

Louis Althusser

Montesquieu
La politique et l'histoire



QUADRIGE / PUF

« 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'Égypte dirent à Solon : O Athéniens, vous n'êtes que des enfants ! »

Esprit des Lois, XXX, 14.

« Montesquieu a fait voir... »

Mme DE STAËL.

« La France avait perdu ses titres de noblesse ; Montesquieu les lui a rendus. »

VOLTAIRE.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	7
CHAPITRE PREMIER. — <i>Une révolution dans la méthode</i>	11
— II. — <i>Une nouvelle théorie de la loi</i> .	28
— III. — <i>La dialectique de l'histoire</i>	43
— IV. — « <i>Il y a trois gouvernements...</i> »	65
— V. — <i>Le mythe de la séparation des pouvoirs</i>	98
— VI. — <i>Le parti pris de Montesquieu</i> ..	109
CONCLUSION	123
BIBLIOGRAPHIE	124

ABRÉVIATIONS

- *L'Esprit des Lois* est désigné par le signe : *EL*.
Le chiffre en caractères romains désigne le numéro du Livre.
Le chiffre en caractères arabes désigne le numéro du chapitre dudit Livre.
Exemple : *EL, XI, 6* : *Esprit des Lois*, chapitre 6 du Livre XI.
- *La Défense de l'Esprit des Lois* est désignée par : *Défense de l'EL*.

Avant-propos

Je n'ai pas la prétention de rien dire de neuf sur Montesquieu. Ce qui paraîtra tel n'est que réflexion sur des textes connus ou des réflexions faites.

Je voudrais seulement avoir donné de ce personnage qu'on voit dans les marbres une image un peu vivante. Je ne songe pas tant à la vie intérieure du seigneur de La Brède, qui fut si secret qu'on débat encore s'il crut jamais, s'il aima de retour sa femme, s'il eut, passé trente-cinq ans, des passions de vingt. Ni tant à la vie quotidienne du président de Parlement fatigué du Parlement, du seigneur absorbé dans ses terres, du vigneron attentif à ses vins et ses ventes. D'autres l'ont fait, qu'il faut lire. Je pense à une autre vie, que les temps ont recouverte de leur ombre, et les commentaires de leur lustre.

Cette vie est d'abord celle d'un penseur que la passion des matières du droit et de la politique tint en haleine jusqu'à la fin, et qui laissa la vue sur les livres, se hâtant de gagner la seule course qu'il prit à cœur de remporter sur la mort : son œuvre achevée. Qu'on ne se méprenne pourtant pas : ce n'est pas la *curiosité* de son objet, mais son *intelligence*, qui est tout Montesquieu. Il ne voulait que *comprendre*. Nous avons de lui quelques images qui trahissent cet effort et sa fierté. Il ne pénétrait dans la masse infinie des documents et des textes, dans l'immense

héritage des histoires, chroniques, recueils et compilations, que pour en saisir la logique, en dégager la raison. Il voulait tenir le « fil » de cet écheveau que des siècles avaient emmêlé, tenir le fil et le tirer à lui, pour que tout vînt. Tout venait. D'autres fois il se croyait dans cet univers gigantesque de données minuscules, perdu comme dans une mer sans rivages. Il voulait que la mer eût ses rives, les lui donner, et y aborder. Il y abordait. Il n'est personne qui l'ait précédé dans cette aventure. Il faut croire que cet homme, qui porte assez d'amour aux navires pour raisonner sur le dessin de leur coque, la hauteur de leurs mâts et la vitesse de leur course ; qui voue assez d'intérêt aux premiers périples pour suivre les Carthaginois le long des côtes d'Afrique, et les Espagnols jusqu'aux Indes, se sentait comme une affinité avec tous les téméraires de la mer. Ce n'est pas en vain qu'il l'évoque quand il se surprend dans l'immensité des espaces de son sujet : la dernière phrase de son livre est pour célébrer le rivage enfin proche. Il est vrai qu'il partait pour l'inconnu. Mais pour ce navigateur aussi, l'inconnu n'était que terres nouvelles.

C'est pourquoi on voit dans Montesquieu comme les joies profondes d'un homme qui *découvre*. Il le sait. Il sait qu'il apporte des idées nouvelles, qu'il offre une œuvre sans précédent, et si ses derniers mots sont pour saluer la terre enfin conquise, son premier est pour avertir qu'il partit seul, n'eut point de maîtres, ni sa pensée de mère. Il note qu'il faut bien qu'il parle un langage nouveau puisqu'il dit des vérités nouvelles. Jusque dans le tour de sa langue, on sent la fierté d'un auteur qui éclaire les mots communs dont il hérite par les sens nouveaux qu'il découvre. Il sent bien, dans l'instant où il est comme surpris de la voir naître et saisi par elle,

et dans les trente ans de travaux qui lui donnèrent sa carrière, que sa pensée ouvre un *nouveau monde*. Nous avons pris l'habitude de cette découverte. Et quand nous célébrons sa grandeur, nous ne pouvons faire que Montesquieu ne soit déjà fixé dans la nécessité de notre culture, comme une étoile dans le ciel, concevant mal ce qu'il lui fallut d'audace et de passion pour nous ouvrir ce ciel où nous l'avons inscrit.

Mais je pense encore à une autre vie. A celle que masquent trop souvent les découvertes mêmes que nous lui devons. Aux préférences, aux aversions, bref au *parti pris* de Montesquieu dans les luttes de son temps. Une tradition trop apaisante voudrait que Montesquieu ait jeté sur le monde le regard d'un homme sans intérêt ni parti. N'a-t-il pas dit lui-même qu'il était justement historien parce que détaché de toute faction, à l'abri du pouvoir et de ses tentations, libre de tout par une rencontre miraculeuse ? Capable justement de tout comprendre parce que libre de tout ? Rendons-lui ce devoir, qui est de tout historien, de le croire non sur sa parole, mais sur son œuvre. Il m'a paru que cette image était un mythe, et j'espère le montrer. Mais, le montrant, je ne voudrais pas qu'on crût que le parti passionné que prit Montesquieu dans les luttes politiques de son temps ait jamais réduit son œuvre au pur commentaire de ses vœux.

D'autres avant lui sont partis pour l'Orient — qui nous ont découvert des Indes à l'Occident.

CHAPITRE PREMIER

Une révolution dans la méthode

C'est une vérité reçue de déclarer Montesquieu *le fondateur de la science politique*. Auguste Comte l'a dit, Durkheim l'a redit, et personne n'a sérieusement contesté cet arrêt. Mais il faut prendre peut-être quelque recul pour le distinguer de ses ancêtres, et pénétrer ce qui l'en distingue.

Car Platon affirmait déjà que la politique est l'objet d'une science, et pour preuve nous avons de lui la *République*, le *Politique*, et les *Lois*. Toute la pensée antique a vécu sur la conviction, non qu'une science du politique était possible, ce qui est une conviction critique, mais qu'il suffisait de la faire. Et les modernes eux-mêmes ont repris cette thèse, comme on le voit dans Bodin, Hobbes, Spinoza et Grotius. Je veux bien qu'on récuse les Anciens, non pour leur prétention de réfléchir sur le politique, mais pour leur illusion d'en avoir fait la *science*. Car l'idée qu'ils se faisaient de la science était empruntée de leurs connaissances. Et comme celles-ci, hors certaines régions mathématiques non unifiées avant Euclide, n'étaient que des vues immédiates ou leur philosophie projetée dans les

choses, ils étaient tout étrangers à notre idée de la science, n'en ayant pas d'exemple. Mais les modernes ! Comment soutenir que l'esprit d'un Bodin, d'un Machiavel, d'un Hobbes ou d'un Spinoza, contemporains des disciplines déjà rigoureuses qui triomphaient en mathématiques et en physique, ait pu rester aveugle au modèle de la connaissance scientifique dont nous avons hérité ?

Et, de fait, on voit depuis le xvi^e siècle, naître et croître d'un mouvement conjoint une première physique, mathématique, et l'exigence d'une seconde, qu'on appellera bientôt *physique morale ou politique*, et qui voudra la rigueur de la première. C'est que l'opposition des sciences de la nature et des sciences de l'homme n'est pas encore de saison. Les plus métaphysiciens exilent bien en Dieu cette science de la politique ou de l'histoire, qui paraissent la conjonction des accidents de la fortune et des décrets de la liberté humaine : tel Leibniz. Mais on ne met jamais entre les mains de Dieu que les défauts des mains de l'homme — et Leibniz confiait bien à Dieu l'idée humaine d'une science de l'homme. Quant aux positifs, les moralistes, les philosophes du droit, les politiques, et Spinoza lui-même, ils ne doutent pas un instant qu'on puisse traiter des rapports humains comme des rapports physiques. Hobbes ne voit entre les mathématiques et les sciences sociales qu'une différence : les premières unissent les hommes, les secondes les divisent. Mais c'est pour cette seule raison que dans les premières *la vérité et l'intérêt des hommes ne se trouvent pas en opposition*, alors que dans les secondes *chaque fois que la raison est contraire à l'homme, l'homme est contraire à la raison*. Spinoza veut, lui aussi, qu'on traite des relations humaines comme on fait des choses de la nature, et par les mêmes voies. Qu'on lise ces pages qui introduisent au *Traité*

politique : Spinoza dénonçant les purs philosophes qui, tels les aristotéliens sur la nature, jettent sur la politique l'imaginaire de leurs concepts ou de leur idéal, propose en place de leurs rêves la science réelle de l'histoire. Comment prétendre alors que Montesquieu ait ouvert des voies que nous trouvons, bien avant lui, toutes tracées ?

En vérité, s'il paraît suivre des voies connues, il ne va pas au même *objet*. Helvétius dit de Montesquieu qu'il a le « tour d'esprit » de Montaigne. Il a la même curiosité, et se donne la même matière à réfléchir. Comme Montaigne et tous ses disciples, ramasseurs d'exemples et de faits quêtés dans tous les lieux et tous les temps, il se donnait pour objet *l'histoire entière de tous les hommes qui ont vécu*. Et cette idée ne lui était pas venue tout à fait par hasard. Il faut bien se représenter en effet cette double révolution qui ébranle le monde dans le tournant des xv^e et xvi^e siècles. Une révolution dans son espace. Une révolution dans sa structure. C'est le temps de la Terre découverte, des grandes explorations ouvrant à l'Europe la connaissance et l'exploitation des Indes d'Est et d'Ouest, et de l'Afrique. Des voyageurs rapportent alors dans leurs coffres les épices et l'or, et dans leur mémoire le récit de mœurs et d'institutions qui renversent toutes les vérités reçues. Mais ce scandale n'aurait fait qu'un petit bruit de curiosité, si dans le sein même des pays qui jetaient ainsi leurs navires à la conquête des terres nouvelles, d'autres événements n'avaient eux aussi ébranlé les fondements de ces convictions. Guerres civiles, révolution religieuse de la Réforme, guerres de religion, transformation de la structure traditionnelle de l'État, montée des roturiers, abaissement des grands — ces bouleversements dont l'écho retentit

dans toutes les œuvres de ce temps, donnent à la matière des scandaleux récits rapportés d'outre-mer la dignité contagieuse de faits réels et pleins de sens. Ce qui jadis n'était que thèmes à compiler, bizarreries à combler les passions d'érudits devient comme le miroir des inquiétudes présentes, et l'écho fantastique de ce monde en crise. Voilà le fondement de cet *exotisme politique* (l'histoire connue elle-même, la Grèce et Rome, devenant elle aussi cet *autre monde* où le monde présent cherche sa propre image) qui domine la pensée depuis le XVI^e siècle.

Tel est bien l'objet de Montesquieu. *Cet ouvrage*, dit-il de l'*Esprit des Loix*, *a pour objet les lois, les coutumes et les divers usages de tous les peuples de la terre. On peut dire que le sujet en est immense, puisqu'il embrasse toutes les institutions qui sont reçues parmi les hommes*¹. C'est justement cet objet qui le distingue de tous les auteurs qui entendirent avant lui faire de la politique une science. Car jamais avant lui on n'eut cette audace de réfléchir sur *tous les usages et les lois de tous les peuples du monde*. L'histoire de Bossuet se veut bien universelle : mais toute son universalité consiste à dire que la Bible a tout dit, toute l'histoire y tenant, comme un chêne en son gland. Quant aux théoriciens tels Hobbes, Spinoza et Grotius, ils *proposent* plutôt l'idée d'une science qu'ils ne la *font*. Ils réfléchissent non pas sur la totalité des faits concrets, mais soit sur quelques-uns (comme Spinoza sur l'état juif et son idéologie dans le *Traité théologico-politique*), soit sur *la société en général*, comme Hobbes dans le *De cive* et le *Léviathan*, comme Spinoza lui-même dans le *Traité politique*. Ils ne font pas une théorie de l'histoire réelle, ils font une théorie de l'essence

1. *Défense de l'EL*, II^e Partie : Idée générale.

de la société. Ils n'expliquent pas telle société particulière, ni telle période historique concrète, ni à plus forte raison le tout des sociétés et de l'histoire. Ils analysent l'essence de la société et en donnent un modèle idéal et abstrait. On peut dire : leur science est séparée de la science de Montesquieu par la même distance qui sépare la physique spéculative d'un Descartes de la physique expérimentale d'un Newton. L'une atteint directement dans des essences ou natures simples la *vérité a priori* de tous les faits physiques possibles, l'autre part des faits, observant leurs variations pour en dégager des *lois*. Cette différence dans l'objet commande alors une révolution dans la méthode. Si Montesquieu n'est pas le premier qui conçut l'idée d'une physique sociale, il est le premier qui voulut lui donner l'esprit de la physique nouvelle, partir non des essences mais des faits, et de ces faits dégager leurs lois.

On voit donc à la fois ce qui unit Montesquieu aux théoriciens qui le précèdent, et ce qui l'en distingue. Il a en commun avec eux un *même projet* : édifier la science politique. Mais *il n'a pas le même objet*, se proposant de faire la science, non de la société en général, mais de toutes les sociétés concrètes de l'histoire. Et de ce fait *il n'a pas la même méthode*, voulant non saisir des essences, mais découvrir des lois. Cette unité dans le projet et cette différence dans l'objet et la méthode font de Montesquieu à la fois l'homme qui a donné aux *exigences scientifiques* de ses prédécesseurs la forme la plus rigoureuse — et l'adversaire le plus décidé de leur *abstraction*.

Le projet de constituer une science de la politique et de l'histoire suppose d'abord que la politique et l'histoire puissent être l'objet d'une science, c'est-à-dire contien-

nent une *nécessité* que la science voudra découvrir. Il faut alors renverser l'idée sceptique que l'histoire de l'humanité n'est que l'histoire de ses erreurs et de son errance ; qu'un seul principe peut unir la prodigieuse et décourageante diversité des mœurs : la faiblesse de l'homme ; qu'une seule raison peut éclairer ce désordre infini : la déraison même de l'homme. Il faut dire : *J'ai d'abord examiné les hommes et j'ai cru que dans cette infinie diversité des lois et des mœurs, ils n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies* (EL, Préface), mais par une raison profonde, qui, sinon toujours raisonnable, est du moins toujours rationnelle ; par une nécessité dont l'empire est si serré que non seulement y rentrent des institutions bizarres, qui durent, mais jusqu'à ce hasard même, qui fait gagner ou perdre une bataille et tient dans une rencontre de l'instant¹. Par cette nécessité rationnelle se trouve rejetée, avec le scepticisme qui en est le prétexte, toute tentation apologétique pascalienne qui guette dans la déraison humaine l'aveu d'une raison divine ; et tout recours à des principes qui dans l'homme passent l'homme, comme la religion, ou lui assignent des fins, comme la morale. La nécessité qui gouverne l'histoire, pour commencer d'être scientifique, doit cesser d'emprunter sa raison à aucun ordre transcendant à l'histoire. Il faut donc débarrasser la voie de la science des prétentions d'une *théologie* et d'une *morale* qui voudraient lui dicter leurs lois.

