très bien cela dans *L'Esprit des Lois*.

Dans le Livre XXIX, sur les législateurs. Presque tout ce qu'il dit...

Lorsqu'il parle des Français. Sautez le paragraphe suivant.

« Il faut pourtant avouer que quelques-uns d'entre eux ont eu une attention qui marque beaucoup de sagesse : c'est qu'ils ont donné aux pères une grande autorité sur leurs enfants. Rien ne soulage plus les magistrats ; rien ne dégarnit plus les tribunaux ; rien, enfin, ne répand plus de tranquillité dans un Etat, où les mœurs font toujours de meilleurs citoyens que les lois. »

Et il pense ici à la *pater potestas*, à la puissance paternelle dans le droit romain.

Ne semble-t-il pas y avoir une contradiction entre cela et l'effondrement éventuel de la famille du fait des lois facilitant le divorce ?

Le divorce peut être autorisé sans aucun laxisme. La difficulté concerne seulement le principe qu'évoque Montesquieu, le cœur fondement du mariage : c'est incompatible avec la vision politique du mariage, ce qui n'est pas le cas du divorce. Les Romains, les Romains de la République, avaient de bons hommes d'Etat, et le divorce était permis chez eux. Cela ne règle donc pas la question.

A la fin de cette lettre, où il dit que les Français n'ont pas conservé cette puissance paternelle et qu'ils ont pris beaucoup de choses dans le droit romain qui se sont révélées inutiles ou même nuisibles. C'est en opposition directe avec ce qu'il dit dans L'Esprit des Lois où il dit que la puissance paternelle est une très bonne idée en république, où les mœurs doivent être maintenues très pures et très strictes, et que l'un des relâchements possibles en monarchie vient du fait qu'il n'y a pas cette puissance paternelle. Peut-être n'est-ce là qu'une indication du fait qu'Usbek n'a guère compris la France et la manière dont fonctionne une monarchie.

Quelle différence précise y a-t-il ? Je ne vous suis pas bien.

Dans le dernier paragraphe...

« et ils [les Français] n'ont pas pris d'elles [des lois romaines] la puissance paternelle... »

Dans L'Esprit des Lois, j'ai oublié où exactement, il prend cet exemple de la puissance paternelle, pour montrer la différence entre la république austère, où il y a cette puissance paternelle, et une monarchie où elle serait une mauvaise idée ; et il dit que les Français ont eu essentiellement raison de ne pas avoir repris cette loi romaine.

Voyons. C'était l'un des derniers Livres ?

Non, c'est vers le début, Livre V, chapitre 7. Il s'agit du pouvoir de vie et de mort sur les enfants.

Cela fait bien partie de la *pater potestas* romaine. Sur la question de l'amour en tant que fondement du mariage, j'ai relu les romans de Jane Austen, que j'aime beaucoup, et j'ai été frappé que pour elle, ou du moins pour ses héroïnes, une jeune fille véritablement comme il faut, une jeune fille morale, n'épouserait jamais un homme qu'elle n'aimerait pas. Autrement, la morale serait... ce sont de merveilleux passages, que l'on pourrait prendre pour commenter l'*Ethique* d'Aristote. Mais ce n'est évidemment pas quelque

chose d'aristotélilien. Je ne dis pas que cela contredise Aristote... mais si l'on y pense, on peut dire en toute sécurité que cela le contredit si l'on pense à la belle proposition que l'on trouve dans la *Politique* : un homme de 45 ans devrait épouser une jeune fille de 18 ans afin qu'ils puissent parvenir plus ou moins en même temps au terme de leur période de fécondité. Était-ce 45 ans ?

Trente-sept.

Je m'excuse, bon, la différence n'est pas si grande. Il est intéressant que Jane Austen, qui est un écrivain si sobre...

Si je me souviens, c'est exactement l'âge du Colonel Bradlee dans Sense and Sensibility. N'est-il pas un peu décrépît ?

Oui, il est bien plus âgé qu'elle, c'est vrai. Ordinairement, je pense, la différence d'âge entre les époux est d'environ vingt ou vingt-cinq ans.

Mais les héroïnes de Jane Austen étant libres de leur choix, il est réellement tout à fait approprié que 20 000 livres de rente ne les impressionnent pas...

C'est tout à fait vrai. L'alternative pratique au mariage d'amour est sans doute le mariage arrangé par les tantes et les parents, qui se fondent sur des considérations très pratiques : sur les biens plus que sur les êtres humains.

Et en un sens, dans les livres de Jane Austen, l'amour n'est jamais aussi variable que l'on ne puisse...

Non, non, tous ses romans finissent en supposant que les époux ont toujours été heureux par la suite. Aucun problème ne peut arriver dans des unions aussi parfaitement accordées. C'est exclu par un noble silence, c'est tout à fait vrai.

La prochaine fois, nous examinerons le reste des *Lettres Persanes*.

Seizième leçon, le 18 mai 1966
De la lettre 137 à la fin

Nous étions arrivés à la lettre 131. C'est une lettre à laquelle notre lecture de l'*Esprit des Lois* nous a bien préparés. Lisons le début.

« De Rhédi à Rica, à Paris.

« Une des choses qui a le plus exercé ma curiosité en arrivant en Europe, c'est l'histoire et l'origine des républiques. Tu sais que la plupart des Asiatiques n'ont pas seulement l'idée de cette sorte de gouvernement, et que l'imagination ne les a pas servis jusques à leur faire comprendre qu'il puisse y en avoir sur la terre d'autre que le despotique.

« Les premiers gouvernements que nous connaissons étaient monarchiques : ce ne fut que par hasard et par la succession des siècles que les républiques se formèrent. »

Sautez le paragraphe suivant, et à la fin du suivant.

« Ces colonies grecques apportèrent avec elles un esprit de liberté qu'elles avaient pris dans ce doux pays. Ainsi on ne voit guère, dans ces temps reculés, de monarchies dans l'Italie, l'Espagne, les Gaules. Tu verras bientôt que les peuples du nord et d'Allemagne n'étaient pas moins libres ; et, si l'on trouve des vestiges de quelque royauté parmi eux, c'est qu'on a pris pour des rois les chefs des armées ou des républiques. »

Sautez les deux paragraphes suivants.

« Il semble que la liberté soit faite pour le génie des peuples d'Europe et la servitude pour celui des peuples d'Asie ».

Et un peu plus loin :

« Cependant une infinité de nations inconnues sortirent du nord, se répandirent comme des torrents dans les provinces romaines, et, trouvant autant de facilité à faire des conquêtes qu'à exercer leurs pirateries, elles démembrèrent l'Empire et fondèrent des royaumes. Ces peuples étaient libres, et ils bornaient si fort l'autorité de leurs rois qu'ils n'étaient proprement que des chefs ou des généraux. »

Il dit à peu près la même chose à la fin de cette lettre. C'est l'un des grands thèmes de *L'Esprit des Lois*.

Il y a une suite de lettres sur les bibliothèques et les livres en général, qui commence avec la lettre 133. Prenons la lettre 135, le troisième paragraphe.

« Voici les livres de métaphysique, qui traitent de si grands intérêts, et dans lesquels l'infini se rencontre partout ; les livres de physique, qui ne trouvent pas plus de merveilleux dans l'économie du vaste univers que dans la machine la plus simple de nos artisans. »

De grands intérêts sont en jeu dans la métaphysique : l'infini s'y rencontre partout, l'infini, c'est-à-dire ce qui dépasse l'entendement humain, à la différence fondamentale de la physique. La physique ne trouve rien de plus merveilleux dans l'économie du vaste univers que dans la plus simple machine de nos artisans. En d'autres termes, la physique est une science démystifiante. Et il en fut ainsi dès le début, si l'on s'en tient à la manière dont les *Nuées* d'Aristophane présentent la physique « présocratique », le point principal étant que toutes ces merveilles s'expliquent par des choses très élémentaires. Bien sûr, dans une comédie, le trait est forcé, mais l'esprit de celle-là en est néanmoins remarquable : une tempête relève du même principe que lorsque notre estomac se soulève après qu'on a trop mangé. Cette démystification s'est fortement accentuée dans les temps modernes : rien de merveilleux, rien de mystérieux, tout au plus des problèmes qui ne sont pas encore résolus. Tout cela est bien connu.