Ce n'est pas à la *théologie* d'énoncer la vérité des faits de la politique. Vieille querelle. Mais on imagine mal aujourd'hui combien pesait sur l'histoire le décret de l'Eglise. Il suffit de lire Bossuet partant en guerre contre

1. EL, X, 13 (Pultava). Considérations, XVIII.

Spinoza, coupable d'avoir esquissé une histoire du peuple juif et de la Bible, ou contre Richard Simon, qui conçut le même projet au sein même de l'Église, pour se représenter le conflit de la théologie et de l'histoire, et sa violence. Ce conflit occupe toute la *Défense de l'Esprit des Lois*. On accuse Montesquieu d'athéisme, de déisme ; d'avoir tu le péché originel ; justifié la polygamie, etc. ; bref, réduit les lois à des causes toutes humaines. Montesquieu répond : introduire la théologie en histoire, c'est confondre les ordres, et mêler les sciences, ce qui est le plus sûr moyen de les tenir en enfance. Non, son propos n'est pas de jouer au théologien ; il n'est pas théologien, mais jurisconsulte et politique. Que tous les objets de la science politique puissent avoir aussi un sens religieux, qu'on puisse trancher du célibat, de la polygamie et de l'usure en théologien, il en est d'accord. Mais tous ces faits relèvent aussi et d'abord d'un ordre étranger à la théologie, d'un ordre autonome qui a ses principes propres. Qu'on le laisse donc en paix. Il n'interdit pas qu'on juge en *théologien*. Qu'on lui cède donc en échange le droit de juger en *politique*. Et qu'on n'aille pas chercher de la théologie dans sa politique. Il n'est pas plus de théologie dans sa politique que de clocher de village dans la lunette où l'on montre la lune à un curé¹.

La religion ne peut donc pas tenir lieu de science à l'histoire. La *morale* non plus. Montesquieu prévient, avec les dernières précautions, dès le début, qu'il ne faut pas entendre *morale* quand il dit *politique*. Ainsi pour la *vertu*. *Ce n'est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne, c'est la vertu politique* (EL, Avertissement). Et s'il revient dix fois sur cet avertissement, c'est bien

1. *Défense de l'EL*, I^{re} Partie, II : Réponse à la 9^e objection.

qu'il heurte le préjugé le plus commun : *dans tous les pays du monde, on veut de la morale* (EL, Avertissement). Hobbes et Spinoza tenaient le même discours : tous les devoirs du monde ne font pas le commencement d'une seule *connaissance* ; dans sa morale, qui veut faire de l'homme qu'il est l'homme qu'il n'est pas, l'homme avoue trop évidemment que les lois qui le gouvernent ne sont pas morales. Qu'on décide donc de rejeter la morale si l'on veut pénétrer ces lois. On objecte à Montesquieu les vertus humaines et les vertus chrétiennes quand il s'exerce à comprendre les usages scandaleux des Chinois et des Turcs ! *Mais ce n'est point avec ces questions qu'on fait des livres de physique, de politique et de jurisprudence*¹. Là encore il faut distinguer les ordres distincts : *tous les vices politiques ne sont pas des vices moraux, et... tous les vices moraux ne sont pas des vices politiques* (EL, XIX, 11). Chaque ordre ayant ses lois, il ne prétend qu'aux lois du sien. Il répond aux théologiens et aux moralistes qu'il ne veut que parler *humainement* de l'ordre humain des choses, et politiquement de l'ordre politique. Il défend là sa conviction la plus profonde : qu'une science du politique ne peut jamais se fonder que sur son objet propre, sur l'autonomie radicale du politique comme tel.

Mais la cause n'est pas encore entendue. Car il ne suffit pas de distinguer les sciences et leurs ordres : dans la vie les ordres se chevauchent l'un l'autre. La vraie religion, la vraie morale, supposé qu'elles soient, comme principes d'explication, exclues de l'ordre politique, appartiennent pourtant à cet ordre par les conduites ou les scrupules qu'elles inspirent ! C'est là que le conflit

1. *Défense de l'EL*, II^e Partie : Climat.

devient aigu. Car on peut bien rendre la morale à la morale, et ne juger qu'en pur politique. Cela va bien tant qu'on écrit sur la morale épouvantable des Japonais, ou la religion effrayante des Turcs. Tous les théologiens du monde vous les abandonnent. Mais quand d'aventure on rencontre la vraie morale ! Et la vraie religion ! Va-t-on, elles aussi, les traiter « humainement », comme choses purement humaines ? Montrer, comme on fait des païennes, que la religion et la morale *chrétiennes* s'expliquent par le régime politique, deux degrés de latitude, un ciel trop rude, les mœurs de commerçants ou de pêcheurs ? Va-t-on laisser imprimer que c'est la différence des climats qui a conservé le catholicisme dans le Sud de l'Europe, et répandu le protestantisme dans le Nord ? Va-t-on autoriser ainsi une *sociologie politique de la religion et de la morale* ? La contagion du mal force alors à revenir sur son origine, et l'on verra des théologiens comme déchirés par le sort fait à Mahomet ou aux Chinois. Car on voudrait bien que les religions *fausses* ne soient qu'humaines, et tombent sous l'empire profane d'une science, mais comment prévenir que cet empire ne gagne *les vraies* ? D'où ce théologien qui flaire d'avance l'hérésie dans une théorie trop humaine des religions fausses. Et Montesquieu qui se bat et se défend dans la marge terriblement étroite qui sépare ses convictions de croyant (ou ses précautions de mauvais esprit), de ses exigences de savant. Car il n'est pas douteux que Montesquieu expose à maintes reprises, dans ses exemples, tout l'argument d'une véritable *théorie sociologique des croyances religieuses et morales*. Religion et morale, dont il refuse justement qu'elles jugent l'histoire, ne sont qu'éléments intérieurs à des sociétés données, qui commandent leur forme et leur nature. Le même principe, qui rend

compte d'une société donnée, rend compte aussi de ses croyances. Que reste-t-il alors de la distinction des ordres ? La distinction, si l'on veut s'y tenir, et il le faut bien, passe alors au travers de l'ordre même du religieux et du moral. On dira que la religion peut être prise dans son sens et son rôle humains (qui peuvent tomber sous une sociologie), ou dans son sens religieux (qui lui échappe). C'est ainsi que Montesquieu recule, ne voulant pas sauter.

D'où l'accusation d'athéisme, et la faiblesse de sa défense. Car s'il mit de la vigueur dans ses réponses, il ne pouvait pas mettre de force dans ses raisons. On veut le convaincre d'athéisme ? Il a pour tout argument : ce n'est pas d'un athée d'écrire que ce monde, qui va seul son cours et suit ses lois, a été créé par *une intelligence*. On assure qu'il donne dans le spinozisme, dans la religion naturelle ? Il a pour seule réplique : la religion naturelle n'est pas l'athéisme, et d'ailleurs je n'avoue pas la religion naturelle. Toutes ces parades en retraite n'ont pu abuser ses adversaires et ses amis. D'ailleurs la meilleure défense qu'il ait présentée de la religion, cet éloge qu'il en fait ouvertement dans la Seconde Partie de l'*Esprit des Loix* est autant d'un cynique que d'un fidèle. Voyez la polémique avec Bayle (*EL*, XXIV, 2, 6). Bayle voulait que la religion fût contraire à la société (c'est le sens du paradoxe sur les athées). Montesquieu lui oppose qu'elle lui est indispensable et profitable. Mais, ce faisant, il demeure dans le principe de Bayle : fonction sociale, utilité sociale et politique de la religion. Toute son admiration se résume à montrer que cette religion chrétienne, qui ne prétend qu'au ciel, est très convenable à la terre. Mais tous les « politiques » ont tenu ce langage, et Machiavel le premier. Dans ce langage tout « humain »,

la foi ne trouve pas son bien. Il faut alors de bien autres raisons pour regagner un théologien !

Ces deux principes préalables à toute science politique : qu'il ne faut pas juger de l'histoire par des critères religieux ou moraux, qu'il faut au contraire ranger religion et morale dans les faits de l'histoire, et les soumettre à la même science, ne distinguent cependant pas radicalement Montesquieu de ses prédécesseurs. Hobbes et Spinoza tenaient en somme le même langage, et comme lui furent traités d'athées. La singularité de Montesquieu est justement de prendre le contre-pied de ces théoriciens dont il est pourtant l'héritier, et de s'opposer sur un point décisif aux *théories du droit naturel* dont ils furent, pour la plupart, les doctrinaires.

Précisons ce point. Dans son ouvrage sur la théorie politique, Vaughan¹ montre que tous les théoriciens politiques des XVII^e et XVIII^e siècles sont, à l'exception de *Vico et de Montesquieu*, des théoriciens du *contrat social*. Que signifie cette exception ? Pour en décider, il convient de prendre une vue rapide de la théorie du droit naturel et du contrat social.

Ce qui unit les philosophes du droit naturel, c'est de poser le même problème : *quelle est l'origine de la société ?* et de le résoudre par les mêmes moyens : *l'état de nature et le contrat social*. Il peut paraître aujourd'hui très singulier de se poser pareil *problème d'origine*, et de se demander comment les hommes, dont l'existence, même physique, suppose toujours un minimum d'existence sociale, ont pu passer d'un état *nul* de société à des rapports sociaux organisés, et comment ils franchirent ce seuil originaire et radical. C'est pourtant le problème dominant

1. VAUGHAN, *History of Political Philosophy*, II, pp. 253 sq.

de la réflexion politique de ce temps, et si sa forme est étrange, sa logique est profonde. Pour montrer l'origine radicale de la société (on pense à Leibniz, voulant percer l' « origine radicale des choses »), il faut prendre les hommes avant la société : à l'état naissant. Sortant de terre tels des potirons, dit Hobbes. Comme nus, dira Rousseau. Dénudés non seulement de tous les moyens de l'art, mais surtout de tous les liens humains. Et les saisir dans un état qui soit un *néant de société*. Cet état de naissance est *l'état de nature*. Les auteurs prêtent bien à cet état originaire des traits différents. Hobbes et Spinoza y voient régner l'état de guerre, le fort triompher du faible. Locke y veut les hommes vivant en paix. Rousseau dans une solitude absolue. Les différents traits de l'état de nature, tantôt dessinent les raisons que les hommes auront d'en sortir, et tantôt esquissent les ressorts de l'état social à venir, et l'idéal des relations humaines. Paradoxalement, cet état ignorant de toute société, *contient et figure par avance l'idéal d'une société à créer*. C'est la fin de l'histoire qui est inscrite dans l'origine. Ainsi la « liberté » de l'individu dans Hobbes, Spinoza et Locke. Ainsi l'égalité et l'indépendance de l'homme dans Rousseau. Mais tous ces auteurs ont en commun le même concept et le même problème : l'état de nature n'est que l'origine d'une société dont ils veulent décrire la genèse.

C'est le *contrat social* qui assure le passage du néant de société à la société existante. Ici encore il peut paraître étrange de se représenter que l'établissement d'une société soit l'effet d'une convention générale, comme si toute convention ne supposait déjà une société établie. Mais il faut accepter cette problématique, puisqu'elle a été tenue pour nécessaire, et se demander seulement *ce*

que signifie ce contrat, qui n'est pas un simple artifice juridique, mais l'expression de raisons très profondes. Dire que la société des hommes sort d'un contrat, c'est en effet déclarer proprement *humaine et artificielle* l'origine de toute institution sociale. C'est dire que la société n'est l'effet ni d'une institution *divine*, ni d'un ordre *naturel*. C'est donc avant tout refuser une ancienne idée du fondement de l'ordre social et en proposer une nouvelle. On voit quels adversaires se profilent derrière la théorie du contrat. Non seulement les théoriciens de l'origine divine de toute société, qui peuvent servir bien des causes, bien qu'ils servissent alors le plus souvent celle de l'ordre établi, mais surtout les partisans du caractère « naturel » (et non artificiel) de la société : ceux qui pensent les rapports humains dessinés par avance dans une *nature* qui n'est que la projection de l'ordre social existant, dans une nature où les hommes sont inscrits par avance *dans des ordres et des états*. Pour dire d'un mot ce qui est en cause, la théorie du contrat social renverse en général *les convictions propres à l'ordre féodal*, la croyance dans l'inégalité « naturelle » des hommes, dans la nécessité des ordres et des états. Elle remplace par le contrat entre *égaux*, par une œuvre de l'art humain, ce que les théoriciens féodaux attribuaient à la « nature » et à la *sociabilité naturelle* de l'homme. C'est généralement *alors* un assez sûr indice de discrimination entre les tendances que de considérer que *la doctrine de la sociabilité naturelle ou de l'instinct de sociabilité désigne une théorie d'inspiration féodale, et la doctrine du contrat social une théorie d'inspiration « bourgeoise »*, même quand elle est au service de la monarchie absolue (par exemple dans Hobbes). En effet l'idée que les hommes sont les auteurs de leur société dans un pacte

originaires, qui parfois se dédouble en un pacte d'association (civil) et un pacte de domination (politique) est alors une idée révolutionnaire, faisant, dans la théorie pure, écho aux conflits sociaux et politiques d'un monde en genèse. Cette idée est à la fois une protestation contre l'ancien ordre, et un programme pour un ordre nouveau. Elle prive l'ordre social établi et tous les problèmes politiques alors débattus du recours à la « nature » (du moins à cette « nature » inégalitaire), y dénonce une imposture et fonde les institutions que ses auteurs défendent, y compris la monarchie absolue en lutte contre les féodaux, sur la *convention humaine*. Elle donne ainsi pouvoir aux hommes de rejeter les institutions anciennes, d'asseoir les nouvelles et au besoin de les révoquer ou réformer par une convention neuve. Dans cette théorie de l'état de nature et du contrat social, qui semble de pure spéculation, on voit un ordre social et politique qui tombe, et des hommes fonder sur d'ingénieux principes l'ordre nouveau qu'ils veulent défendre ou édifier.

Mais ce caractère *polémique et revendicatif* de la théorie du droit naturel explique justement *son abstraction et son idéalisme*. Je disais plus haut que ces théoriciens en étaient restés au modèle d'une physique cartésienne, qui ne connaît que des *essences idéales*. En vérité, la physique n'est pas seule en cause. Et ceux qui voudraient juger de Montesquieu en le rapportant à Descartes, comme on l'a fait¹, ou Newton, le réduiraient à une apparence immédiate, mais abstraite. Ce modèle physique n'est ici qu'un modèle épistémologique : ses vraies raisons lui sont en partie extérieures. Si les théoriciens dont je

1. LANSON, *Revue de métaphysique et de morale*, 1896.

parle ne se sont pas donné *l'objet* de Montesquieu : comprendre l'infinie diversité des institutions humaines dans tous les temps et dans tous les lieux, ce n'est pas seulement par la simple aberration d'une méthode inspirée par le modèle cartésien de la science, c'est aussi pour des motifs d'une tout autre portée. Ils n'avaient pas en tête d'expliquer les institutions de tous les peuples du monde, mais de combattre un ordre encore établi ou de justifier un ordre naissant ou à naître. Ils ne voulaient pas *comprendre tous les faits, mais fonder, c'est-à-dire proposer et justifier un ordre nouveau*. C'est pourquoi il serait aberrant de chercher dans Hobbes et dans Spinoza une véritable histoire de la chute de Rome ou de l'apparition des lois féodales. Ils n'en avaient pas aux *faits*. Rousseau dira rondement qu'il faut commencer par *écarter tous les faits*¹. Ils n'en avaient qu'au *droit*, c'est-à-dire à ce qui *doit être*. Les faits n'étaient pour eux que matière à l'exercice de ce droit, et comme la simple occasion et le reflet de son existence. Mais par là ils demeuraient dans ce qu'il faut bien appeler une attitude *polémique et idéologique*. Ils faisaient du parti qu'ils prenaient la raison même de l'histoire. Et leurs principes, qu'ils donnaient pour science, n'étaient que valeurs engagées dans les combats de leurs temps — et qu'ils avaient *choisies*.

Je ne dis pas que tout soit vain dans cette gigantesque entreprise : on pourrait montrer ses effets, qui sont grands. Mais on aperçoit combien le propos de Montesquieu l'éloigne de ces perspectives, et dans cette distance on distingue mieux ses raisons. Elles sont doubles, politiques et méthodologiques, toutes deux étroitement mêlées.

1. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Introduction.

Qu'on réfléchisse alors sur cette absence de tout contrat social dans Montesquieu. Il est bien un *état de nature*, dont le premier livre de l'*Esprit des Lois* nous donne un très rapide aperçu, mais de contrat social, point. *Je n'ai jamais ouï parler du droit public*, dit au contraire Montesquieu dans la 44^e Lettre Persane, *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.* Tout y est. Condamnation du problème de l'origine, absurde. La société se précède toujours elle-même. Le seul problème, s'il en fallait un, mais qu'on ne rencontre jamais, serait pourquoi des hommes n'ont pas de société. Nul contrat. Pour rendre compte de la société, il suffit d'un homme et de son fils. Il n'est guère surprenant alors de découvrir, dans la rapide revue de l'état de nature du livre I, qu'une certaine quatrième loi tient lieu de ce contrat absent : *l'instinct de sociabilité*. Voilà une première indication qui met sur la voie de juger Montesquieu adversaire de la théorie du droit naturel pour des raisons qui tiennent à un *parti pris de type féodal*. Toute la théorie politique de l'*Esprit des Lois* renforcera cette conviction.

Mais ce refus conscient du problème et des concepts de la théorie du droit naturel conduit à une seconde indication, non plus de politique, mais de *méthode*. Ici se découvre sans aucun doute la nouveauté radicale de Montesquieu. Rejetant la théorie du droit naturel et du contrat, Montesquieu rejette du même coup *les implications philosophiques de sa problématique* : avant tout

l'idéalisme de sa démarche. Il est à l'opposé, du moins dans sa conscience délibérée, de juger le fait par le droit, et de proposer sous le couvert d'une genèse idéale, une fin aux sociétés humaines. Il ne connaît que des faits. S'il se défend de juger *ce qui est par ce qui doit être*, c'est qu'il ne tire point ses principes de ses préjugés, mais de la nature des choses (EL, Préface). Préjugés : l'idée que la religion et la morale peuvent juger de l'histoire. Ce préjugé faisait un accord de principe avec certains des doctrinaires du droit naturel. Mais préjugé également : l'idée que l'abstraction d'un idéal politique, même revêtu des principes de la science, puisse tenir lieu d'histoire. Par là Montesquieu rompait sans égard avec les théoriciens du droit naturel. Rousseau ne s'y est pas mépris : *Le droit politique est encore à naître... Le seul moderne en état de créer cette grande et inutile science eût été l'illustre Montesquieu. Mais il n'eût garde de traiter des principes du droit politique ; il se contente de traiter du droit positif des gouvernements établis ; et rien au monde n'est plus différent que ces deux études. Celui pourtant qui veut juger sainement des gouvernements tels qu'ils existent, est obligé de les réunir toutes deux : il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est (Émile, V).*

Ce Montesquieu qui refuse justement de juger ce qui est par ce qui doit être, qui veut seulement donner à la nécessité réelle de l'histoire la forme de sa loi, en tirant cette loi de la diversité des faits et de leurs variations, cet homme-là est bien *seul* en face de sa tâche.

CHAPITRE II

Une nouvelle théorie de la loi

Refus de soumettre la matière des faits politiques à des principes religieux et moraux, refus de la soumettre aux concepts abstraits de la théorie du droit naturel, qui ne sont que jugements de valeur déguisés, voilà qui écarte les préjugés et ouvre la voie royale de la science. Voilà qui introduit aux grandes révolutions théoriques de Montesquieu.

La plus célèbre tient en deux lignes, qui définissent les lois. *Les lois... sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses (EL, I, 1)*. Le théologien de la Défense, qui n'est pas si naïf que Montesquieu veut dire, n'en croit pas ses yeux. *Les lois, des rapports ! Cela se conçoit-il ?... Cependant l'auteur n'a pas changé la définition ordinaire des lois sans dessein¹*. Il voyait juste. Le dessein de Montesquieu, quoi qu'il en ait dit, était bien de changer quelque chose dans la définition reçue.

On connaît la longue histoire du concept de loi. Son acception moderne (le sens de *loi scientifique*) ne paraît

1. *Défense de l'EL*, I^{re} Partie, I : I^{re} objection.

que dans les travaux des physiciens et des philosophes du XVI^e et du XVII^e siècle. Et même alors elle porte encore en elle les traits de son passé. Avant de prendre le nouveau sens d'une relation constante entre des variables phénoménales, c'est-à-dire avant de se rapporter à la pratique des sciences expérimentales modernes, la loi appartenait au monde de la religion, de la morale et de la politique. Elle était, dans son sens, imprégnée d'exigences issues des relations humaines. La loi supposait donc des êtres humains, ou des êtres à l'image de l'homme, même s'ils le passaient. La loi était *commandement*. Elle voulait donc une volonté pour ordonner et des volontés pour obéir. Un législateur et des sujets. La loi possédait de ce fait la structure de l'action humaine consciente : elle avait une *fin*, elle désignait un but, en même temps qu'elle en exigeait l'atteinte. Pour les sujets qui vivaient *sous la loi*, elle offrait l'équivoque de la contrainte et de l'idéal. C'est ce sens et ses harmoniques qu'on voit dominer exclusivement la pensée médiévale, de saint Augustin à saint Thomas. La loi ayant une seule structure, on pouvait parler de loi divine, de lois naturelles, de lois positives (humaines) *dans un même sens*. Dans tous les cas on rencontrait une même forme de commandement et de fin. La loi divine dominait toutes les lois. Dieu avait donné ses ordres à la nature tout entière et aux hommes, et, ce faisant, leur avait fixé *leurs fins*. Les autres lois n'étaient que l'écho de ce commandement originaire, répété et atténué dans l'univers entier, la communion des anges, les sociétés humaines, la nature. On sait que c'est un travers de ceux qui donnent des ordres, au moins dans certains corps, d'aimer qu'on les répète.

L'idée que la nature pût avoir des lois qui n'étaient

pas des ordres fut longue à dégager de pareil héritage. On le voit dans Descartes, qui veut encore rapporter à un décret de Dieu les lois qu'il ne découvre que dans les corps : conservation du mouvement, chute, choc. Avec Spinoza naît la conscience d'une première différence : *C'est toutefois par métaphore que le mot de loi se voit appliqué aux choses naturelles, car communément on n'entend pas par loi autre chose qu'un commandement*¹. Ce long effort parvient au xvii^e siècle à dégager pour le nouveau sens de loi un domaine propre : celui de la nature, celui de la physique. A l'abri du décret de Dieu, qui de haut protégeait encore l'ancienne forme de la loi, sauvant les apparences, une nouvelle forme de loi se développait, qui peu à peu, passant de Descartes à Newton, prit la forme que dit Montesquieu : *un rapport constamment établi* entre des termes variables, et tel que *chaque diversité est uniformité, chaque changement est constance* (EL, I, 1). Mais ce qui valait de corps tombant ou se heurtant, et des planètes courant sur leur orbe, on concevait mal qu'on pût en faire un *modèle universel*. L'ancien sens de la loi, qui est ordre et fin énoncés par un maître, conservait ses positions d'origine : le domaine de la loi divine, le domaine de la loi morale (ou naturelle), le domaine des lois humaines. Et l'on peut même remarquer, ce qui est paradoxal au premier regard, mais a ses raisons, que les théoriciens du droit naturel dont il a été question, donnaient à l'ancienne acception de la loi l'appoint de leurs concepts. Sans doute ils avaient eux aussi « laïcisé » la « loi naturelle », le Dieu qui la disait ou, son décret pris, montait la garde auprès d'elle, étant aussi inutile que le Dieu de Descartes : tout juste gardien de

1. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, IV.

nuit contre les voleurs. Mais ils avaient conservé de l'ancienne acception sa structure téléologique, son caractère d'idéal masqué sous les apparences immédiates de la *nature*. Pour eux la loi naturelle était autant un *devoir* qu'une nécessité. Toutes leurs revendications trouvaient refuge et appui dans une définition de la loi encore étrangère à la définition nouvelle.

Or, en deux lignes, Montesquieu propose tout simplement de rejeter des domaines qu'elle gardait encore l'ancienne acception du mot loi. Et de consacrer pour toute l'étendue des êtres, de Dieu à la pierre, le règne de la définition moderne : la loi-rapport. *Dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois : la divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois (EL, I, 1)*. Tout y est. Cette fois c'est la fin des réserves interdites. On imagine le scandale. Sans doute Dieu est toujours là pour donner le branle, sinon le change. Il a créé le monde. Mais il n'est qu'un des termes des rapports. Il est la *raison primitive*, mais les lois le mettent sur le même pied que les êtres : *Les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle* (la raison primitive, c'est-à-dire Dieu) *et les différents êtres, et le rapport de ces divers êtres entre eux (EL, I, 1)*. Et si l'on ajoute que Dieu lui-même, qui institue ces lois, en créant les êtres, voit son propre décret originaire soumis à une nécessité de même nature, Dieu même est, de l'intérieur, gagné par l'universelle contagion de la loi ! S'il a fait ces lois qui gouvernent le monde, c'est en définitive qu'elles ont *du rapport* avec sa *sagesse* et sa *puissance*. Une fois réglé le compte de Dieu, tout le reste tombe. Le meilleur moyen de réduire son adversaire étant de le mettre dans son parti. Il veillait sur les anciens domaines. Les voilà ouverts devant Montesquieu, et

d'abord le monde entier de l'existence des hommes dans leurs cités et dans leur histoire. Il va pouvoir enfin leur imposer *sa loi*.

Il faut bien voir en face ce qu'implique cette révolution théorique. Elle suppose qu'il est possible d'appliquer aux matières de la politique et de l'histoire une catégorie newtonienne de la loi. Elle suppose qu'il est possible de tirer des institutions humaines elles-mêmes, de quoi penser leur diversité dans une unité, et leur changement dans une constance : la loi de leur diversification, la loi de leur devenir. Cette loi ne sera plus un ordre idéal, mais un rapport immanent aux phénomènes¹. Elle ne sera pas donnée dans l'intuition des essences, mais tirée des faits eux-mêmes, sans idée préconçue, par la recherche et la comparaison, dans le tâtonnement. Dans le moment de sa découverte, elle ne sera qu'*hypothèse*, et ne deviendra principe qu'une fois vérifiée par tous les phénomènes les plus divers : *Je suivais mon objet sans former de dessein : je ne connaissais ni les règles ni les exceptions ; je ne trouvais la vérité que pour la perdre : mais quand j'ai découvert mes principes, tout ce que je cherchais est venu à moi (EL, Préface). J'ai posé les principes et j'ai vu les cas particuliers s'y plier d'eux-mêmes, les histoires de toutes les nations n'en être que les suites... (EL, Préface).* A l'expérimentation directe près, c'est bien le cycle même d'une science empirique à la recherche de la loi de son objet.

1. Evidente résonance newtonienne des formules de Montesquieu : l'auteur, dit-il de lui même, « ne parle point des causes, et il ne compare pas les causes ; mais il parle des effets et il compare les effets » (*Défense de l'EL*, I^{re} Partie, I : Réponse à la 3^e obligation). Cf. également cette remarque sur la polygamie : « Elle n'est point une affaire de calcul quand on raisonne sur sa nature ; elle peut être une affaire de calcul quand on combine ses effets » (*Défense de l'EL*, II^e Partie : De la polygamie).

Mais cette révolution théorique suppose également qu'on ne confonde pas l'objet de l'investigation scientifique (ici les lois civiles et politiques des sociétés humaines) avec les résultats de l'investigation elle-même : qu'on ne joue pas sur le mot *loi*. C'est là une dangereuse confusion qui tient à ce que Montesquieu, qui en tous objets de la connaissance dégage des faits leurs *lois*, cherche ici à connaître cet objet particulier que sont les *lois* positives des sociétés humaines. Or les lois qu'on trouve en Grèce au v^e siècle, ou dans le royaume de la Première Race des Francs, ne sont évidemment pas des lois au premier sens : des lois scientifiques. Ce sont des institutions juridiques, dont Montesquieu veut énoncer la loi (scientifique) de groupement ou d'évolution. Il le dit très nettement en distinguant *les lois* et leur *esprit* : *Je ne traite point des lois, mais de l'esprit des lois... cet esprit consiste dans les divers rapports que les lois peuvent avoir avec diverses choses...* (EL, I, 3). Montesquieu ne confond donc pas les lois de son objet (*l'esprit des lois*) avec son objet même (*les lois*). Je crois que cette distinction toute simple est indispensable pour se garder d'une méprise. Dans le même premier livre, après avoir montré que tous les êtres de l'univers et Dieu même, sont soumis à des lois-rapports, Montesquieu envisage leur *différence de modalité*. Il distingue ainsi les lois qui gouvernent la matière inanimée, et qui ne connaissent jamais le moindre écart, des lois qui règlent les animaux et les hommes. Au fur et à mesure que l'on s'élève dans les degrés de l'être, les lois perdent en fixité, et en tout cas leur observation en exactitude. *Il s'en faut bien que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique* (EL, I, 1). Ainsi l'homme, qui a sur les autres êtres le privilège de la *connaissance*, est livré à l'erreur et

aux passions. D'où ses écarts : *Comme être intelligent il viole sans cesse les lois que Dieu a établies, et change sans cesse celles qu'il a établies* (EL, I, 1). Pis. Il n'observe même pas toujours celles qu'il se donne ! Or c'est justement cet être errant, dans son histoire, qui est l'objet des investigations de Montesquieu : un être dont la conduite n'obéit pas toujours aux lois qu'on lui donne, et qui de surcroît peut avoir des lois particulières qu'il a faites : les lois positives, sans pour cela les respecter non plus.

Ces réflexions peuvent paraître chez Montesquieu d'un moraliste déplorant la faiblesse de l'homme. Je les crois plutôt d'un théoricien qui se heurte ici à une équivoque profonde. On peut en effet donner de cette distinction de la modalité des lois *deux interprétations différentes*, qui représentent deux tendances dans Montesquieu lui-même.