Dans la lettre 136, il parle encore des livres dans le sixième paragraphe.

« Ce sont ici les historiens d'Angleterre, où l'on voit la liberté sortir sans cesse des feux de la discorde et de la sédition ; le prince toujours chancelant sur un trône inébranlable ; une nation impatiente, sage dans sa fureur même, et qui, maîtresse de la mer (chose inouïe jusqu'alors), mêle le commerce avec l'empire. »

Ici, l'accent est, encore plus fortement peut-être que dans *L'Esprit des Lois*, placé sur le fait que la meilleure solution découle « des feux de la discorde et de la sédition ». Machiavel avait affirmé la même chose vers le début de ses *Discorsi* : Rome l'emportait sur tous les autres Etats à cause du conflit constant et du tumulte opposant les patriciens et les plébéiens.

Les lettres 138 et 139 sont les dernières lettres adressées à Ibben, mais elles ne sont pas d'Usbek, mais de Rhédi. Je n'y vois rien de particulièrement important.

Passons à la lettre 141. Elle se distingue de la plupart des autres en ce qu'elle inclut une histoire, une histoire que Rica a traduite du Persan pour une dame française curieuse. Or cette histoire est racontée par une femme nommée Zulema, une femme extraordinaire et très savante. Commençons par le deuxième paragraphe de cette histoire d'Ibrahim.

« Un jour qu'elle était avec ses compagnes dans une des salles du sérail, une d'elles lui demanda ce qu'elle pensait de l'autre vie, et si elle ajoutait foi à cette ancienne tradition de nos docteurs, que le paradis n'est fait que pour les hommes. »

J'ai posé la question à M. Mahdi. C'est une tradition, mais certainement pas l'enseignement officiel de l'islam, que les femmes n'ont pas de part au paradis. La fille du Prophète, Fatima, est louée comme une femme importante au paradis ou quelque chose comme ça. Nous ne devons donc pas prendre tout ce que Montesquieu nous dit sur ces questions comme vrai littéralement. Sautons le paragraphe suivant et continuons.

« Ces opinions si injurieuses n'ont d'autre origine que l'orgueil des hommes, qui veulent porter leur supériorité au-delà même de leur vie et ne pensent pas que, dans le Grand Jour, toutes les créatures paraîtront devant Dieu comme le néant, sans qu'il y ait entre elles de prérogatives que celles que la vertu y aura mises. »

On voit bien ce qu'il veut dire, il argumente si souvent de cette manière que cela ne nous surprend plus. La supériorité des hommes, et particulièrement une telle supériorité, a pour seul fondement l'orgueil masculin. En vérité, les deux sexes sont égaux, et la seule différence ne peut venir que d'une supériorité en vertu, même s'il s'agit d'une femme. Lisons le paragraphe suivant.

« Dieu ne se bornera point dans ses récompenses ; et comme les hommes qui auront vécu et bien usé de l'empire qu'ils ont ici-bas sur nous, seront dans un paradis plein de beautés célestes et ravissantes, et telles que, si un mortel les avait vues, il se donnerait aussitôt la mort dans l'impatience d'en jouir, aussi les femmes vertueuses iront dans un lieu de délices, où elles seront enivrées d'un torrent de voluptés avec des hommes divins qui leur seront soumis : chacune d'elles aura un sérail dans lequel ils seront enfermés, et des eunuques encore plus fidèles que les nôtres, pour les garder. »

Vous voyez ce qu'il advient de l'égalité : les inégalités sont inversées.

« J'ai lu, ajouta-t-elle, dans un livre arabe, qu'un homme nommé Ibrahim était d'une jalousie insupportable. Il avait douze femmes extrêmement belles, qu'il traitait d'une manière très dure... »

Voilà donc cet Ibrahim. Maintenant, que lui arrive-t-il ? Le paragraphe suivant.

« Un jour qu'il les avait toutes assemblées dans une salle de son sérail, une d'entre elles, plus hardies que les autres, lui reprocha son mauvais naturel. "Quand on cherche si fort les moyens de se faire craindre, dit-elle, on trouve toujours auparavant ceux de se faire haïr. Nous sommes si malheureuses que nous ne pouvons nous empêcher de désirer un changement. D'autres, à ma place, souhaiterait votre mort, je ne souhaite que la mienne ; et, ne pouvant espérer d'être séparée de vous que par là, il me sera encore bien doux d'en être séparée. » Ce discours, qui aurait dû le toucher, le fit entrer dans une furieuse colère ; il tira son poignard et le lui plongea dans le sein. "Mes chères compagnes, dit-elle d'une voix mourante, si le Ciel a pitié de ma vertu, vous serez vengées." A ces mots, elle quitta cette vie infortunée pour aller dans le séjour des délices où les femmes qui ont bien vécu jouissent d'un bonheur qui se renouvelle toujours. »

Et ce bonheur consiste en ce qu'elle a constamment à sa disposition plusieurs hommes célestes et qu'elle ne cesse de passer d'un plaisir à l'autre. Nous n'avons pas besoin de lire ce passage. Sautez 7 paragraphes.

« Il y avait plus de huit jours qu'elle était dans cette demeure heureuse, que, toujours hors d'elle-même, elle n'avait pas fait une seule réflexion : »

Ses plaisirs l'avaient à ce point occupée qu'elle n'avait pas eu un seul instant pour réfléchir.

« elle avait joui de son bonheur sans le connaître et sans avoir eu un seul de ces moments tranquilles où l'âme se rend, pour ainsi dire, compte à elle-même et s'écoute dans le silence des passions.

« Les bienheureux ont des plaisirs si vifs qu'ils peuvent rarement jouir de cette liberté d'esprit. C'est pour cela qu'attachés invinciblement aux objets présents, ils perdent entièrement la mémoire des choses passées et n'ont plus aucun souci de ce qu'ils ont connu ou aimé dans l'autre vie.

« Mais Anaïs, dont l'esprit était vraiment philosophe, avait passé presque toute sa vie à méditer... »

Cette femme, vous vous en souvenez, avait été assassinée par son abominable mari.

« Mais Anaïs, dont l'esprit était vraiment philosophe, avait passé presque toute sa vie à méditer ; elle avait poussé ses réflexions beaucoup plus loin qu'on n'aurait dû l'attendre d'une femme laissée à elle-même. La retraite austère que son mari lui avait fait garder ne lui avait laissé que cet avantage. C'est cette force d'esprit qui lui avait fait mépriser la crainte, dont ses compagnes étaient frappées, et la mort, qui devait être la fin de ses peines et le commencement de sa félicité.

« Ainsi elle sortit peu à peu de l'ivresse des plaisirs et s'enferma seule dans un appartement de son palais. Elle se laissa aller à des réflexions bien douces sur sa condition passée et sur sa félicité présente ; elle ne put s'empêcher de s'attendrir sur le malheur de ses compagnes : on est sensible à des tourments que l'on a partagés. Anaïs ne se tient pas dans les simples bornes de la compassion : plus tendre envers ces infortunées, elle se sentit portée à les secourir.

« Elle donna l'ordre à un de ces jeunes hommes qui étaient auprès d'elle de prendre la figure de son mari, d'aller dans son sérail, de s'en rendre maître, de l'en chasser, et d'y rester à sa place jusqu'à ce qu'elle le rappelât. »

Il en fut ainsi et ce fut bien sûr un succès extraordinaire. Le faux Ibrahim envoyé d'en haut est de loin supérieur au vrai, à tous égards. Nous pouvons peut-être lire encore ; sautez les deux paragraphes suivants.

« Si vous n'êtes pas Ibrahim, il nous suffit que vous ayez si bien mérité de l'être ; vous êtes plus Ibrahim en un jour qu'il ne l'a été dans le cours de dix années. — Vous me promettez donc, reprit-il, que vous vous déclarerez en ma faveur contre cet imposteur ? — N'en doutez pas, dirent-elles d'une commune voix : nous vous jurons une fidélité éternelle ; nous n'avons été que trop longtemps abusées : le traître ne soupçonnait point notre vertu ; il ne soupçonnait que sa faiblesse. Nous voyons bien que les hommes ne sont point faits comme lui ; c'est à vous sans doute qu'ils ressemblent. Si vous saviez combien vous nous le faites haïr ! — Ah ! je vous donnerai souvent de nouveaux sujets de haine, reprit le faux Ibrahim : vous ne connaissez point encore tout le tort qu'il vous a fait. — Nous jugeons de son injustice par la grandeur de votre vengeance, reprirent-elles. — Oui, vous avez raison, dit l'homme divin : j'ai mesuré l'expiation au crime ; je suis bien aise que vous soyez contentes de ma manière de punir. — Mais, dirent ces femmes, si cet imposteur revient, que ferons-nous ? — Il lui serait, je crois, difficile de vous tromper, répondit-il ; dans la place que j'occupe auprès de vous, on ne se soutient guère par la ruse, et, d'ailleurs, je l'enverrai si loin, que vous n'entendrez plus parler de lui. Pour lors, je prendrai sur moi le soin de votre bonheur : je ne serai point jaloux ; je saurai m'assurer de vous sans vous gêner ; j'ai assez bonne opinion de mon mérite pour croire que vous me serez fidèles. Si vous n'étiez pas vertueuses avec moi, avec qui le seriez-vous ?

« Cette conversation dura longtemps entre lui et ces femmes, qui, plus frappées de la différence des deux Ibrahim que de leur ressemblance, ne songeaient pas même à se faire éclaircir de tant de merveilles. Enfin le mari désespéré revint encore les troubler : il trouva toutes sa maison dans la joie et ses femmes plus incrédules que jamais. La place n'était pas tenable pour un jaloux : il sortit furieux, et un instant après le faux Ibrahim le suivit, le prit, le transporta dans les airs, et le laissa à deux mille lieux de là. »

Très bien, et tout cela finit donc bien.

Non pas.

Qu'y a-t-il donc ?

Il y avait 36 enfants

En trois ans. C'est vrai qu'il y avait douze femmes. Chacune a donc eu chaque année un enfant. Mais néanmoins, dans l'ensemble, elles diraient sans aucun doute qu'elles ont passé un moment merveilleux, et dans cette mesure on peut parler d'un fin heureuse. Le passage où le faux Ibrahim dit : « Si vous n'étiez pas vertueuses avec moi, avec qui le seriez-vous ? » sous-entend que la vertu des femmes dépend de la vertu des hommes. La question est de savoir si la vertu a le même sens pour les unes et pour les autres. Je veux dire, vous vous souvenez de l'emploi que fait Machiavel du mot vertu : il a certes quelquefois sa signification ordinaire, mais il peut également désigner les qualités qui ont fait de César Borgia et de ses semblables, des hommes puissants. Il y a ici une semblable ambiguïté sur la vertu. Si vous n'êtes pas vertueuses avec moi, dit-il, avec qui le serez-vous ? Cet homme a une vertu particulière. On peut dire que les femmes ont réellement fait l'expérience de sa vertu, tandis que la vertu du vrai Ibrahim ne pouvait qu'être objet de croyance. Par conséquent, le vrai Ibrahim trouva « toute sa maison dans la joie, et ses femmes plus incrédules que jamais ». Il n'est pas besoin d'insister là-dessus. Et je m'excuse auprès de la personne de sexe féminin d'avoir fait lire ce passage en sa présence, mais je pense qu'à notre époque, nous pouvons nous permettre des choses que nous ne pouvions pas nous permettre dans le passé.

La lettre suivante, 142, ressemble à la précédente. Il y a d'abord une lettre, puis une histoire y est insérée, un « fragment d'un ancien mythologiste ». Nous n'avons pas besoin de la lire, ce n'est qu'une présentation du célèbre système financier de Law. Vous connaissez cette grande spéculation, et nous pouvons peut-être nous contenter de lire le début, pour que vous ayez une idée de la chose.

« Dans une île près des Orcades, il naquit un enfant qui avait pour père Eole, Dieu des vents, et pour mère une nymphe de Calédonie. »

En d'autres termes, il était écossais, et son père était le dieu des vents. C'est la conception la plus venteuse jamais inventée.

Passons à la lettre 143, le début.

« Rica à Nathanaël Lévi, médecin juif, à Livourne,

« Tu me demandes ce que je pense de la vertu des amulettes et de la puissance des talismans. Pourquoi t'adresses-tu à moi ? Tu es juif, je suis mahométan ; c'est-à-dire que nous sommes tous deux bien crédules.

« Je porte toujours sur moi plus de deux mille passages du saint Alcoran ; j'attache à mes bras un petit paquet où sont écrits les noms de plus de deux cents dervis ; ceux d'Ali, de Fatmé et de tous les Purs, sont cachés en plus de vingt endroits de mes habits.

« Cependant je ne désapprouve point ceux qui rejettent cette vertu que l'on attribue à de certaines paroles : il nous est bien plus difficile de répondre à leurs raisonnements qu'à eux de répondre à nos expériences.

« Je porte tous ces chiffons sacrés par une longue habitude, pour me conformer à une pratique universelle ; je crois que, s'ils n'ont pas plus de vertu que les bagues et les autres ornements dont on se pare, ils n'en ont pas moins. Mais, toi, tu mets toute ta confiance sur quelques lettres mystérieuses, et, sans cette sauvegarde, tu serais dans un effroi continu.

En d'autres termes, Rica l'éclairé porte de nombreuses amulettes sur lui, sans y croire en rien. Voyons maintenant un petit peu plus loin, environ dix paragraphes plus loin.

« Quoique les livres sacrés de toutes les nations soient remplis de ces terreurs paniques ou surnaturelles, je n'imagine rien de si frivole, parce que, pour s'assurer qu'un effet qui peut être produit par cent mille causes naturelles est surnaturel, il faut avoir auparavant examiné si aucune de ces causes n'a agi ; ce qui est impossible. »

Ce bref rappel ne permet pas de voir l'importance de cet argument. Il y avait deux manières d'argumenter sur les miracles aux 17^e et au 18^e siècles. L'une d'elles, que l'on trouve rarement, est que les miracles sont impossibles : les miracles sont impossibles, parce qu'ils impliqueraient un changement dans la volonté de Dieu. L'autre est que les miracles ne sont pas connaissables en tant que tels. C'est l'argument qu'on trouve ici. Pour être sûr qu'il s'agit d'un miracle, il faudrait exclure toutes les possibilités que le phénomène en question soit naturel, et ce serait sans fin. Si l'on formule cela d'une manière un peu différente, notre connaissance de la nature est encore incomplète, et nous ne savons pas tout ce que la nature peut faire. Par conséquent, il nous faut renvoyer notre décision à plus tard, jusqu'à ce que la science naturelle soit achevée, ce qui signifie *sine die*. Si les miracles ne sont pas connaissables, ils ne sont évidemment pas possibles, parce qu'alors ce seraient des actes futiles de Dieu, qui ne s'adresseraient pas à un être sage. Bon, c'est là un exposé très grossier. Oui ?

Vous voulez dire que les miracles continueraient à impressionner les foules ?