Dans la première, on pourra dire : tenant ferme ce principe de méthode que les lois de relation et de variation qu'on peut dégager des lois humaines, sont distinctes de ces lois, l'errance et les écarts des hommes quant à leurs lois ne remettent rien en cause. C'est que le sociologue n'a pas affaire, comme le physicien, à un objet (le corps) qui obéit à un déterminisme simple, et suit une ligne dont il ne s'écarte pas — mais à un type d'objet très particulier : ces hommes, qui s'écartent même des lois qu'ils se donnent. Que dire alors des hommes dans leur rapport à leurs lois ? — Qu'ils les changent, les tournent ou les violent. Mais rien de tout ceci n'affecte l'idée qu'on peut dégager de leur conduite indifféremment soumise ou rebelle une loi qu'ils suivent *sans le savoir*, et de leurs erreurs mêmes sa vérité. Pour se décourager de découvrir les lois de la conduite des hommes, il faut avoir la simplicité de prendre les lois qu'ils se

donnent pour la nécessité qui les gouverne ! En vérité, leur erreur, l'aberration de leur humeur, le viol et le changement de leurs lois, font tout simplement partie de leur *conduite*. Il n'est que de dégager les lois du viol des lois, ou de leur changement. Et c'est bien ce que fait Montesquieu dans presque tous les chapitres de l'*Esprit des Lois*. Qu'on ouvre un livre d'histoire (les successions chez les Romains, la justice aux premiers âges de la féodalité, etc.) : on reconnaîtra que l'errance et la variation humaines font justement tout leur objet. Cette attitude suppose un principe de méthode très fécond, qui consiste à ne pas prendre les motifs de l'action humaine pour ses mobiles, les fins et les raisons que les hommes se proposent consciemment pour les causes réelles, le plus souvent inconscientes, qui les font agir. Montesquieu en appelle ainsi constamment à des causes que les hommes *ignorent* : le climat, le terrain, les mœurs, la logique interne d'un ensemble d'institutions, etc., justement pour rendre compte des lois humaines et de l'écart qui sépare la conduite des hommes, tant des lois « primitives » (qui sont les lois naturelles de la morale) que des lois *positives*. Tout prouve que Montesquieu n'a pas entendu énoncer « l'esprit » des lois, c'est-à-dire la loi des lois, sans énoncer aussi le mauvais esprit humain des lois : la loi de leur viol, dans un même principe.

Cette interprétation permet de donner peut-être un sens plus convenable à un thème qui revient constamment dans Montesquieu, et qui paraît concerner les « devoirs » de la loi. On voit en effet très souvent Montesquieu parlant des lois humaines, en appeler des lois existantes à des lois meilleures. Étrange paradoxe d'un homme qui refuse de juger ce qui est par ce qui doit être — et qui

cependant tomberait dans le travers qu'il dénonce ! Montesquieu dit par exemple (ce qui jure avec toutes les lois dépourvues de cette raison qu'il décrit dans son livre) que *la loi en général est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre* (EL, I, 1). Il dit encore que les lois *doivent* se rapporter au peuple, qu'elles *doivent* se rapporter à la nature et au principe du gouvernement, qu'elles *doivent* être relatives au physique du pays, etc. On ne finirait pas d'énumérer tous ces *devoirs*. Et quand on croit, dans sa définition de la nature et du principe, bien tenir l'essence d'un gouvernement, on s'étonne de lire : *Ce qui ne signifie pas que dans une république on soit vertueux, mais qu'on devrait l'être... sans quoi le gouvernement serait imparfait* (EL, III, 11). Le despotisme lui-même, pour être « parfait », et Dieu sait de quel genre de perfection, a lui-même des devoirs à respecter ! On conclut généralement de ces textes : c'est le théoricien de l'idéal, ou le législateur qui prend la place du savant. Celui-ci ne voulait que des faits ; celui-là se propose des fins. Mais ici encore le malentendu repose en partie sur le jeu de mots des deux *lois* : les lois qui ordonnent réellement les actions des hommes (les lois que recherche le savant) et les lois ordonnées par les hommes. Quand Montesquieu propose des devoirs aux lois, c'est seulement aux lois que les hommes se donnent. Et ce « devoir » est tout simplement l'appel à combler la distance qui sépare les lois qui gouvernent les hommes à leur insu, des lois qu'ils font et qu'ils connaissent. Il s'agit bien d'un appel au législateur, mais afin que le législateur, instruit des illusions de la conscience commune, critique de cette conscience aveugle, se règle sur la conscience éclairée du savant, c'est-à-dire sur la science, et conforme le plus possible

les lois conscientes qu'il donne aux hommes aux lois inconscientes qui les gouvernent. Il ne s'agit donc pas d'un idéal abstrait, d'une tâche infinie qui affecterait les hommes parce qu'impuissants et errants. Il s'agit d'une *correction de la conscience errante par la science acquise*, de la conscience inconsciente par la conscience scientifique. Il s'agit donc de faire passer les acquisitions de la science dans la pratique politique même, en corrigeant cette pratique de ses erreurs et de son inconscience.

Telle est la première interprétation possible, qui éclaire l'immense majorité des exemples de Montesquieu. Ainsi compris, Montesquieu est bien le précurseur conscient de toute la science politique moderne, qui ne veut de science que critique, qui ne dégage les lois réelles de la conduite des hommes des lois apparentes qu'ils se donnent, que pour critiquer ces lois apparentes et les modifier, faisant ainsi retour à l'histoire des résultats acquis dans la connaissance de l'histoire. Ce recul scientifique par rapport à l'histoire, et ce retour conscient à l'histoire, peuvent naturellement, si l'on prend l'objet de la science pour la science, servir de prétexte à l'accusation d'*idéalisme politique* (voir Poincaré : la science est à l'indicatif ; l'action à l'impératif) ! Mais il suffit de voir que la distance qu'on dit *idéale* entre l'état existant et le projet de le réformer n'est dans ce cas que *le recul de la science par rapport à son objet* et à sa conscience commune, pour réduire toute accusation de ce genre. Dans l'apparent *idéal* que la science propose à son objet, elle ne fait que lui rendre ce qu'elle lui a pris : son propre recul, qui est la connaissance même.

Mais je dois dire qu'il est, de ces textes que je commente, *une autre interprétation* possible, et qu'on peut la soutenir dans Montesquieu lui-même. Voici en effet

comment il introduit les lois humaines dans le concert des lois générales : *Les êtres particuliers intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites : mais ils en ont qu'ils n'ont pas faites. Avant qu'il y eût des êtres intelligents, ils étaient possibles : ils avaient donc des rapports possibles, et par conséquent des lois possibles. Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux. Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit...* (EL, I, 1). Et ces lois « primitives » sont rapportées à Dieu. Ces lois d'une justice qui se précède toujours, indépendante de toutes les conditions concrètes de l'histoire, renvoient cette fois à l'ancien type de loi, la loi-commandement, la loi-devoir. Peu importe qu'elle soit dite divine, et s'exerce par le ministère de la religion ; naturelle ou morale et s'exerce par l'enseignement des pères et des maîtres ou par cette voix de la nature, qu'avant Rousseau, Montesquieu dit la *plus douce des voix* ; ou politique. Il ne s'agit plus des lois humaines, positives engagées dans des conditions d'existence concrètes, dont le savant doit justement dégager *la loi*. Il s'agit d'un devoir fixé aux hommes par la nature ou Dieu, ce qui est tout un. Et cette caractéristique comporte, bien entendu, la confusion des ordres : la loi scientifique disparaît derrière la loi-ordre. On surprendra très distinctement cette tentation dans la fin du premier chapitre du livre I. Les textes qui ont servi la première interprétation inclinent alors dans un sens tout nouveau. Tout se passe comme si, désormais, l'errance humaine, cette part indivise de la conduite des hommes, n'était plus un objet de la science, mais la raison profonde qui justifie

l'existence des lois, c'est-à-dire des devoirs. Il est piquant de penser que si les corps n'ont pas de lois (positives) c'est qu'ils n'ont pas l'esprit de désobéir à leurs lois ! Car si les hommes ont de ces lois, c'est moins à cause de leur imperfection (qui, pour un homme, ne donnerait tous les cailloux du monde ?), que pour leur capacité d'insoumission. L'homme : *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 tout instant, 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 (EL, I, 1).* Cette fois, nous voilà rejetés en arrière, et tout de bon. Ces lois sont des ordres. Ce sont des lois contre l'oubli, des *lois de rappel* qui remettent l'homme dans sa mémoire, c'est-à-dire dans son devoir, le rangent dans la fin qu'il doit poursuivre, bon gré mal gré, s'il veut accomplir son destin d'homme. Ces lois ne regardent plus le rapport existant entre l'homme et ses conditions d'existence, mais la *nature humaine*. La marge de devoir-être de ces lois ne concerne plus, comme avant, la distance qui sépare l'inconscience humaine de la conscience de ses lois, elle concerne la *condition humaine*. Nature humaine, condition humaine, nous voilà bel et bien rejetés dans un monde avec lequel nous pensions avoir rompu. Dans un monde de valeurs fixées au ciel pour détourner vers elles le regard des hommes.

Ici Montesquieu rentre sagement dans la tradition la

plus fade. Il existe des valeurs éternelles. Qu'on en lise l'énoncé dans le chapitre 1 du livre I : il faut obéir aux lois ; il faut vouer de la reconnaissance à son bienfaiteur ; il faut obéir à son créateur ; on sera puni pour le mal commis. Singulière énumération ! On la complétera par une seconde : livre I, chapitre 2, pour apprendre : que la « nature » nous donne l'idée d'un créateur, et nous porte vers lui ; qu'elle veut que nous vivions en paix ; que nous mangions ; que nous soyons inclinés vers l'autre sexe ; et désireux de vivre en société. Le reste se recueille peu à peu, épars dans des textes éloignés : qu'un père doit à son enfant nourriture mais pas forcément héritage ; un fils soutien à son père, s'il est à la rue ; que la femme doit céder le pas à l'homme dans le ménage ; et surtout que les conduites qui regardent la pudeur importent par-dessus tout à la destination humaine (qu'il s'agisse de la femme dans la plupart de ses actes, dans les combinaisons des mariages, ou des deux sexes conjugués en d'abominables rencontres) ; que le despotisme, la torture heurtent toujours la nature humaine, et l'esclavage souvent. En bref, quelques revendications libérales, d'autres politiques, et de fortes platitudes servant des coutumes bien ancrées. Rien qui ressemble de loin aux attributs généreux que d'autres théoriciens, non plus honteux, mais résolus ou naïfs, prêtent ou prêteront à la « nature humaine » : liberté, égalité, voire fraternité. Nous sommes bien dans un autre monde.

Je crois que ce côté de Montesquieu n'est pas indifférent. Qu'il ne figure pas seulement une *concession* isolée dans un ensemble d'exigences rigoureuses, le tribut payé pour acquit aux préjugés du monde, pour en avoir la paix. *Montesquieu avait besoin de ce recours et de ce*

refuge. Comme il avait besoin de l'équivoque de son concept de loi pour combattre ses adversaires les plus farouches. Qu'on relise alors sa réponse au théologien en alerte. Ces lois qui se précèdent elles-mêmes, ces rayons égaux de toute éternité avant que quiconque, Dieu ou homme, ait jamais tracé cercle au monde, ces rapports d'équité antérieurs à toutes les lois positives possibles, lui servent d'argument contre le péril de Hobbes. *L'auteur a en vue d'attaquer le système de Hobbes : système terrible, qui, faisant dépendre tous les vices et toutes les vertus de l'établissement des lois que les hommes se sont faites..., renverse, comme Spinoza, toute morale et toute religion*¹. Va pour la morale et la religion. Le théologien y trouvera son content. Mais il est en jeu une tout autre cause. Non plus les lois qui commandent la morale et la religion, mais les lois qui gouvernent la *politique*, lois décisives, au regard de Montesquieu même. C'est le fondement de ces lois qui est en cause dans Hobbes à travers le contrat. Ces lois éternelles de Montesquieu, préexistant à toutes les lois humaines, sont bien alors le refuge où il se protégera de son adversaire. Qu'il y ait des lois avant les lois, on comprend *qu'il n'y ait plus de contrat*, ni rien de ces périls politiques où la seule idée du contrat engage les hommes et les gouvernements. A l'abri des lois éternelles d'une nature sans structure égalitaire, on peut combattre l'adversaire de loin. On l'attend sur le terrain de la *nature*, mais qu'on a choisi avant lui, et avec les armes qui conviennent. Tout est disposé pour défendre une autre cause que la sienne : celle d'un monde ébranlé qu'on veut rasseoir sur ses bases.

1. *Défense de l'EL*, 1^{re} Partie, I : Réponse à la 1^{re} objection.

Ce n'est certes pas le moindre paradoxe de Montesquieu de servir ainsi des causes anciennes avec des idées dont les plus fortes sont toutes nouvelles. Mais il est temps de le suivre dans ses pensées les plus connues, qui sont aussi les plus secrètes.

CHAPITRE III

La dialectique de l'histoire

Tout ce qui a été dit jusqu'ici ne concerne que la méthode de Montesquieu, ses présupposés et son sens. Cette méthode appliquée à son objet est sans conteste nouvelle. Mais une méthode, même nouvelle, peut être vaine, *si elle ne produit rien de neuf*. Quelles sont donc les découvertes positives de Montesquieu ?

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 à une autre loi, ou dépendre d'une plus générale. Telle est la découverte de Montesquieu : non des ingéniosités de détail, mais des principes universels permettant l'intelligence de toute l'histoire humaine et de tous ses détails. Quand j'ai découvert mes principes, tout ce que je cherchais est venu à moi (EL, Préface).

Quels sont donc ces principes qui rendent ainsi l'histoire intelligible ? Cette question posée soulève de nombreuses difficultés, qui touchent directement à la compo-

sition de l'*Esprit des Lois*. Le grand ouvrage de Montesquieu, qui s'ouvre sur les pages que je viens de commenter, n'a pas en effet l'ordonnance attendue. On y trouve d'abord, du livre II au livre XIII, une théorie des gouvernements et des différentes lois qui dépendent soit de leur nature, soit de leur principe : en somme une *typologie*, qui paraît très abstraite bien que nourrie d'exemples historiques, et qui semble un tout isolé du reste, « chef-d'œuvre achevé dans une œuvre inachevée » (J.-J. Chevallier). Passé le livre XIII, on croirait un autre monde. On pensait que tout était dit des gouvernements, connaissant leur type, mais voici le climat (liv. XIV, XV, XVI, XVII), puis la qualité du terrain (liv. XVIII), puis les mœurs (XIX), et le commerce (XX, XXI), et la monnaie (XXII), et la population (XXIII) et la religion enfin (XXIV, XXV) qui viennent à leur tour déterminer ces lois dont on pensait déjà tenir le secret. Et pour achever la confusion, 4 livres d'histoire : un pour traiter de l'évolution des lois romaines réglant les successions (XXVII), trois pour exposer les origines des lois féodales (XXVIII, XXX, XXXI), et, dans leur milieu, un livre sur « la manière de composer les lois » (XXIX). Des principes qui prétendent donner de l'ordre à l'histoire, eussent au moins dû en mettre dans le traité qui les expose.