Oui, mais ils n'impressionneraient que dans la mesure où l'on n'est pas convenablement prudent, convenablement rationnel. La question surgit alors de savoir si Dieu s'adresse principalement à de tels individus, bien qu'ils soient la majorité. Je pensais devoir mentionner aussi ce point, pour la bonne compréhension de l'ensemble des *Lettres Persanes*. Et ici encore, cette lettre de Rica à ce Lévi en contient une autre, d'un médecin de province à un médecin de Paris, qui se moque de l'étrange médecine en vigueur, comme la médecine de notre époque sera regardée dans cent ans.

Je me demande si ce destinataire ne serait pas l'anonyme auquel Rica a déjà souvent écrit. Ils semblent bons amis, il l'appelle de son prénom.

Je ne sais pas. Je pense qu'il considère les Juifs comme des gens particulièrement crédules. Il fait référence à une loi secrète des Juifs, à la cabale etc. Je ne sais pas.

Il faudrait comparer les thèmes des lettres.

J'hésite à conclure d'une seule phrase, mais il commence un paragraphe, le sixième, en parlant de ce que pourrait produire l'arrangement de certaines lettres (de l'alphabet). Il parle d'amulettes, mais l'arrangement de lettres pourrait aussi renvoyer à l'ensemble des Lettres Persanes.

Je vois. Le fondement en est bien tenu, mais peut-être trouverez-vous autre chose dans ce sens.

Les lettres 144 et 145 traitent des savants et d'hommes d'esprit. Dans la lettre 145, il y a à nouveau une lettre insérée. La lettre 146 est en un sens la dernière lettre d'Usbek à Rhédi, la dernière lettre à traiter de l'Europe en particulier, il s'agit du ministre d'un roi, de ses fonctions et de ses devoirs.

Vient ensuite la grande conclusion de l'action du livre, dans les lettres 147 jusqu'à la fin : la révolte dans le sérail d'Usbek. Nous pourrions lire peut-être la lettre 148.

Bon, c'est l'une des nombreuses questions qu'il faudrait éclaircir. Lisons maintenant la lettre 148.

« Usbek au premier eunuque, au sérail d'Ispahan,

« Recevez par cette lettre un pouvoir sans bornes sur tout le sérail. »

Il avait demandé ce pouvoir dans la lettre précédente.

« commandez avec autant d'autorité que moi-même. Que la crainte et la terreur marchent avec vous ; courez d'appartements en appartements porter les punitions et les châtements. Que tout vive dans la consternation ; que tout fonde en larmes devant vous. Interrogez tout le sérail ; commencez par les esclaves. N'épargnez pas mon amour : que tout subisse votre tribunal redoutable. Mettez au jour les secrets les plus cachés. Purifiez ce lieu infâme, et faites-y rentrer la vertu bannie : car, dès ce moment, je mets sur votre tête les moindres fautes qui se commettront. Je soupçonne Zélis d'être celle à qui la lettre que vous avez surprise s'adressait. Examinez cela avec des yeux de lynx. »

Voilà la situation. Dans la lettre 151, l'eunuque lui écrit que seule Roxane est restée dans les bornes de son devoir et conserve une pudeur féminine.

Passons à la lettre 156, où Roxane elle-même écrit à Usbek.

« L'horreur, la nuit et l'épouvante règnent dans le sérail : un deuil affreux l'environne. Un tigre y exerce à chaque instant toute sa rage : il a mis dans les supplices deux eunuques blancs qui n'ont

avoué que leur innocence ; il a vendu une partie de nos esclaves et nous a obligées de changer entre nous celles qui nous restaient. Zachî et Sélis ont reçu dans leur chambre, dans l'obscurité de la nuit, un traitement indigne : le sacrilège n'a pas craint de porter sur elles ses viles mains. Il nous tient enfermées chacune dans notre appartement, et quoique nous y soyons seules, il nous fait vivre sous le voile. Il ne nous est plus permis de nous parler ; ce serait un crime de nous écrire ; nous n'avons plus rien de libre que les pleurs.

« Une troupe de nouveaux eunuques est entrée dans le sérail, où ils nous assiègent nuit et jour : notre sommeil est sans cesse interrompu par leurs méfiances feintes ou véritables. Ce qui me console, c'est que tout ceci ne durera pas longtemps, et que ces peines finiront avec ma vie. Elle ne sera pas longue, cruel Usbek ! je ne te donnerai pas le temps de faire cesser tous ces outrages. »

Et maintenant la lettre 159, une nouvelle lettre de l'eunuque, le quatrième paragraphe.

« Roxane, la superbe Roxane ! Ô Ciel ! à qui se fier désormais ? Tu soupçonnais Zélis, et tu avais pour Roxane une sécurité entière. Mais sa vertu farouche était une cruelle imposture : c'était le voile de la perfidie. Je l'ai surprise dans les bras d'un jeune homme, qui, dès qu'il s'est vu découvert, est venu sur moi. Il m'a donné deux coups de poignard. Les eunuques, accourus au bruit, l'ont entouré. Il s'est défendu longtemps, en a blessé plusieurs ; il voulait même rentrer dans la chambre, pour mourir, disait-il, aux yeux de Roxane. Mais enfin, il a cédé au nombre, et il est tombé à nos pieds. »

Et maintenant la dernière lettre à Roxane, la plus digne de foi et la plus vertueuse de toutes ses femmes.

« Oui, je t'ai trompé ; j'ai séduit tes eunuques, je me suis jouée de ta jalousie, et j'ai su, de ton affreux sérail, faire un lieu de délices et de plaisirs.

« Je vais mourir : le poison va couler dans mes veines. Car que ferais-je ici, puisque le seul homme qui me retenait à la vie n'est plus ? »

C'est-à-dire son amant.

« Je meurs ; mais mon ombre s'envole bien accompagnée ; je viens d'envoyer devant moi ces gardiens sacrilèges qui ont répandu le plus beau sang du monde.

« Comment as-tu pensé que je fusse assez crédule pour m'imaginer que je ne fusse dans le monde que pour adorer tes caprices ? que, pendant que tu te permets tout, tu eusses le droit d'affliger tous mes désirs ? Non ! j'ai pu vivre dans la servitude, mais j'ai toujours été libre : j'ai réformé tes lois sur celles de la nature, et mon esprit s'est toujours tenu dans l'indépendance. »

C'est important, c'est ici l'une des rares mentions des lois de la nature. L'ordre du sérail est un ordre totalement cruel et contre nature, et elle a réformé ces lois simplement positives, faites de la main de l'homme.

« Tu devrais me rendre grâce encore du sacrifice que je t'ai fait : de ce que je me suis abaissée jusqu'à te paraître fidèle ; de ce que j'ai lâchement gardé dans mon cœur ce que j'aurais dû faire paraître à toute la terre ; enfin, de ce que j'ai profané la vertu, en souffrant qu'on appelât de ce nom ma soumission à tes fantaisies. »

En d'autres termes, une autre très importante implication de la vie dans le sérail est que l'on doit dissimuler ses pensées et que l'on doit faire semblant d'être satisfaite, on doit faire semblant d'aimer ce que l'on hait, ce que l'on n'aime pas véritablement.

« Tu étais étonné de ne point trouver en moi les transports de l'amour. Si tu m'avais bien connue, tu y aurais trouvé toute la violence de la haine.

« Mais tu as eu longtemps l'avantage de croire qu'un cœur comme le mien t'était soumis. Nous étions tous deux heureux : tu me croyais trompée, et je te trompais.

« Ce langage, sans doute, te paraît nouveau. Serait-il possible qu'après t'avoir accablé de douleurs, je te forçasse encore d'admirer mon courage ? Mais c'en est fait : le poison me consume ; ma force m'abandonne ; la plume me tombe des mains ; je sens affaiblir jusqu'à ma haine ; je me meurs. »

Ce nouveau langage est le langage de la révolution ; mais ici la révolutionnaire ne peut que se donner la mort, on ne sait pas si les autres la suivront. Et si nous pensons que cette intrigue de sérail est une image du véritable problème de Europe, en particulier en France, on peut la lire comme un oracle, l'annonce d'une révolution. Les eunuques et leur maître seront bannis, et la loi de la nature sera rétablie. Il va sans dire que Montesquieu ne se représentait pas cela d'une manière aussi simple, mais c'est aussi une composante de son enseignement. Oui ?

Cela vient-il de sa remarque antérieure sur le cœur tenu en captivité ? Et dirait-il carrément que le mariage en général, que le dogme de l'église catholique tient pour sacré..., tout cela rappelle son affirmation que le cœur ne peut être enfermé.

Nous avons examiné cela la dernière fois. Il est difficile de dire jusqu'où irait Montesquieu, dans la défense de son affirmation que le cœur est le pivot du mariage. Si l'on prend cela littéralement, cela ferait du mariage quelque chose de totalement dépendant des caprices et des fluctuations de la passion. Montesquieu était trop sain d'esprit pour croire que l'on pouvait faire du cœur le seul critère de la stabilité d'un mariage. Et c'était un haut magistrat. Pensons seulement à la question des enfants. Oui ?

Pensez-vous que Montesquieu ne parodie pas ici le « tout est accompli » du Nouveau Testament ? Elle dit « je meurs, mais j'ai accompli ma mission ». Il y a un parallèle intéressant lorsque Roxane réécrit la loi conformément aux lois de la nature. On pourrait dire que Christ a réécrit la loi juive selon...

Jésus ne fait pas référence à la loi de la nature, ce que fait Roxane ici. Jésus dit : « la loi ancienne vous dit que... et moi je vous dis que... ». Ce n'est pas un appel de la tradition à la nature. Il y a assurément cette différence.

Avant de poursuivre, faisons un bref survol des *Lettres Persanes*. Je rappelle les points principaux, tant du point de vue du contenu que du point de vue de la forme, et je suis sûr d'avoir omis beaucoup de choses, que vous découvrirez peut-être par vous-mêmes, mais j'ai pu avoir omis des choses qui devraient se trouver dans un tel survol très général, soyez donc attentifs.

En premier lieu, ce sont des lettres écrites par des Persans. Pourquoi des Persans ? Pourquoi pas, par exemple, des indiens peaux-rouges ? Ce n'est pas entièrement absurde, il y a un conte de Voltaire, *L'Ingénu*, où un peau-rouge venu en France y exprime son étonnement devant les choses extraordinaires que font les Français. Un Persan, par opposition à un païen d'Amérique du nord, croit en une religion révélée, et le problème de la religion révélée doit donc apparaître dans de telles lettres, qui viennent de Perse ; et en outre, un Persan étant un chi'ite et non un sunnite, cette différence correspond très grossièrement à la différence entre un protestant et un catholique dans le christianisme.

Ces Persans regardent la France autour de 1707 avec des yeux étrangers. Ils sont étonnés. Ils ne considèrent pas ce qu'ils voient comme allant de soi. Ils n'ont pas de « préjugés », ce qui signifie qu'ils ne sont pas prévenus en faveur de l'Europe. Ils ont des préjugés qui leur sont propres. Et ils regardent d'abord les événements de l'époque, par exemple la mort de Louis XIV, mais ils regardent aussi, ce qui est plus intéressant, les mœurs du temps, les *caractères*, les poètes, les courtisans et les autres, et enfin et surtout ils regardent les caractères de la France et de l'Europe qui ne sont pas propres à ce temps particulier, et surtout ils comparent le christianisme à l'islam.

Ils observent de tous leurs yeux. Ils voient de bonnes choses en Europe, et des mauvaises. Montesquieu montre comment les préjugés orientaux influencent les jugements que ces Persans portent sur la France, et il parle lui-même par la bouche de ces Persans. Le mot latin *persona*, dont dérive le mot *personne*, signifie le masque par lequel les acteurs latins s'exprimaient. Montesquieu utilise ces Persans comme ses porte-parole. C'est le trait le plus manifeste de l'ouvrage.

Voulez-vous dire que Montesquieu utilise ces Persans de deux manières différentes : l'une comme des porte-parole, l'autre pour montrer comment les préjugés orientaux peuvent influencer les orientaux ?

Oui, ce sont deux choses différentes. Il faut les distinguer.

Le deuxième point important est l'action, et je n'entends pas par là celle dont nous sommes témoins dans les dernières lettres, la révolte du sérail, mais les changements qui ont lieu dans ces Persans au cours de leur séjour en France : ils se libèrent de leurs préjugés, et de ce point de vue, ils sont des modèles pour les Européens. Tout comme ces musulmans se libèrent de leurs préjugés musulmans, les chrétiens doivent se libérer de leurs préjugés chrétiens. Les Européens doivent faire sur leurs préjugés ce que font les Persans sur les préjugés persans. La lettre 97 est d'une importance spéciale à cet égard. En un sens, les Persans s'assimilent à l'Europe. Ils trouvent très intéressant de voir les femmes sans voile, et il y a d'autres choses qui les attirent beaucoup. Ils sont devenus assimilés, mais n'y a-t-il pas une limite à l'assimilation des Persans en Europe ? Une limite absolue.

Ils restent musulmans.

Oui, ils ne se convertissent pas au christianisme. Nous n'avons pas envisagé cela. Ils restent musulmans, et c'est encore un exemple à suivre pour les Européens, qui doivent se délivrer de leurs préjugés et demeurer aussi chrétiens. Mais restent-ils musulmans ?

Extérieurement, oui. L'islam est pour eux un préjugé comme le christianisme en est un autre. Ce n'est que leur préjugé national.

La lettre 119 en est je pense le document le plus important. C'est une lettre d'Usbek, adressée à Rhédi. Elle porte sur la diminution de la population mondiale. Le point clef ici est que les religions sont des « tours de l'imagination », des manières de pensée. Si nos Persans ont cessé d'être musulmans, ils ne sont pas devenus chrétiens. Et la raison en est qu'il y a une alternative à toutes les religions révélée. Nous pouvons appeler cette alternative la religion naturelle et la morale naturelle. Le mot de justice indique assez ce qu'est la morale naturelle. C'est la règle d'or dans sa formulation négative ou positive⁹. Et la religion naturelle, qu'est-ce que c'est ? Un Dieu toujours présent, par opposition au Dieu qui se révèle quand Il le veut. Cette distinction est faite dans un esprit de moquerie par Platon dans le *Timée*, lorsqu'il décrit comment le démiurge, l'artisan qui fabrique l'univers, a fait les dieux, et il entend ici les dieux cosmiques, qui mettent en mouvement les astres, et ensuite, il les distingue des dieux que l'on voit régulièrement, et ensuite des autres dieux qui se révèlent sous forme humaine quand ils l'estiment approprié, lorsqu'ils le décident. J'utilise cette distinction ici pour comprendre ce que l'on peut vouloir dire par la religion naturelle.

Cela signifie qu'il est nécessaire de faire une critique des dieux de la religion révélée. Et cela joue un très grand rôle tout au long des *Lettres Persanes*, le Dieu biblique comparé à un despote oriental, les prêtres chrétiens comparés à des eunuques, et les eunuques sont les serviteurs d'un maître ; le Dieu biblique est donc comparé au propriétaire d'un harem, comme le jaloux Usbek, et par suite ses sujets sont des femmes. Et bien sûr, il faut aussi voir les sujets de ce Dieu comme des hommes efféminés. C'est une formule de Machiavel, le monde désarmé de la chrétienté et ici le harem désarmé.

La troisième strate maintenant, et en un sens la plus importante, est la critique de la religion naturelle et de la morale naturelle. La formulation la plus radicale de la critique de la morale naturelle est que la morale naturelle vient de la conservation de soi ; or la lettre 89 a montré que la conservation de soi conduit également au désir de gloire, c'est-à-dire à quelque chose d'incompatible avec la justice qui découle aussi de la conservation de soi ; ce désir de gloire troublera donc la paix et l'harmonie auxquelles aspire notre souci de nous conserver.