Où les trouver en effet ? L'*Esprit des Lois* semble composé de trois parties rajoutées à la suite, comme des idées survenues et qu'on n'a point voulu perdre. Où est la belle unité attendue ? Faut-il chercher les « principes » de Montesquieu dans les 13 premiers livres, et lui devoir alors l'idée d'une *typologie pure des formes de gouvernement*, la description de leur dynamique propre, la déduction des lois en fonction de leur nature et de

leur principe ? Soit. Mais alors tout ce qui concerne le climat et les divers facteurs, puis l'histoire, paraît, quoique intéressant, rajouté. Les vrais principes sont-ils au contraire dans la *seconde partie*, dans l'idée que les lois sont déterminées par différents facteurs, les uns matériels (climat, terrain, population, économie), les autres moraux (mœurs, religion) ? Mais quelle est alors la raison cachée qui relie ces principes de détermination aux premiers principes idéaux et aux dernières études historiques ? Si l'on veut tout tenir dans une impossible unité, l'idéalité des types, le déterminisme du milieu matériel ou moral, et l'histoire, on est jeté dans des contradictions sans issue. On dira Montesquieu déchiré entre un matérialisme mécaniste et un idéalisme moral, entre des structures intemporelles et une genèse historique, etc. Façon de dire que s'il a fait *des* découvertes, elles n'ont pour tout lien que le désordre de son livre, qui prouve contre lui qu'il n'a pas fait *cette* découverte qu'il croyait.

Je voudrais tenter de combattre cette impression, et montrer entre les différentes « vérités » de l'*Esprit des Lois* cette chaîne qui les lie à d'autres dont parle la Préface.

La première expression des nouveaux principes de Montesquieu tient dans les quelques lignes qui distinguent la *nature* et le *principe* d'un gouvernement. Chaque gouvernement (république, monarchie, despotisme) a sa *nature* et son *principe*. Sa *nature* est ce qui le fait être tel, son *principe* la passion qui le fait agir (EL, III, 1).

Qu'entendre par *nature* du gouvernement ? La *nature* du gouvernement répond à la question : *qui détient le pouvoir ? Comment le détenteur du pouvoir exerce-t-il le pouvoir ?* Ainsi la *nature* du gouvernement républicain

veut que le peuple en corps (ou une partie du peuple) ait la puissance souveraine. La *nature* du monarchique, qu'un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies. La *nature* du despotisme qu'un seul gouverne, mais sans lois ni règles. Détention et mode d'exercice du pouvoir, tout ceci reste purement juridique, et pour tout dire *formel*.

Par le *principe*, nous pénétrons dans la vie. Car un gouvernement n'est pas une forme pure. C'est la forme de l'existence concrète d'une société d'hommes. Pour que les hommes soumis à un type particulier de gouvernement lui soient justement et durablement soumis, il ne suffit pas de la simple imposition d'une forme politique (*nature*), il faut encore une disposition des hommes à cette forme, une certaine façon d'agir et de réagir qui soutienne cette forme. Il faut, dit Montesquieu, une *passion* spécifique. Par nécessité, chaque forme de gouvernement veut sa passion propre. La république veut la vertu, la monarchie l'honneur, le despotisme la crainte. Le principe du gouvernement se tire de sa forme, car il en dérive « naturellement ». Mais cette conséquence en est moins *l'effet* que la *condition*. Soit l'exemple de la république. Le *principe* propre à la république, la vertu, répond à la question : à *quelle condition un gouvernement qui donne le pouvoir au peuple et le lui fait exercer par les lois peut-il exister ?* — A la condition que les citoyens soient *vertueux*, c'est-à-dire se sacrifient au bien public, et, en toutes circonstances, préfèrent la patrie à leurs passions propres. De même pour la monarchie et le despotisme. Si le *principe* du gouvernement est son *ressort*, *ce qui le fait agir*, c'est qu'il est tout simplement, comme vie du gouvernement, sa condition d'existence. La république ne peut, si l'on veut bien

pardonner ce mot, marcher qu'à la vertu, comme certains moteurs à l'essence. Faute de vertu la république tombe, comme faute d'honneur la monarchie, et faute de crainte le despotisme.

On a accusé Montesquieu de formalisme pour sa manière de définir un gouvernement par sa *nature*, qui tient effectivement en quelques mots de pur droit constitutionnel. Mais on oublie que *la nature d'un gouvernement est formelle pour Montesquieu lui-même, dès qu'elle est séparée de son principe*. Il faut dire : dans un gouvernement une nature sans principe est inconcevable et n'existe pas. Seule est concevable, car réelle, *la totalité nature-principe*. Et cette totalité n'est plus formelle, car elle ne désigne pas une forme juridique pure, mais une forme politique engagée dans sa propre vie, dans ses propres conditions d'existence et de durée. Bien que définies d'un mot : vertu, honneur, crainte, ces conditions sont très concrètes. Comme passion en général, la passion peut sembler abstraite, mais *comme principe elle exprime politiquement toute la vie réelle des citoyens*. La vertu du citoyen, c'est sa vie tout entière soumise au bien public : cette passion, dominante dans l'état, est, dans un homme, toutes ses passions dominées. Par le principe c'est la vie concrète des hommes, publique et même privée, qui entre dans le gouvernement. Le *principe* est donc à la rencontre de la *nature* du gouvernement (forme politique) et de la vie réelle des hommes. Il est ainsi *le point et la figure où doit se résumer politiquement la vie réelle des hommes pour s'insérer dans la forme d'un gouvernement*. Le principe est le concret de cet abstrait qu'est la nature. C'est leur unité, c'est leur totalité qui est réelle. Où est le formalisme ?

On accordera ce point. Mais il est décisif pour saisir

toute l'étendue de la *découverte* de Montesquieu. Dans cette idée de la *totalité* de la nature et du principe du gouvernement, Montesquieu propose en effet une nouvelle catégorie théorique qui lui donne la clé d'une infinité d'énigmes. Avant lui les théoriciens politiques s'étaient bien essayés à rendre compte de la multiplicité et de la diversité des lois d'un gouvernement donné. Mais ils n'avaient guère esquissé qu'une logique de la *nature* des gouvernements, quand ils ne se contentaient pas, le plus souvent, d'une simple description d'éléments *sans unité interne*. L'immense majorité des lois, comme celles qui fixent l'éducation, le partage des terres, le degré de propriété, la technique de la justice, les peines et les récompenses, le luxe, la condition des femmes, la conduite de la guerre, etc. (*EL*, IV-VII), demeuraient bannies de cette logique, puisqu'on ne comprenait pas leur *nécessité*. Montesquieu tranche ici souverainement ce vieux débat, *en découvrant et en vérifiant dans les faits cette hypothèse, que l'État est une totalité réelle, et que tous les détails de sa législation, de ses institutions et de ses coutumes ne sont que l'effet et l'expression nécessaires de son unité interne*. Ces lois, qui semblaient fortuites et sans raison, il les soumet à une profonde logique, et les rapporte à un centre unique. Je ne prétends pas que Montesquieu ait, le premier, pensé que l'État devait par lui-même constituer une *totalité*. Cette idée hante déjà la réflexion de Platon, et on la retrouve à l'œuvre dans la pensée des théoriciens du droit naturel, en tout cas chez Hobbes. Mais avant Montesquieu cette idée n'entrait que dans la construction d'un état *idéal*, sans s'abaisser à permettre l'intelligence de l'histoire *concrète*. Avec Montesquieu, la *totalité*, qui était une *idée*, devient une *hypothèse* scientifique destinée à *rendre compte des faits*. Elle devient la catégorie

fondamentale qui permet de penser, non plus la réalité d'un État idéal, mais la diversité concrète et jusque-là inintelligible des institutions de l'histoire humaine. L'histoire n'est plus cet espace infini où sont jetées sans ordre les œuvres innombrables de la fantaisie et du hasard, à décourager l'intelligence, qui n'en peut conclure que la petitesse de l'homme et la grandeur de Dieu. Cet espace a une structure. *Il possède des centres concrets auxquels se rapportent tout un horizon local de faits et d'institutions : les États. Et au cœur de ces totalités, qui sont comme des individus vivants, il est une raison interne, une unité intérieure, un centre originaire fondamental : l'unité de la nature et du principe.* Hegel, qui a donné à la catégorie de totalité une prodigieuse portée dans sa philosophie de l'histoire, savait bien quel était son maître quand il rendait grâce de cette découverte au génie de Montesquieu.

Ici pourtant, le formalisme nous guette encore. Car on voudra bien que cette catégorie de totalité fasse l'unité des premiers livres de *l'Esprit des Lois*. Mais on dira qu'elle s'y limite et qu'elle est marquée du défaut de ces premiers livres : qu'elle concerne des *modèles purs*, une république vraiment républicaine, une monarchie vraiment monarchique, un despotisme vraiment despotique. *Réflexions sur tout ceci*, dit Montesquieu (*EL*, III, II) : *Tels sont les principes des trois gouvernements : ce qui ne signifie pas que dans une certaine république on soit vertueux, mais qu'on devrait l'être. Cela ne prouve pas non plus que dans une certaine monarchie on ait de l'honneur, et que dans un État despotique particulier on ait de la crainte, mais qu'il faudrait en avoir : sans quoi le gouvernement serait imparfait.* N'est pas prouver qu'on a pris pour une catégorie applicable à tous les gouvernements

existants *une idée qui ne vaut que pour des modèles purs et des formes politiques parfaites* ? N'est-ce pas retomber dans une théorie des essences et dans le travers idéal qu'il s'agit justement d'éviter ? Alors qu'on doit nécessairement, *en historien*, rendre compte d'une certaine république, de *certaine monarchie*, forcément imparfaites, et non d'une république et d'une monarchie *pures* ? Si la totalité ne vaut que pour la pureté, quel usage faire de la totalité dans l'histoire qui est l'impureté même ? Ou, ce qui est la même aporie, comment jamais penser l'histoire dans une catégorie attachée par essence à de purs modèles intemporels ? On voit ici revenir la difficulté de la disparité de l'*Esprit des Lois* : comment unir le début et la fin, la typologie pure et l'histoire ?

Je crois qu'il faut prendre garde de ne pas juger Montesquieu sur une phrase, mais, comme il nous en prévient, de prendre son œuvre dans son ensemble, sans séparer ce qu'il dit ici, de ce qu'il fait là. Il est très remarquable en effet que ce théoricien des modèles purs n'ait jamais (ou presque) donné dans son œuvre que des exemples *impurs*. Même dans l'histoire de Rome, qui est vraiment pour lui le sujet d'expérience le plus parfait, et comme un « corps pur » de l'expérimentation historique, la pureté idéale n'a qu'un moment, à l'origine ; tout le reste des temps, Rome vit dans l'impureté politique. Il serait bien incroyable qu'une pareille contradiction ait laissé Montesquieu insensible. C'est sans doute qu'il ne croyait pas contredire ses *principes*, mais qu'il leur donnait un sens plus profond que celui qu'on leur prête. Je crois en effet que la catégorie de *totalité* (et l'unité *nature-principe* qui en est le cœur) est bien une catégorie universelle, qui ne concerne pas les seules adéquations parfaites : république-vertu, monarchie-

honneur, et despotisme-crainte. Manifestement Montesquieu considère qu'*en tout État, qu'il soit pur ou impur, règne la loi de cette totalité et de son unité*. Que l'État soit pur, l'unité sera *adéquate*. Mais s'il est impur, elle sera *contradictoire*. Tous les exemples historiques impurs de Montesquieu, qui sont le plus grand nombre, sont autant d'exemples de cette unité contradictoire. Ainsi Rome, passés les premiers temps, et venues les premières grandes conquêtes, vit dans l'État d'une république qui va perdre, perd, puis a perdu son principe : la vertu. Dire qu'alors l'unité nature-principe subsiste toujours, mais est devenue contradictoire, c'est tout simplement affirmer que *c'est le rapport existant entre la forme politique d'un gouvernement, et la passion qui lui sert alors de contenu, qui commande le sort de cet État*, sa vie, sa subsistance, son avenir, et donc son essence historique. Ce rapport est-il *non contradictoire*, c'est-à-dire la forme républicaine trouve-t-elle la vertu dans les hommes qu'elle gouverne, la république subsistera. Mais si cette forme républicaine ne s'impose plus qu'à des hommes qui ont abdiqué toute vertu et sont tombés dans l'intérêt et les passions privés, etc., alors le rapport sera contradictoire. Mais c'est justement *cette contradiction dans le rapport, donc le rapport contradictoire existant*, qui tranchera le sort d'une république : elle va périr. Tout ceci, qu'on peut tirer des études historiques de Montesquieu, et en particulier des *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, se trouve en clair dans le chapitre 8 de l'*Esprit des Lois*, qui traite de la corruption des gouvernements. Dire, comme le fait Montesquieu, qu'un gouvernement qui perd son principe est un gouvernement perdu, signifie très nettement que l'unité nature-principe règne aussi

sur les cas *impurs*. Si elle n'y régnait pas, on ne comprendrait pas que cette unité brisée pût briser son gouvernement.

C'est donc une étrange erreur de douter que Montesquieu ait eu le sens de l'histoire, ou que sa typologie l'ait détourné d'une théorie de l'histoire, ou qu'il ait écrit des livres d'histoire par une distraction qui l'éloignait de ses principes. Cette erreur tient sans doute avant tout à ce que Montesquieu n'entrait pas dans l'idéologie déjà répandue, et bientôt dominante, dans la croyance que *l'histoire avait une fin*, poursuivait le règne de la raison, de la liberté et des « lumières ». *Montesquieu est sans doute le premier avant Marx qui ait entrepris de penser l'histoire sans lui prêter de fin*, c'est-à-dire sans projeter dans le temps de l'histoire la conscience des hommes et leurs espoirs. Ce reproche tourne donc tout à son avantage. *Il fut le premier à proposer un principe positif d'explication universelle de l'histoire* ; un principe non seulement *statique* : la totalité rendant compte de la diversité des lois et institutions d'un gouvernement donné ; mais *dynamique* : la loi de l'unité de la nature et du principe, loi permettant de penser aussi le devenir des institutions et leur transformation dans l'histoire réelle. Dans la profondeur de ces lois qui passent et muent, innombrables, voici donc découverte une *relation constante*, qui unit la nature au principe d'un gouvernement ; et au cœur de cette relation constante, voici énoncée la variation interne du rapport, qui, faisant passer l'unité de l'adéquation à l'inadéquation, de l'identité à la contradiction, permet l'intelligence des changements et des révolutions dans les totalités concrètes de l'histoire.