En ce qui concerne la religion naturelle, nous avons observé au début de la partie consacrée aux Troglodytes et dans toutes les lettres sur les Troglodytes, qu'ils sont des polythéistes, pas des monothéistes. Conformément à cela, il y a une supériorité de l'antiquité païenne, spécialement des Romains, sur les chrétiens et les musulmans. Pensez à la lettre 114, qui défend le suicide en invoquant les Romains. Mais quelque chose apparaît ici que l'on ne peut pas réduire à l'antiquité classique : le progrès caractéristique des temps modernes, Newton. On ne peut donc pas faire remonter purement et simplement la critique de la religion naturelle à des sources classiques.

La forme la plus simple de la critique de la religion naturelle que je vois dans les *Lettres Persanes* est, selon la formule de Spinoza, l'identification de la volonté de Dieu et de l'entendement de Dieu. Cela conduit immédiatement à la conclusion que l'univers est éternel, parce que, selon la doctrine traditionnelle, la doctrine de la théologie, parce

⁹ Cf. Livre X, chapitre 3 de *L'Esprit des Lois*.

que Dieu est omniscient et immuable, il connaît toujours l'univers, et si sa volonté est identique à son entendement, alors il veut toujours ce qu'il veut, et ce qu'il veut est.

Nous avons également remarqué la contradiction, ou ce que l'on tient pour une contradiction, entre l'omniscience divine et la liberté humaine.

Rappelez-vous également, bien que cela relève peut-être davantage de la morale naturelle, la mise en question de l'interdiction de l'inceste dans la première lettre destinée à Ibben, la lettre 67.

Telles sont je pense les strates principales de l'argument dans les *Lettres Persanes*. J'ai omis certaines choses tout aussi fondamentales et importantes, rappelez-les moi donc. Ou au moins discutons-en parce que, si j'ai raison, il faut que je le montre.

Vous avez dit que la morale naturelle remontait à l'antiquité et aux Troglodytes, mais que cela ne suffisait pas parce qu'il y a le progrès des temps modernes. Vous avez dit que l'on pouvait résumer ce progrès à un nom. Quel était ce nom ?

Newton, Sir Isaac Newton. Nous avons souvent soulevé ces petites questions : l'une d'elles porte sur le destinataire aux trois étoiles, sur les caractères des différents auteurs des lettres. Nous savons qu'Usbek est plus âgé que Rhédi, des choses de ce genre, mais leurs caractères restent assez flous. Peut-être n'avons-nous pas lu avec assez de soin. Peut-être sont-ils réellement flous, et ce livre pas un chef-d'œuvre, bien qu'il recèle de très belles choses. On ne peut s'empêcher de rire plus d'une fois, c'est un fait. Et il y a d'autres choses encore que nous n'avons pas lues en cours, et qui sont véritablement hilarantes.

Si la critique de la morale naturelle est totale et complète, comment Montesquieu répondrait-il à la question : pourquoi écrire ce livre ?

La vérité, enseigner la vérité.

Cela va de soi de soi en un sens, mais dans un autre, c'est irrationnel.

Oui, mais, comme dans toutes les questions pratiques, envisagez l'alternative : allez-vous abandonner tout souci de la vérité ? Vous serez alors esclave de l'opinion dominante, de la superstition ou de n'importe quoi.

Mais il n'avait pas besoin de l'écrire.

Peut-être y a-t-il au niveau le plus bas un désir de gloire, et à un niveau plus élevé un amour pour ses semblables. N'est-ce pas impossible ?

Je suppose que c'est si, mais cela semble contredit par sa critique de la morale naturelle.

Pourquoi ? Le désir de gloire peut animer le conquérant, qui est une espèce de fléau du genre humain, et que la morale naturelle condamne pour cela. Mais s'il était possible d'harmoniser la morale naturelle et le désir de gloire, cela ne serait-il pas préférable ?

Agir pour le bien des hommes et en tirer gloire. Cela ne résoudrait-il pas cette difficulté ? S'il y a un conflit à un niveau premier entre le désir de gloire et la règle d'or, ne pourraient-ils s'accorder à un niveau plus élevé, lorsque la gloire est obtenue en aidant ses semblables ? Non seulement ses compatriotes, comme le fait un conquérant, mais tous les hommes qui peuvent raisonner. Jusque-là, s'il n'y a pas d'autre difficulté, cette solution ne serait-elle pas satisfaisante ?

Je pense que cette figure du philosophe dans l'une des dernières lettres est très semblable à Descartes, qui dissèquerait le chien de ses voisins pour étudier l'anatomie.

Pas seulement à Descartes.

Mais spécialement à cause de ses derniers travaux anatomiques.

Il les a faits également en considération du bien éventuel du genre humain.

Lorsque vous dites que la morale naturelle se fonde sur la règle d'or, entendez-vous qu'elle se fonde encore sur la crainte ?

Non, pas seulement. C'est un argument simple des Troglodytes : que se passe-t-il si nous nous comportons comme des animaux les uns envers les autres ? La guerre de tous contre tous, et ce serait notre ruine à tous. Par conséquent, respectons-nous les uns envers les autres. Telle est la leçon toute simple des lettres sur les Troglodytes, et la question est seulement de savoir si un simple calcul suffit à résoudre le problème moral. Parce que, comme vous le savez par la *République* de Platon, par le long discours de Glaucon au début du Livre II, on peut profiter de tous les bienfaits de la société, avoir la protection de la police par exemple, tout en étant malhonnête, en exploitant la société comme un parasite. On se conduit en apparence comme un citoyen honnête, et cependant on trompe la société. C'est l'anneau de Gygès. Et c'est ce que font les criminels véritablement intelligents qui ne seront jamais pris.

Montesquieu, selon vous, s'est-il rendu compte...

Il connaissait certainement ce problème, mais cela reste ouvert ici, et la seule réponse qu'il donne, et qui suffit à son propos, est : trouvons une forme de gouvernement et de lois qui rende le crime et les attitudes anti-sociales très difficiles. Machiavel dirait : ayez une police très efficace et des châtiments rapides et spectaculaires. Pas ces procédures judiciaires longues et laborieuses. Car on se soucie plus de ce que l'on peut faire contre la loi que de ce que la loi peut infliger. Il y a aussi l'éventualité qu'il y ait autre chose en l'homme, dans le langage chrétien, la conscience, dans le langage de Platon, l'amour du beau, du noble, et il est très difficile de voir dans quelle mesure Montesquieu en tient compte. Ce n'est pas très visible, ni dans les *Lettres Persanes*, ni dans *L'Esprit des Lois*.

Dans L'Esprit des Lois, je pense, dans le Livre IX, lorsque Montesquieu parle des confédérations, et dans le Livre X, où il parle du droit international, il dit en se fondant sur la règle d'or que le conqué-

rant ne doit pas trop faire de mal au peuple conquis, et il revient ensuite au fait qu'il est du plus grand intérêt du conquérant de ne pas trop peser sur le peuple conquis. Dans ces Lettres, j'ai été étonné de voir Montesquieu dire que ce qui avait fait la grandeur de Rome et des républiques, y compris l'Angleterre, c'était la sédition.

Vous savez, c'est là un aspect bien connu de l'enseignement de Machiavel qui n'est certainement pas très visible dans *L'Esprit des Lois*, mais dont on peut trouver plus clairement quelques traces ici. On peut formuler la position de Machiavel d'une façon assez inoffensive, mais on peut également la formuler de manière très choquante. Machiavel aime quelquefois les formules les plus scandaleuses, mais on peut les reformuler de façon à ce qu'elles ne choquent plus. Machiavel argumente contre la tradition, à la fois la tradition biblique et la tradition classique, de la façon suivante. Vous vous souciez de la justice, moi aussi, mais la question est de savoir comment elle peut régner, comment il peut y avoir un peu de justice dans les choses humaines. Et ce n'est pas en faisant des prêches qu'on y parviendra. On a répété cela maintes et maintes fois jusqu'à ceux qui poursuivent la tradition fondée par Machiavel aujourd'hui. Comment donc y parvenir ? Par des institutions appropriées, des institutions qui ne rendent guère profitable de vivre injustement. La doctrine démocratique moderne en est en un sens une forme qui a beaucoup réussi. Dans cette doctrine, on prétend que le régime ne tolère pas en principe l'exploitation de l'homme par l'homme parce que chacun dispose de son propre suffrage, et qu'en utilisant cette arme, les plus pauvres et les plus démunis peuvent, s'ils sont assez avisés pour s'unir, protéger leurs intérêts. Machiavel dirait donc que la bonne conduite de l'individu est bien moins importante que les institutions. On peut se rendre compte en lisant le journal que la victoire est totale de ce point de vue : ce ne sont pas les criminels qui sont responsables des crimes, mais la société. C'est une posture à la mode. Le principal, ce sont de bonnes institutions, les exhortations... On parle constamment d'éducation, mais l'éducation signifie ici davantage la transmission d'informations que la formation du caractère, alors que c'est à la formation du caractère que Platon et Aristote pensaient lorsqu'ils parlaient d'éducation.

Il va sans dire que l'on ne saurait identifier Montesquieu aux théoriciens contemporains, mais il est un de ceux qui ont modifié le projet machiavélien et qui l'ont rendu plus acceptable. L'importance accordée à l'économie est une modification de Machiavel : si tout le monde a de quoi manger, un logement et les autres nécessités de la vie, il n'y aura plus de crime ; ou ce qui en subsistera ne sera plus purement et simplement un crime, mais une maladie malheureuse. Et, dans une société riche, on peut avoir un psychiatre pour cent personnes. Si je ne me sens pas très bien, je vais voir un psychiatre pour lui demander de s'occuper de mon problème moral, et il s'en occupera sans que j'aie à faire moi-même aucun effort.

Qui sont ceux qui, selon Machiavel, enseignaient que les hommes ne changeraient que par les exhortations ?

Pas uniquement par les exhortations, mais aussi beaucoup par elles ; Platon et Aristote. Ils savaient à quel point les institutions étaient importantes, mais ils supposaient qu'il est possible d'avoir une société gouvernée par les « gentilshommes ». La solution la plus

désirable pour eux serait une société dans laquelle les gentilshommes gouverneraient sans aucun empêchement, c'est-à-dire dans laquelle leur règne serait absolu, dans laquelle ils seraient les seuls à avoir leur mot à dire. La vertu doit pouvoir être pratiquée et il faut qu'elle ait le pouvoir de se faire accepter. Les gentilshommes devraient être les seuls à disposer d'armes, etc. Platon développe cela dans sa *République* et Aristote dans sa *Politique*.

C'est exactement ce que conteste Machiavel. De tels « gentilshommes » n'existent pas à ses yeux. Un homme individuel peut bien être un « gentilhomme », mais il n'y aura jamais de classe dirigeante vertueuse ; et il montre que la classe dirigeante romaine, que l'on considérerait généralement comme un modèle de vertu au sens politique, était composée d'hypocrites. Il n'y a pas de différence entre eux et une oligarchie, ce mauvais régime dont ont parlé Platon et Aristote. Jamais une classe dirigeante ne sera vertueuse. Sans doute y aura-t-il toujours des gens honnêtes, mais ils n'ont pas d'impact politique. La société doit être édifiée sur autre chose.

La formule qu'il emploie si souvent, en particulier dans le *Prince* est, quand il parle du prince et de ses conseillers, par exemple, qu'il faut que le prince rende bons ses conseillers et les maintienne tels : ils ne seront pas bons si le prince ne fait pas en sorte qu'ils le soient et qu'ils le restent. Que veut-il dire par là ? Par exemple, que le prince doit les payer décemment afin qu'ils ne le trahissent pas en faveur de son voisin, et qu'il doit toujours s'en défier raisonnablement, avoir l'œil sur eux. Comme le souligne Machiavel au début des *Discorsi*, le législateur doit supposer que les hommes sont mauvais, mais c'est seulement ici une affirmation de bon sens, il n'est pas nécessaire de penser à un péché originel. Mais cela va plus loin qu'une simple observation de bon sens : Machiavel veut dire que l'homme n'est pas naturellement enclin à vivre en société, et par conséquent qu'il faut suppléer à cette absence d'inclination sociale naturelle par des moyens mécaniques extérieurs, et ces moyens sont, sous leur forme la plus simple, la carotte et le bâton. Cela se complique à l'infini, mais fondamentalement, la question est : l'homme est-il par nature un être social et politique ? Et, si la réponse est négative, il faut la carotte et le bâton sous une forme ou sous une autre.

Ainsi, la différence n'est pas entre l'exhortation et l'absence d'exhortation, mais elle tient à la nature de l'homme.

Oui, mais cela est sous-jacent. Si l'homme a une inclination naturelle à la société au sens classique, il sera efficace de faire appel à la nature, tandis que si tel n'est pas le cas, faire appel à la nature ne sera que des mots en l'air.

Il y a une autre histoire, au moins dans mon édition des *Lettres Persanes*, *Arasace et Ismène, une histoire orientale*. C'est également, comme dans une certaine mesure les *Lettres Persanes*, une histoire d'amour. Il y a un passage spécialement intéressant. Il y décrit la situation dans laquelle l'amant et sa bien-aimée « sont adorés de la petite nation » que formait leur maison.

« Nous nous aimions, Ardasire et moi ; et sans doute que l'effet naturel de l'amour est de rendre heureux ceux qui s'aiment. Mais cette bienveillance générale que nous trouvons dans tous ceux

qui sont autour de nous, peut rendre plus heureux que l'amour même. Il est impossible que ceux qui ont le cœur bien fait ne se plaisent au milieu de cette bienveillance générale. Étrange effet de la nature ! l'homme n'est jamais si peu à lui que lorsqu'il paraît l'être davantage. Le cœur n'est jamais le cœur que quand il se donne, parce que ses jouissances sont hors de lui.

« C'est ce qui fait que ces idées de grandeur qui retirent toujours le cœur vers lui-même trompent ceux qui en sont enivrés ; c'est ce qui fait qu'ils s'étonnent de n'être point heureux au milieu de ce qu'ils croient être le bonheur : que, ne le trouvant point dans la grandeur, ils cherchent plus de grandeur encore. S'ils n'y peuvent atteindre, ils se croient plus malheureux ; s'ils y atteignent, ils ne trouvent pas encore le bonheur.

« C'est l'orgueil qui, à force de nous posséder, nous empêche de nous posséder, et qui, nous concentrant dans nous-mêmes, y porte toujours la tristesse. Cette tristesse vient de la solitude du cœur, qui se sent toujours fait pour jouir, et qui ne jouit pas ; qui se sent toujours fait pour les autres, et qui ne les trouve pas.

Nous avons ici une opposition entre la bienveillance, la bienveillance naturelle, et ce serait un peu comme une socialité naturelle, et l'orgueil, la chose la plus destructrice et la plus isolante. On en trouve quelques traces dans *L'Esprit des Lois*, mais ce n'est pas le nerf de la pensée de Montesquieu.

Cette histoire est un conte de fées, deux amants, un prince et une princesse, parfaitement heureux dans leur amour, qui rencontrent toutes sortes de vicissitudes. Il y a des forces hostiles qui empêchent leur union, mais leur amour n'est jamais mis en doute, jamais ébranlé. En même temps, ces amants parfaits sont des gouvernants parfaitement justes. Mais c'est un conte de fées. La justice et l'amour ne sont pas aussi naturellement en harmonie que ce conte de fées nous le dit, c'est une autre façon de souligner le problème dont Montesquieu était conscient.