Mais Montesquieu fut aussi le premier qui donna une réponse au problème, devenu classique, du *moteur de*

l'histoire. Reprenons la loi du devenir historique. Tout est commandé par le *rappor*t existant entre la nature et le principe dans leur unité même. Si ces deux termes sont accordés (Rome républicaine et des Romains vertueux), la totalité de l'État est paisible, les hommes vivant dans une histoire sans crise. Si ces deux termes sont contradictoires (Rome républicaine et des Romains qui n'ont plus de vertu), la crise éclate. Le principe n'est plus alors celui que *veut* la nature du gouvernement. D'où une série de réactions en chaîne : la forme du gouvernement va tenter en aveugle de réduire cette contradiction, elle va changer, et son changement va entraîner son principe dans sa course, jusqu'à ce que, les circonstances aidant, un nouvel accord se dessine (Rome impériale-despotique et des Romains vivant dans la crainte), ou une catastrophe qui est le terme de cette poursuite haletante (la conquête barbare). On voit bien la dialectique de ce procès, dont les moments extrêmes sont, soit la paix des deux termes du couple, soit leur conflit ; on voit bien dans leur conflit l'interaction des termes, et comment chaque modification de l'un provoque inévitablement la modification de l'autre. On voit donc l'*interdépendance absolue de la nature et du principe dans la totalité mouvante mais prégnante de l'État.* Mais on ne voit pas d'où vient le premier changement, ni le dernier, non pas dans l'ordre des *temps*, mais dans l'ordre des *causes*. On ne voit pas, de ces deux termes liés dans le destin de leur totalité, *quel est le terme prépondérant.*

Dans son ouvrage sur la *Philosophie de l'Aufklärung*, Cassirer fait gloire à Montesquieu d'avoir ainsi fondé une théorie « compréhensive » toute moderne de l'histoire, c'est-à-dire d'avoir pensé l'histoire sous la catégorie de la *totalité*, et les éléments de cette totalité dans une

unité spécifique, *en renonçant justement à l'idée qu'un élément pût l'emporter sur les autres*, c'est-à-dire qu'il pût exister un *moteur de l'histoire*. L'histoire ne serait que totalité mouvante, dont on pourrait *comprendre* l'unité, saisir le *sens* des mouvements internes, mais sans jamais *l'expliquer*, c'est-à-dire sans jamais rapporter des mouvements d'interaction à un élément déterminant. Et de fait cette vue paraît conforme à la lettre de nombreux passages de Montesquieu, qui renvoie continûment de la forme du gouvernement à son principe, et de son principe à sa forme. Ce sont les lois républicaines qui produisent la vertu même qui leur permet d'être républicaines ; les institutions monarchiques qui engendrent l'honneur qui les soutient. Comme l'honneur l'est de la noblesse, le principe est à la fois *le père et l'enfant de la forme du gouvernement*. C'est pourquoi toute forme particulière produit dans son principe ses propres conditions d'existence, et se devance toujours elle-même, bien que dans le même temps ce soit le principe qui s'exprime dans cette forme. Nous serions bien dans une *totalité circulaire expressive*, où chaque partie est comme le tout : *pars totalis*. Et le mouvement de cette sphère, que nous pensons mue par une cause, ne serait que son déplacement sur elle-même. Une boule qui roule, chaque point de sa sphère passe bien du bas au haut, pour revenir au bas, et à l'infini. Mais tous ses points y passent également. Il n'est ni haut ni bas dans une sphère, tout entière ramassée en chacun de ses points.

Je crois pourtant que cette intuition un peu trop moderne n'exprime pas la pensée profonde de Montesquieu. Car il veut en dernière instance *un terme déterminant : le principe*.

La force des principes entraîne tout. Telle est la grande

leçon du livre VIII, qui s'ouvre sur cette phrase : *la corruption de chaque gouvernement commence presque toujours par celle des principes*. La corruption (donc l'état d'impureté dont je parlais) constitue une sorte de situation expérimentale qui permet de pénétrer dans cette unité indivise nature-principe et de décider *quel est l'élément décisif de ce couple*. On y découvre que c'est en définitive le principe qui commande la nature et lui donne son sens. *Lorsque les principes du gouvernement sont une fois corrompus, les meilleures lois deviennent mauvaises et se tournent contre l'État ; lorsque les principes en sont sains, les mauvaises font l'effet de bonnes* (EL, VIII, 11). *Un État peut changer de deux manières, ou parce que la constitution se corrige, ou parce qu'elle se corrompt. S'il a conservé ses principes et que la constitution change, c'est qu'elle se corrige ; s'il a perdu ses principes, quand la constitution vient à changer, c'est qu'elle se corrompt* (EL, XI, 13). On voit ici nettement le passage du cas de la situation expérimentale de la corruption au cas général de la modification (vers le bien comme vers le pire) de la nature de l'État. C'est donc bien le principe qui est, en dernier ressort, la cause du devenir des formes et de leur sens. Au point que l'image classique de la forme et du contenu (la forme étant ce qui informe, l'efficace même) doit être renversée. C'est le principe qui, dans ce sens, est la vraie forme de cette forme apparente qu'est la nature d'un gouvernement. *Il y a peu de lois qui ne soient bonnes lorsque l'État n'a pas perdu ses principes ; et comme disait Épicure en parlant des richesses : ce n'est point la liqueur qui est corrompue, c'est le vase* (EL, VIII, 11).

Ceci n'exclut pas, bien entendu, *l'efficace de la nature sur le principe*, mais dans certaines limites. Sinon, on ne comprendrait pas que Montesquieu pût concevoir des

lois destinées à conserver ou renforcer le principe. L'urgence de ces lois n'est que l'aveu de leur caractère *subordonné* : elles s'exercent sur un domaine qui peut leur échapper non seulement pour mille raisons accidentelles et extérieures, mais encore et surtout pour cette raison fondamentale qu'il règne sur elles et décide jusque de leur sens. Il est ainsi des situations limites où les lois qui veulent *donner des mœurs* sont impuissantes contre les mœurs mêmes, et se retournent contre la fin qu'elles entendaient servir — les mœurs rejetant les lois à l'opposé de leur but. Aussi risquée que soit cette comparaison que j'énonce avec toutes les précautions, le type de *détermination en dernière instance par le principe*, détermination qui ménage pourtant toute une zone d'efficace subordonnée à la *nature* du gouvernement, peut être rapproché du type de détermination que Marx attribue *en dernière instance à l'économie*, détermination qui ménage pourtant une zone d'efficace subordonnée à la *politique*. Dans les deux cas il s'agit d'une unité qui peut être accordée ou contradictoire ; dans les deux cas il existe un élément déterminant en dernière instance ; dans les deux cas cette détermination laisse pourtant à l'élément déterminé toute une région d'efficace, mais subordonnée.

Cette interprétation ferait donc paraître une unité réelle entre la première et la dernière partie de l'*Esprit des Lois*, entre la typologie et l'histoire. Mais il demeure encore une difficulté : cette seconde partie si variée, qui met en jeu le climat, le terrain, le commerce et la religion, ne représente-t-elle pas de nouveaux principes, d'ailleurs hétéroclites, et qui jurent avec l'unité que je viens de montrer ?

Faisons d'abord le compte des nouveaux facteurs déter-

minants qu'on nous propose. Avant le *climat* (liv. XIV), on trouve un autre élément important, évoqué à plusieurs reprises, et en particulier dans le livre VIII : *La dimension de l'État*. La nature du gouvernement dépend de l'étendue géographique de son empire. Un État minuscule sera républicain, un État moyen monarchique, un État immense despotique. Voilà une détermination qui paraît bouleverser les lois de l'histoire, puisque la géographie décide *directement* de ses formes. Le climat renforce cet argument, puisque la température de l'air va cette fois distribuer les empires, les despotismes sous les cieux violents, les modérés sous les tendres, et décider par avance quels seront les hommes libres et les esclaves. On apprend alors que *l'empire du climat est le premier de tous les empires* (EL, XIX, 14), mais en même temps que cet empire peut être vaincu par des lois bien conçues prenant appui sur ses excès pour garder les hommes de ses effets. Survient ensuite une nouvelle cause : *la nature du terrain* occupé par un peuple. Selon qu'il sera fertile ou aride, on y trouvera le gouvernement d'un seul ou de plusieurs ; selon qu'il sera montagne ou plaine, continent ou île, on y verra triompher la liberté ou la servitude. Mais ici encore la causalité invoquée peut être combattue : *les pays ne sont pas cultivés en raison de leur fertilité, mais de leur liberté* (EL, XVIII, 3). Mais voici les *mœurs* ou l'esprit général d'une nation, qui viennent joindre leur efficace aux anciennes ; puis le commerce et l'argent ; puis la population, et la religion enfin. On se défend mal d'une impression de désordre, comme si Montesquieu voulait épuiser la série des principes qu'il découvre un à un, puis faute de mieux les entassait. *Plusieurs choses gouvernent les hommes : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs,*

les manières... (EL, XIX, 4). L'unité d'une loi profonde se fait pluralité de causes. La totalité se perd en énumération.

Je ne voudrais pas prêter à croire que j'entends sauver Montesquieu de lui-même, et donner à toute force ce désordre pour un ordre. Je voudrais cependant indiquer brièvement qu'à travers ce désordre se dessine souvent comme un ordre qui n'est pas étranger à ce qui est acquis.

Ce qui est en effet remarquable de la plupart de ces facteurs, qui déterminent ou la nature même du gouvernement (ainsi l'étendue géographique, le climat, le terrain) ou un certain nombre de ses lois, c'est qu'ils n'agissent qu'*indirectement* sur leur objet. Prenons l'exemple du climat. Le climat torride ne fait pas le despote tout de go, ni le tempéré le monarque. Le climat n'agit directement que sur le *tempérament* des hommes, par le détour d'une physiologie fine qui, dilatant ou contractant les extrémités, affecte la sensibilité globale de l'individu, lui imprime des besoins et des penchants propres et jusqu'à un style de comportement. Ce sont *les hommes ainsi faits et conditionnés* qui sont propres à telles lois et tels gouvernements. *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 différentes sortes de lois...* (EL, XIV, 10). Les lois que produit le climat sont donc le *dernier effet* de toute une chaîne, dont *l'avant dernier effet, produit du climat et cause des lois, est cette manière de vivre* qui est le dehors des *mœurs* (EL, XIX, 16). Voyez le *terrain* : si les terres fertiles sont bonnes pour le gouvernement d'un seul, c'est que le paysan y est trop occupé et trop payé par ses efforts pour lever le nez de sa terre et de ses sous. Le *commerce* : il n'agit

pas directement sur les lois mais par l'intermédiaire des mœurs : *partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces...* (EL, XX, 1) — d'où l'esprit pacifique du commerce, sa convenance à certains gouvernements, sa répulsion à d'autres. Quant à la *religion* elle-même, qui semble entre ces facteurs tout matériels comme d'un autre monde, elle agit pourtant de la même manière : en donnant à un peuple des façons de vivre le droit et de pratiquer la morale ; elle ne touche au gouvernement que par la conduite des citoyens et des sujets. C'est en maîtresse de crainte que la mahométane va si bien au despotisme : elle le pourvoit en esclaves, mûrs pour la servitude. C'est en maîtresse de moralité que la chrétienne s'accorde si bien au gouvernement modéré : *Nous devons au Christianisme et dans le gouvernement un certain droit politique, et dans la guerre un certain droit des gens...* (EL, XXIV, 3). Toutes ces causes, qui semblaient radicalement séparées, se rejoignent donc, au moment d'agir sur le gouvernement et de déterminer certaines de ses lois essentielles, *en un point commun* : les mœurs, les manières d'être, de sentir et d'agir, qu'elles confèrent aux hommes qui vivent sous leur empire.

De leur rencontre naît ce que Montesquieu appelle *l'esprit d'une nation*. Il écrivait bien : *Plusieurs choses gouvernent les hommes : le climat, la religion...*, etc., mais c'était pour conclure : *D'où il se forme un esprit général qui en résulte* (EL, XIX, 4).

C'est donc ce *résultat* : mœurs, esprit général d'une nation, qui détermine alors soit la forme du gouvernement, soit un certain nombre de ses lois. On peut alors se demander si l'on ne retrouve pas ici *une détermination connue*. Qu'on se rappelle en effet ce qui a été dit du *principe* du gouvernement, et des profondeurs de la vie

concrète des hommes qu'il exprime. Considéré non du point de vue de la *forme* du gouvernement, c'est-à-dire de ses exigences politiques, mais du point de vue de son *contenu*, c'est-à-dire de ses origines, le *principe est bien l'expression politique du comportement concret des hommes*, c'est-à-dire de leurs mœurs et de leur esprit. Certes Montesquieu ne dit pas en toutes lettres que les mœurs ou l'esprit d'une nation constituent l'essence même du *principe* de son gouvernement. Mais il en va des principes comme des formes pures du gouvernement : c'est dans leur corruption qu'apparaît leur vérité. Quand le *principe* se perd, on s'aperçoit que *les mœurs tiennent effectivement lieu de principe* : qu'elles en soient la perte ou le salut. Voyez la République que la vertu abandonne : on n'y nourrit plus de respect pour les magistrats, ni pour les vieux, ni même pour les... maris. *Il n'y aura plus de mœurs, plus d'amour de l'ordre, enfin plus de vertu* (EL, VIII, 2). Il est difficile de dire plus clairement que le *principe* (la vertu) est l'expression même des *mœurs*. Voyez Rome : dans ses épreuves et ses revers, les événements ébranlant toutes les formes, elle demeure ferme *comme un vaisseau tenu par deux ancres dans la tempête : la religion et les mœurs* (EL, VIII, 13). Voyez enfin les États modernes : *La plupart des États d'Europe sont encore gouvernés par les mœurs...* (EL, VIII, 8), qui les garde du despotisme, en partie maître de leurs lois. Comment douter que les mœurs, plus vastes et plus étendues que le principe, en soient pourtant le fondement et l'assise réels, quand on voit se dessiner entre les mœurs et les lois la même dialectique qu'entre le principe et la nature d'un gouvernement ? *Les lois sont établies, les mœurs sont inspirées ; celles-ci tiennent plus à l'esprit général, celles-là tiennent plus à une institution particulière : or il est aussi*

dangereux et plus de renverser l'esprit général que de changer une institution particulière (EL, XIX, 12). On concevait mal qu'il fût *plus* dangereux de changer les mœurs que les lois si les mœurs n'avaient sur les lois l'avantage même qu'a le principe sur la nature : *celui de les déterminer en dernier ressort*¹. De là l'idée qui revient si souvent, d'une sorte de vertu primitive des mœurs. Si *un peuple connaît, aime et défend toujours plus ses mœurs que ses lois* (EL, X, 11), c'est que ses mœurs sont plus profondes et originaires. Ainsi chez les premiers Romains *les mœurs suffisaient pour maintenir la fidélité des esclaves ; il ne fallait point de lois* (EL, XV, 16). Plus tard, *comme il n'y avait plus de mœurs, on eut besoin de lois*. Et chez les peuples primitifs eux-mêmes, si les mœurs précèdent les lois et en tiennent lieu (EL, XVIII, 13), c'est qu'elles tirent en quelque sorte *leur origine de la nature* (EL, XVI, 5). C'est à ce fond dernier que renvoient la forme et le style de conduite qui *s'expriment politiquement dans le principe*. A ce fond ultime, dont Montesquieu énumère dans le climat, le terrain, la religion, etc., les composantes essentielles.

Il me semble que cette analogie substantielle des mœurs et du principe permet de comprendre aussi l'étrange causalité circulaire de ces *facteurs*, qui paraissent d'abord tout mécaniques. Il est vrai que le climat et le terrain, etc., déterminent des lois. Mais ils peuvent

1. « Dans toutes les sociétés, qui ne sont qu'une union d'esprits, il se forme un caractère commun. Cette âme universelle prend une manière de penser qui est l'effet d'une chaîne de causes infinies qui se multiplient et se combinent de siècle en siècle. Dès que le ton est donné et reçu, c'est lui seul qui gouverne, et tout ce que les souverains, les magistrats, les peuples, peuvent faire ou imaginer, soit qu'ils paraissent choquer ce ton ou le suivre, s'y rapporte toujours, et il domine jusqu'à la totale destruction » (*Pensées*).

être combattus par elles, et tout l'art du législateur éclairé consiste à jouer de cette nécessité pour la jouer. Si ce recours est possible, c'est que cette détermination *n'est pas directe, mais indirecte*, et qu'elle se recueille et se concentre tout entière dans les mœurs et l'esprit d'une nation, entrant par le *principe*, qui est l'abstraction et l'expression politiques des mœurs, dans la totalité de l'État. Or comme au sein de cette totalité, une certaine action de la nature sur le principe est possible, et donc une certaine action des lois sur les mœurs, et par conséquent sur leurs composantes et leurs causes, *il n'est pas étonnant que le climat puisse céder aux lois*.

Je sais qu'on peut m'opposer des textes et me reprocher de faire la part trop belle à Montesquieu. Mais il me semble que toutes les réserves qu'on pourrait exprimer ne tournent qu'autour d'un point : l'équivoque du concept de *principe* et du concept de *mœurs*. Mais je crois que cette équivoque est *réelle* chez Montesquieu. Je dirais qu'elle exprime à la fois son désir d'introduire jusqu'au bout la clarté et la nécessité dans l'histoire, mais aussi comme son impuissance — sans encore parler de son *choix*. Car si la région de la *nature* du gouvernement est toujours définie avec netteté, si la dialectique de l'unité et de la contradiction nature-principe, et la thèse du primat du principe ressortent clairement de ses exemples, le concept de principe et le concept de mœurs demeurent vagues.

Le principe exprime, disais-je, la condition d'existence d'un gouvernement, et renvoie comme à son fond concret à la vie réelle des hommes. Les causalités parallèles de la seconde partie de *l'Esprit des Lois* nous révèlent bien les composantes de cette vie réelle, c'est-à-dire les conditions réelles, matérielles et morales de l'existence de ce gou-

vernement — et les résume bien dans les mœurs qui affleurent dans le *principe*. Mais des mœurs au principe, des conditions réelles aux exigences politiques de la forme d'un gouvernement, qui se rencontrent dans le *principe*, on voit mal le passage. Les termes mêmes dont j'ai usé, parlant de mœurs *s'exprimant politiquement dans le principe*, trahissent cette difficulté — car cette *expression* est comme déchirée entre son origine (les mœurs) et les exigences de sa fin (la forme du gouvernement). Toute l'équivoque de Montesquieu tient dans ce déchirement. Il a bien senti que la nécessité de l'histoire ne pouvait se penser que dans l'unité de ses formes et de leurs conditions d'existence, et dans la dialectique de cette unité. Mais il a ramassé toutes ces conditions, *d'une part dans les mœurs*, qui sont bien produites par des conditions réelles, mais dont le concept reste vague (la synthèse de toutes ces conditions dans les mœurs n'est qu'accumulative) ; et *d'autre part dans le principe*, qui, divisé entre ses origines réelles et les exigences de la forme politique qu'il doit animer, *penche trop souvent vers ces seules exigences*.

On dira que cette contradiction et cette équivoque sont inévitables de la part d'un homme qui pense dans les concepts de son temps, et ne peut franchir les bornes des connaissances acquises, mettant seulement en rapport ce qu'il connaît, et ne pouvant chercher dans les conditions qu'il décrit une unité encore plus profonde, qui supposerait toute l'économie politique¹. C'est vrai. Et il est déjà

1. Voyez déjà Voltaire : « Montesquieu n'avait aucune connaissance des principes politiques relatifs à la richesse, aux manufactures, aux finances, au commerce. Ces principes n'étaient point encore découverts... Il lui eût été aussi impossible de le faire traité des richesses de Smith, que les principes mathématiques de Newton. »

admirable que Montesquieu ait défini et désigné par avance dans une conception géniale de l'histoire cette zone encore obscure qu'éclaire à peine un concept vague : la zone des *mœurs* et derrière elle la zone des *conduites concrètes des hommes dans leur rapport à la nature et à leur passé*.

Mais en lui un autre homme que le savant trouvait son avantage à cette équivoque. L'homme d'un parti politique qui avait justement besoin de l'éminence des formes sur leurs principes, et voulait qu'il y eût *trois espèces de gouvernements*, pour y faire, à l'abri de la nécessité du climat, des mœurs et de la religion, *son choix*.

CHAPITRE IV

« Il y a trois gouvernements... »

Il y a donc trois espèces de gouvernement. La République, la monarchie, et le despotisme. Il faut examiner de près ces totalités.

I. LA RÉPUBLIQUE

Je voudrais être bref sur la République. Faguet a beau dire que Montesquieu est républicain, Montesquieu ne croit pas à la République, et pour une raison simple : *le temps des Républiques est passé*. Les Républiques ne tiennent que dans de petits États. Nous sommes à l'ère des Empires, moyens et grands. Les Républiques ne se maintiennent que dans la vertu et la frugalité, la médiocrité générale, prise dans son sens d'origine, qui est qu'on se contente de rien pour être heureux. Nous sommes dans un temps de luxe et de commerce. La vertu est devenue si lourde à porter que ce serait à désespérer de ses effets si on ne les pouvait attendre de règles plus légères. Pour toutes ces raisons, la République recule dans les lointains de l'histoire : la Grèce, Rome. C'est sans doute pourquoi elle est si belle. Montesquieu, qui

n'hésite pas à dire insensée la prétention de Richelieu de vouloir un ange pour roi, tant la vertu est rare, admet qu'en Grèce et à Rome il se soit trouvé, à de certaines époques, assez d'anges pour en faire des cités.

Cet angélisme politique fait de la démocratie (car je laisse ici de côté l'aristocratie, qui est un mixte instable de démocratie et de monarchie) un régime d'exception, et comme la synthèse de toutes les exigences de la politique. D'abord c'est vraiment un régime *politique*, j'entends un régime qui atteint la sphère *véritable* du politique : celle de la stabilité et de l'universalité. Dans la démocratie, les hommes qui sont « tout », ne sont cependant pas livrés à leurs fantaisies. Les citoyens ne sont pas autant de despotes. Leur toute-puissance les soumet à un ordre et à une structure politiques qu'ils reconnaissent, et qui les dépassent en tant qu'hommes singuliers : l'ordre des lois, qu'elles soient *fondamentales*, c'est-à-dire constitutives du régime ou occasionnelles, c'est-à-dire décrétées pour répondre à l'événement. Mais cet ordre même, qui les fait *citoyens*, n'est pas un ordre reçu de dehors, comme par exemple le féodal, l'inégalité « naturelle » des états en monarchie. Les citoyens possèdent en démocratie ce privilège unique de produire eux-mêmes consciemment et volontairement dans la législation cet ordre même qui les gouverne. Enfants des lois, ils en sont aussi les pères. Ils ne sont sujets que comme souverains. Ce sont des maîtres soumis à leur pouvoir. On conçoit que cette synthèse du sujet et du souverain dans le citoyen, qui hanta Rousseau, impose à l'homme d'être plus qu'homme, et, sans être tout à fait ange, d'être citoyen, qui est l'ange vrai de la vie publique.

Cette catégorie du citoyen réalise dans l'homme même la *synthèse de l'État* : le citoyen, c'est l'État dans l'homme

privé. C'est pourquoi *l'éducation* tient une telle place dans l'économie de ce régime (*EL*, IV, 5), chez Montesquieu comme chez Rousseau. Montesquieu montre que la démocratie ne peut souffrir cette division d'éducation qui caractérise les régimes modernes. L'homme moderne en effet est déchiré entre deux éducations : celle de ses pères et de ses maîtres d'une part, d'autre part celle du monde. L'une lui prêche la morale et la religion. L'autre lui enseigne l'honneur. L'une lui apprend à s'oublier toujours. L'autre à ne jamais s'oublier. Et ce que Hegel appellera *la loi du monde*, qui règle les rapports humains *réels*, triomphe de la loi du cœur, qui a pour refuge le foyer et l'Église (*EL*, IV, 4, 5). Dans une démocratie, rien de tel : la famille, l'école et la vie parlent le même langage. Toute la vie n'est qu'une éducation sans fin. C'est que, dans son essence même, la démocratie suppose, sous les dehors de ce dressage et de cette édification sans terme, qui en est comme la figure temporelle, une véritable *conversion* de l'homme privé dans l'homme public. Si dans la démocratie tous les délits privés sont des crimes publics, ce qui justifie les censeurs, si le droit civil fait un avec le droit politique, c'est que toute la vie privée de l'homme consiste à être un homme public — les lois étant le perpétuel « rappel » de cette exigence. Ce cercle de la démocratie, qui n'est que l'éducation permanente de la démocratie, ce cercle singulier d'un régime qui se donne ainsi son existence pour tâche infinie, réalise le devoir spécifique des citoyens, qui pour être *tout* comme ils le sont dans l'État, doivent, dans leur personne même, devenir le « tout » de l'État.

Conversion morale ? C'est bien ce que propose Montesquieu quand il peint la vertu, bien que toute politique, comme la préférence du bien public au bien

privé (*EL*, III, 5 ; IV, 5), comme l'oubli de soi, comme le triomphe de la raison sur la passion. Mais cette conversion morale n'est pas celle d'une conscience isolée, elle est celle d'un État, tout entier pénétré de ce devoir, traduit en *lois*. Par les lois, cette république qui veut des citoyens, prend soin de les *forcer* à la vertu. A quel prix cette vertu peut-elle ainsi se forcer ? Au prix d'une économie archaïque maintenue dans son passé, au prix de mœurs soigneusement surveillées par les lois, les vieillards et les censeurs ; au prix enfin et surtout de judicieuses mesures politiques, qui ne veulent édifier le peuple que pour le maintenir sous le pouvoir de ses *notables*.

Ce qui frappe en effet dans l'apologie toute rétrospective de ce gouvernement populaire qu'est la *démocratie* (l'aristocratie est beaucoup moins exemplaire, parce que, si j'ose dire, elle s'établit d'emblée sur la division du peuple), c'est le soin apporté à *distinguer deux peuples dans le peuple*. Quand on rapproche la république de Montesquieu de la république de Rousseau, et la vertu de l'une de la vertu de l'autre, il faut prendre garde d'oublier que la première est du passé, et la seconde de l'avenir ; la seconde une république du peuple, la première *une république des notables*. D'où l'importance du problème de la *représentation populaire*. Rousseau ne voudra point que le peuple souverain légifère par ses *représentants*. *La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point* (*Contrat social*, II, 15). Une démocratie qui se donne des représentants touche à sa fin. Montesquieu tient au contraire qu'une démocratie sans représentants est un despotisme populaire imminent.

C'est qu'il se fait du peuple une idée très particulière confirmée par ces démocraties antiques, où la liberté des « hommes libres » occupait le devant de la scène, laissant dans l'ombre la multitude des artisans et des esclaves. Montesquieu ne veut pas que ce *bas-peuple* ait le pouvoir¹. C'est bien sa pensée la plus profonde, et qui éclaire toutes les précautions du livre II (chap. 2). Abandonné à lui-même le peuple (le bas-peuple) n'est que passions. Il est incapable de prévoir, de penser, de juger. La passion, comment jugerait-elle, puisqu'elle est l'absence même de raison ? Que le peuple soit donc privé de tout pouvoir direct, mais qu'il se choisisse des *représentants*. Il est admirable pour choisir, car il voit les hommes de près dans leur conduite, et discerne dans l'instant les bons et les médiocres. Il sait choisir le bon général, le bon riche, le bon juge : c'est qu'il voit l'un dans ses guerres, l'autre dans ses fêtes, et le dernier dans ses arrêts. Il a *une capacité naturelle pour discerner le mérite*, et la preuve que le mérite lui saute aux yeux est qu'à Rome *quoique le peuple se fût donné le droit d'élever aux charges les plébéiens, il ne pouvait se résoudre à les élire*, et qu'à Athènes *quoiqu'on pût, par la loi d'Aristide, tirer les magistrats de toutes les classes, il n'arriva jamais, dit Xénophon, que le bas-peuple demandât jamais celles (les magistratures) qui pouvaient intéresser son salut ou sa gloire* (EL, II, 2) ! Merveilleux don naturel du peuple qui le force d'avouer son impuissance à être jamais son maître, et de se donner exactement pour seigneurs ceux qui ont sur lui l'avantage du rang et de la

1. « Il n'y a rien dans le monde de plus insolent que les républiques... Le bas-peuple est le tyran le plus insolent que l'on puisse avoir » (*Voyages*).

fortune. La démocratie antique elle-même plaide donc déjà pour tous les notables de l'histoire.

On disposera donc dans la démocratie de quoi renforcer cette inclination judicieuse et, le cas échéant, de quoi la prévenir et l'établir dans sa vocation. En particulier des lois, qui divisent avec assez de discernement le peuple en classes, pour que le commun soit privé de son vote. *C'est dans la manière de faire cette division que les grands législateurs se sont signalés.* Tel Servius Tullius, qui eut l'esprit de *mettre le droit de suffrage dans les mains des principaux citoyens*, de sorte que *c'étaient les moyens et les richesses qui donnaient le suffrage plutôt que les personnes.* Tels les législateurs romains, qui comprirent que le *vote public est une loi fondamentale de la démocratie car il faut que le petit peuple soit éclairé par les principaux, et contenu par la gravité de certains personnages* (EL, II, 2). Le *secret* du vote étant le privilège des seigneurs de l'aristocratie, pour cette raison qu'ils sont à eux-mêmes leurs propres grands ! Nul doute : le plus sûr moyen d'entretenir une disposition si *naturelle* est bien de la produire.

Soigneusement confinée dans le passé par l'agrandissement des États modernes et le cours du monde qui rend la vertu inhumaine, la démocratie ne tient donc au présent que par la maxime d'expérience qu'elle lui lègue : *dans le gouvernement, même populaire, la puissance ne doit point tomber entre les mains du bas-peuple* (EL, XV, 18).

2. MONARCHIE

Avec la monarchie et le despotisme qui, est comme son revers et sa tentation, nous sommes *dans le présent*. Montesquieu croit que les temps modernes appartiennent

à la monarchie féodale, et que la monarchie féodale appartient aux temps modernes. L'Antiquité n'a pas connu de vraies monarchies (et l'on sait qu'à Rome même c'était la république qui se cachait sous ses dehors) pour deux raisons, que leur rencontre éclaire : parce qu'elle ignorait la vraie distribution des pouvoirs et ne savait rien du gouvernement par la noblesse.

Qu'est la monarchie ? Par sa *nature*, c'est le gouvernement d'un seul, qui dirige l'État *par des lois fixes et établies*. Par son *principe*, c'est le règne de l'honneur.

Un seul qui gouverne : le roi. Mais quelles sont ces lois qui ont ce privilège d'être *fixes et établies* ? Que signifient cette fixité et cet établissement ? Montesquieu a ici en vue ce que les jurisconsultes appelaient depuis trois siècles les lois *fondamentales du royaume*. L'expression *loi fondamentale* revient souvent dans l'*Esprit des Lois*. Tout gouvernement a ses lois fondamentales. Ainsi, la république, parmi d'autres, les lois du scrutin. Ainsi le despotisme, la nomination du vizir par le despote. On apprend même au hasard d'un développement que le *pacte colonial* est une loi fondamentale de l'*Europe* à l'égard de ses possessions d'outre-mer (*EL*, XXI, 21). Montesquieu fait donc un usage très large de l'expression, lui assignant de désigner, dans un gouvernement, les lois qui définissent et fondent sa « nature » (en termes modernes : sa constitution), distinguées des lois par lesquelles le gouvernement gouverne. Mais il est évident que dans le cas de la monarchie cette expression recueille l'écho des polémiques passées. Ces polémiques avaient pour objet la définition des pouvoirs du *monarque absolu*. La notion de lois fondamentales du royaume intervint pour limiter les prétentions du roi. On lui représentait qu'il était roi, par la grâce de Dieu sans doute, mais

aussi par l'effet de lois plus vieilles que lui, et qu'il acceptait tacitement en montant sur le trône : la vertu de ces lois l'y asseyant à son insu même. Les jurisconsultes citaient en général, après la loi de succession par le sang, toute une série de dispositions qui avaient pour objet la reconnaissance des ordres existants : noblesse, clergé, parlements, etc. Les lois fondamentales qui mettaient le roi sur le trône, voulaient en échange que le roi les respectât. C'est bien ce sens que, sous le couvert d'un sens plus général, Montesquieu reprend lorsqu'il parle de la monarchie.