Nous avons vu bon nombre de passages de *L'Esprit des Lois* qui indiquent ce problème. En critiquant Sir William Petty sur le prix d'un homme, Montesquieu dit qu'en certains pays un homme vaut bien moins et dans d'autres, « moins que rien ». Ce qui revient à dire que si la population est excessive et qu'il y a une famine, les droits de l'homme perdent de leur pertinence. C'est une autre manière d'indiquer la même difficulté. Vous souvenez-vous de l'un de ces passages ?

Si Montesquieu acceptait cette opinion du caractère naturellement social de l'homme, avec tout ce qu'elle implique, pourquoi s'est-il écarté de la vertu telle qu'elle est présentée dans la première partie de *L'Esprit des Lois* ?

Lorsque vous dites que l'homme est naturellement social, cela ne veut pas nécessairement dire que la société humaine soit possible sans ces secours extérieurs. L'homme pourrait bien être social au sens où il vit ordinairement en société, mais le résultat pourraient en être mauvais tant que l'on n'introduit pas quelques stratagèmes avisés. La socialité pourrait aboutir aussi à une espèce de guerre civile permanente.

La question est certainement plus compliquée. Prenons, par exemple, un philosophe moderne, Spinoza. Il dit lui aussi que l'homme est un animal social, mais qu'entend-il par là ? Il ne part pas de la socialité naturelle de l'homme au sens aristotélicien, mais du fait que nous avons des douleurs et des plaisirs, et que nous sommes principalement soucieux d'avoir du plaisir et d'éviter la douleur ; à partir de là, un certain mécanisme entre en jeu que Hume a appelé plus tard l'association des idées. Lorsque je vois un

homme avoir du plaisir, je suis non seulement affecté par le fait qu'il est un autre homme, c'est-à-dire qu'il n'est pas moi, mais également par le fait qu'il a du plaisir, et dans cette mesure, le fait qu'il ait du plaisir me fait plaisir à moi. De manière semblable, lorsque je vois un autre homme ressentir de la douleur, je vois qu'il n'est pas simplement un autre homme, et qu'il peut aller se faire pendre ailleurs, mais cela m'affecte parce que cela me rappelle ma propre douleur. Telle est le point de départ de la construction de Spinoza qui conduit à quelque chose qui *ressemble* à la socialité naturelle. Mais si l'on considère le fondement de l'ensemble de la conception politique de Spinoza, ce fondement est simplement que le droit est identique à la puissance. Il va en un sens encore plus loin que Machiavel parce qu'il réduit cela à quelque chose de purement formel. Je sais bien que Spinoza était sûr que c'était le seul fondement possible d'une société libre et humaine, mais c'est une grande question. Et si les déclarations terrifiantes de Machiavel sont en dernière instance au service de quelque chose qui veut être aussi humain que possible et qui soit compatible avec la condition humaine, cela est encore plus vrai de Spinoza. Il faut donc comprendre la socialité naturelle de l'homme en un sens plus limité encore, et ne pas se contenter de la carotte et du bâton : il peut y avoir un mécanisme interne au psychisme qui engendre une certaine socialité. Voyez-vous ce que je veux dire ?

Il me semble qu'il y a bien d'autres moyens par quoi l'on pourrait obtenir quelque chose comme une socialité naturelle de l'homme qui ne serait pas aussi favorable que ce tableau. C'est purement et simplement le désir de gloire, qui est une excroissance du désir de se conserver. De sorte que, s'il y a un désir de gloire, cela sous-entend aussi une certaine socialité.

C'est tout à fait vrai, et cela implique une critique radicale de la position moderne, à ses débuts, de Hobbes —Hobbes est un cas clair : pour lui, l'homme est asocial parce qu'il est poussé par le désir de l'emporter sur les autres êtres humains. Or ce fait même qu'invoque Hobbes révèle que l'homme est par nature social. Autrement, pourquoi se soucierait-il tellement des autres, de leur reconnaissance ? Est-ce ce que vous voulez dire ?

Oui, mais étant donnée la socialité naturelle de l'homme comprise de cette manière, et supposons que Hobbes avait tort d'appeler cela un état asocial, cela a prouvé réellement le contraire...

Mais on ne peut en rester là. Il faut aller plus loin : même si le vice et la méchanceté des hommes prouvent la socialité de l'homme, il est également au moins possible que la socialité de l'homme ait des formes qui conduisent davantage à une vie commune paisible que le vice et la méchanceté qui mettent en péril une vie commune paisible.

On pourrait répliquer qu'il suffit donc de trouver un fondement à la société qui ignore le fait que l'homme est un être social parce que la socialité naturelle de l'homme est son désir de l'emporter sur tous les autres...

D'accord, je dirais alors : avançons de manière empirique et voyons si c'est la seule façon dont la socialité de l'homme se manifeste. S'il y a pas également de temps en temps

des signes que l'homme est sensible aux souffrances de ses semblables, par exemple, qu'il est disposé à les aider.

Avez-vous maintenant des questions sur les caractéristiques générales des *Lettres Persanes* ?

Son histoire des Troglodytes me semble un peu semblable à sa description de la république ordinaire au début de L'Esprit des Lois. Il parle de la république extraordinaire comme une institution singulière, comme la république de Platon, mais après avoir dit que ces républiques sont extraordinaires, il parle des républiques ordinaires, et les Troglodytes semblent en être une, leur société est fondée sur l'agriculture...

Oui, chez les Troglodytes, il n'y pas du tout de communisme, à ce que je puis voir. Qu'en concluez-vous ?

Dans L'Esprit des Lois, la république ordinaire se trouve finalement rejetée pour autre chose, et je me demandais s'il n'y avait pas dans les Lettres Persanes une tendance à s'écarter de cette peinture des Troglodytes. A la fin de cette histoire, il y a ce vieil homme qui dit que la seule raison pour laquelle ils veulent un roi est qu'ils veulent être vertueux malgré eux, pour pouvoir subsister sans être aussi exigeants avec eux-mêmes, ce qui semble assez sensé. En quelque sorte, on s'attendrait à partir de L'Esprit des Lois à ce que dans la suite des Lettres Persanes on trouve une confirmation de ce que disait ce vieil homme.

Mais la société des Troglodytes n'est-elle pas une société très simple, et ne trouve-t-on pas plus loin dans les *Lettres Persanes* une défense de la république, de la science, qui montre qu'il ne se satisfaisait pas des Troglodytes, pas plus que Platon ne se satisfaisait de la cité des pourceaux ? C'est assurément une société charmante, mais quelque chose de très important n'y est pas développé. Tout comme la cité des pourceaux est pleine de charme, mais les plus grandes possibilités de l'homme y sont en sommeil. On peut attribuer sans hésiter à Montesquieu une telle pensée.

Y a-t-il dans L'Esprit des Lois une république simple de ce type ? Toutes les républiques y semblent devoir finir d'une manière ou d'une autre. Par suite, la question se pose de savoir si une république simple peut durer.

C'est certainement une question, mais cela vaudrait aussi bien pour n'importe quelle société. Toutes sont mortelles, du point de vue de Montesquieu.

Je pensais que la société commerciale avec l'équilibre des pouvoirs et la liberté était plus stable : elle a plusieurs fins : la liberté, et le commerce.

Cela se manifeste par le fait que ses membres sont dans l'ensemble plus heureux que les membres des autres sociétés. A Sparte, les Spartiates pourraient bien avoir été tout à fait heureux, mais les hilotes et les esclaves ? Dans une société commerciale, on a le plus grand bonheur pour le plus grand nombre. Mais toute société est mortelle.

Mais les autres, si elles ont des essences particulières, sont essentiellement instables. La société commerciale est mortelle, mais une autre société peut surgir.

C'est surtout lorsqu'il traite de la confédération, qu'il évoque la stabilité, n'est-ce pas ? Quelle peut être la stabilité d'un Etat face à des ennemis de l'extérieur ? c'est alors qu'il dit que la société doit avoir une certaine taille, et si la société elle-même n'a pas cette taille, il faut qu'elle ait des alliés solides.