Qu'on lise attentivement le chapitre 4 du livre II. On y voit la première phrase identifier la *nature* du gouvernement monarchique, le gouvernement *par des lois fondamentales, et les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants*. Ces pouvoirs intermédiaires sont au nombre de deux : la noblesse et le clergé, la noblesse étant *le plus naturel* des deux. Des « corps intermédiaires » seraient donc des lois ! Montesquieu cite ailleurs une loi fondamentale de la monarchie : la loi de succession au trône, qui interdit les intrigues et le déchirement du pouvoir, non seulement à la mort, mais du vivant même du prince. Cette loi est bel et bien une loi. Il invoque également la nécessité d'un *dépôt des lois* indépendant de l'autorité royale, et il s'agit bien là d'une « loi » fixant une institution *politique*. Mais la noblesse et le clergé ! Nous pensions à des institutions *politiques*, et voici qu'interviennent des ordres *sociaux*. En vérité le mot *loi* ne désigne ici les corps privilégiés que pour signifier que le roi n'est roi que par l'existence de la noblesse et du clergé, et qu'il doit, en échange, les reconnaître et conserver leur privilège.

Tout est dit sans attendre : *le pouvoir intermédiaire le*

plus naturel est celui de la noblesse. Elle entre en quelque façon dans l'essence de la monarchie, dont la maxime fondamentale est « point de monarque, point de noblesse, point de noblesse, point de monarque » (EL, II, 4). Je pense qu'on peut ici s'édifier très rapidement sur le caractère abstrait d'au moins une part de la typologie politique de Montesquieu. Il n'est plus besoin d'attendre le *principe* pour découvrir la vie concrète de l'État : dès sa nature, on voit paraître tout l'ordre politique et *social*.

Ces lois fondamentales supposent nécessairement des canaux moyens par où coule la puissance (EL, II, 4). Ces « canaux » sont justement la noblesse et le clergé. Mais par une ruse de langage, nous voici remis en face d'un pur problème juridique. Le *nécessairement* (« ces lois fondamentales supposent *nécessairement* des canaux.. ») vaut vraiment alors son poids d'or fin. Car on ne voit pas du tout jusqu'ici la *nécessité* de la noblesse et du clergé ! Ce n'est nullement une nécessité originaire. C'est une nécessité dans le sens où l'on parle de la *nécessité où l'on est* d'admettre tel moyen, supposé que l'on veuille telle fin. Cette nécessité c'est qu'il faut bien des ordres intermédiaires si l'on ne veut pas que le roi soit un despote. Car dans la monarchie, le prince est la source de tout pouvoir politique et civil ; or, s'il n'y a dans l'État que la volonté momentanée et capricieuse d'un seul, rien ne peut être fixe, et par conséquent aucune loi fondamentale (EL, II, 4). Tout tient dans ces quatre lignes. La loi fondamentale c'est donc la fixité et la constance d'un régime. Soit. Nous sommes dans le juridique. Mais c'est aussi l'existence d'ordres privilégiés. Nous voilà dans le social. Il suit de ce raisonnement que ces ordres font un avec la fixité et la constance. La raison de cette identité si singulière est qu'un monarque sans noblesse et sans

ordres n'est pas inconcevable, *mais sera despotique*. Les attendus de la mécanique du pouvoir (ces *canaux*) servent la cause des ordres et combattent celle du despote qu'est tout prince qui se passe de noblesse. Concluons donc que pour l'essentiel *ces lois fixes et établies ne sont que la fixité de l'établissement de la noblesse et du clergé*.

Ceci vu, l'argument juridique reprend le dessus. Et Montesquieu se donne le plaisir de décrire la *dynamique* propre de ce régime de corps intermédiaires, *comme s'il s'agissait d'une forme pure de distribution politique du pouvoir*.

Il est très remarquable que la métaphore qui hante le despotisme soit empruntée de corps se heurtant — et celle qui hante la monarchie, d'une source qui se répand. Une eau qui coule d'une source haute, passe dans des canaux qui en ralentissent et en dirigent le cours — et gagne jusqu'au fond des terres qui lui doivent leur verdure. L'image du choc des boules implique l'immédiateté dans le temps et dans l'espace, et la « force » transmise tout entière par le choc. C'est ainsi qu'en despotisme le pouvoir s'exerce ou se donne. L'image de la source irrigante implique au contraire *espace* et *durée*. Sa course étant son cours même, il faut du temps pour que l'eau s'écoule. C'est que jamais elle ne s'écoule toute : une source ne se vide pas comme un bassin, contenant toujours plus qu'elle ne donne. Et au contraire de la boule qui peut être rejetée à l'opposé de celle qu'elle a heurtée, leur choc instantané les séparant net, l'eau qui coule n'est jamais rompue d'avec elle-même. C'est, de la source à la terre la plus lointaine, la même eau ininterrompue.

Tel est le pouvoir du prince. Jamais il ne l'abdique, comme fait le despote, tout entier entre les mains d'un

tiers. Quelque pouvoir qu'il donne aux ministres, aux gouverneurs, aux capitaines, il en garde toujours plus. Et le monde où il l'exerce, son étendue, ces « canaux » qu'il doit lui faire emprunter, lui imposent une lenteur nécessaire qui est la durée même de son pouvoir. La nature du gouvernement monarchique suppose en effet un espace et une durée réels. L'espace : que le roi ne le remplit pas seul, qu'il y rencontre une structure sociale étendue parce que différenciée, composée d'ordres et d'États qui ont chacun leur *lieu*. L'espace qui est la mesure de l'étendue du pouvoir royal est ainsi la limite de sa puissance. L'espace est obstacle. La plaine infinie du despotisme sera comme un mince horizon devant le despote, justement parce qu'elle n'offre pas ces *accidents* que sont les inégalités constituées des hommes : elle est nivelée. Ce sont ces obstacles : la noblesse, le clergé, qui donnent à l'espace sa profondeur politique, comme ces obstacles : haies, toits et clochers, sa profondeur visuelle. Et le *temps* du pouvoir royal n'est que cet espace *éprouvé*. Comme homme doté du pouvoir suprême, le roi est voué à la précipitation, tout lui semblant de décret. Il apprendra la *lenteur* du monde même qu'il gouverne, des ordres privilégiés, et de ce corps tout destiné en bonne monarchie à la lui enseigner : le *dépôt des lois*. Cette lenteur sera comme l'éducation forcée de la raison politique du souverain par la distance réelle et pleine qui le sépare de ses sujets. C'est d'elle qu'il recevra la raison. Ce prince, qui n'est certes pas un ange, deviendra raisonnable par la nécessité même de son pouvoir : son espace et sa durée seront la raison pratique d'un roi, forcé de devenir sage par l'expérience, s'il ne l'est par la naissance. De même que dans la démocratie, les notables, par leur rang et leur fortune, tiennent lieu de raison au peuple ;

de même l'obstacle de la noblesse tient lieu de sagesse au roi.

Mais il est entre la démocratie et la monarchie une différence essentielle. C'est qu'il faut bien en démocratie que la vertu et la raison soient *quelque part*, et que *des* hommes soient raisonnables par eux-mêmes, qui n'ont pas l'espoir de pouvoir l'être malgré eux. On ne peut faire, si l'on veut qu'elle soit démocratique, que ces notables ne soient vertueux en république. Le sort de la raison y est donc remis, même quand on ne la délègue qu'à quelques élus, aux hommes mêmes. Il en va tout autrement en monarchie. Cette noblesse qui tient lieu de sagesse au roi, n'est pas, elle, contrainte à la sagesse. Sa nature, bien au contraire, est d'être déraisonnable. Elle est incapable de réflexion et tellement incapable qu'il lui faut chercher dans des robins la mémoire des lois qu'elle ne veut pas perdre ! D'où vient donc à la monarchie, où nul n'est raisonnable, cette raison ? De la noblesse, qui n'en a pas, mais la *produit* sans qu'elle le veuille ni le sache, sans qu'elle y soit pour rien. Tout se passe donc comme si la monarchie produisait la raison politique comme le résultat de ses déraisons privées. Cette raison, qui ne figure dans aucune rubrique, est pourtant là dans le tout. C'est sans doute la loi la plus profonde de la monarchie de produire ainsi sa fin malgré soi. S'il fallait compléter ses lois fondamentales par une dernière, qui est en vérité la première, il faudrait dire que la loi originale de la monarchie est cette *ruse de la raison*.

C'est elle qui fait toute l'essence de l'*honneur*, principe de la monarchie. La vérité de l'honneur tient en effet à ce qu'il est *faux*. *Philosophiquement faux*, dit Montesquieu (*EL*, III, 7). Il faut entendre cette fausseté en deux sens. Le premier veut que la vérité de l'honneur n'ait rien à

voir avec la vérité. Le second que ce mensonge produise malgré soi une vérité.

L'honneur n'a rien à voir avec la vérité, ni avec la morale. Voilà qui heurte toutes les apparences de l'honneur même, puisque l'honneur veut la franchise, veut l'obéissance, veut la politesse et la générosité. La franchise ? L'honneur veut *de la vérité dans les discours. Mais est-ce par amour pour elle ? — Point du tout (EL, IV, 2)*. Cet amour de la *vérité et de la simplicité* se trouve dans le peuple, qui n'a point de part à l'honneur, mais point dans l'honneur, qui ne veut la vérité que *parce qu'un homme qui est accoutumé à la dire paraît hardi et libre*. L'obéissance ? L'honneur n'y consent pas pour elle, mais pour lui, non pour la bonté ou la vertu de la soumission, mais pour ce qu'il rejaillit de grandeur sur lui, du choix qu'il fait de se soumettre. La preuve en est que cet honneur tout soumis, soumet à son arbitre les titres des ordres qu'il reçoit : désobéissant à tous ceux qu'il juge déshonorants, qui heurtent ses lois et ses codes. La politesse et la générosité, la grandeur d'âme ? Ce sont bien des devoirs qui obligent tous les hommes envers leurs semblables, s'ils doivent vivre ensemble et en paix. Mais dans l'honneur, *ce n'est pas d'une source si pure que la politesse a coutume de tirer son origine. Elle naît de l'envie de se distinguer. C'est par orgueil que nous sommes polis : nous nous sentons flattés d'avoir des manières qui prouvent que nous ne sommes pas dans la bassesse, et que nous n'avons pas vécu avec cette sorte de gens que l'on a abandonnés dans tous les âges (EL, IV, 2)*. La générosité elle-même, qui paraît couler de la bonté, n'est que la preuve qu'une âme bien née veut se donner d'être, la dispensant, plus grande que sa fortune, et l'oubliant, plus relevée que son rang ; comme si elle pouvait nier

cet avantage de rang qu'il faut avoir pour le plaisir de le nier. Toutes les apparences de la vertu sont donc bien renversées. C'est que l'honneur n'est pas tant soumis à la vertu qu'il ne se la soumet. *Cet honneur bizarre fait que les vertus ne sont que ce qu'il veut ; il met de son chef des règles à tout ce qui nous est prescrit ; il étend ou il borne nos devoirs à sa fantaisie, soit qu'ils aient leur source dans la religion, dans la politique ou dans la morale* (EL, IV, 2).

L'honneur aurait-il alors quelque rapport avec une autre vérité qui ne serait plus théorique et morale, mais toute pratique et profane ? On pourrait le croire, voyant Montesquieu chercher dans les lois barbares, qui soumettaient les arrêts des juges à la preuve par le *combat*, l'origine de l'honneur dans le *point d'honneur*. On pense ici à Hobbes, figurant dans une image extraordinaire, le destin des hommes en lutte. Dans la course infinie qui fait toute notre vie, nous sommes comme sur une piste, où nous prîmes ensemble le départ. Jusqu'à la mort, qui est de l'abandonner, nous sommes dans la lutte, cherchant sans terme à nous dépasser les uns les autres. L'honneur, *c'est se retourner et voir qu'il y a des hommes derrière soi*. Voilà l'honneur de Hobbes, qui exprime à la fois le désir humain de l'emporter sur l'homme, et le mérite réel et conscient d'avoir devancé les hommes. Mais ce n'est pas l'honneur de Montesquieu. L'honneur n'est pas chez lui le ressort de la condition humaine, cette passion universelle qui suscite l'universelle lutte du prestige et de la reconnaissance, où Hegel verra l'origine du maître et de l'esclave et de la conscience de soi. Dans Montesquieu, les maîtres et les esclaves sont toujours levés avant l'honneur ; ce n'est jamais un triomphe réel que son triomphe célèbre. Avant que le départ en soit donné, la course est courue. Dans l'hon-

neur, si l'on veut encore parler de course, les uns ont, comme dit Pascal, vingt ans d'avance, et toute la course est dans la démarche. C'est qu'en effet l'honneur, s'il demande « des honneurs et des distinctions », suppose d'abord leur existence consacrée et leur attribution réglée — bref, suppose un État où règnent *des prééminences et des rangs* (EL, III, 7). L'honneur est le point d'honneur non d'un mérite acquis dans la lutte, mais d'une supériorité reçue de la naissance. L'honneur est alors la *passion d'une classe sociale*. S'il en est comme le père, puisque c'est dans l'origine lointaine des lois barbares qu'il l'a constituée, quand les Francs l'emportèrent sur les Gaulois, comme le père, puisqu'il la maintient dans la conviction de sa supériorité, il est plutôt *l'enfant de la noblesse* puisque hors l'existence de la noblesse on ne le concevrait pas. Et toute sa fausseté consiste à donner l'apparence de la morale ou du mérite à des raisons qui tiennent à la vanité d'une classe.

Mais l'honneur n'est pas faux seulement pour ce qu'il ruse avec la vérité. Il est faux parce que ce mensonge produit une vérité. Cette étrange passion, en effet, si réglée que ses bizarreries ont leurs lois, et tout un code, qui paraît renverser l'ordre social par son mépris de l'ordre et de la société, imposant son règne à l'État tout entier, sert la raison de cet État par sa déraison même. Ce *préjugé*, tout étranger à la vérité qu'il soit, tourne cependant à l'avantage de la réalité politique. C'est que l'honneur, qui ruse avec la vérité et la morale, est lui-même la dupe de sa propre ruse. Il pense ignorer tout autre devoir que celui qu'il se reconnaît envers soi : le devoir de se distinguer, de perpétuer sa propre grandeur, de soigner une certaine image de soi qui le hausse au-dessus de sa vie, et les ordres qu'il reçoit. En vérité *il se trouve*

que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers (EL, III, 7). En vérité cet honneur faux est aussi utile au public que le vrai le serait aux particuliers qui pourraient l'avoir. Ces vertus fausses en leur cause, sont vraies dans leurs effets : obéissance, franchise, politesse et générosité. Qu'importe au prince qu'il les obtienne de la morale ou de la vérité, ou de la vanité et du préjugé ? L'effet en est le même, et sans cet effort surhumain qui est requis de la vertu pour la même cause. L'honneur est l'économie de la vertu. Il en dispense et donne les mêmes effets au moindre prix.

Mais il a un tout autre mérite, qui regarde justement ce prince qui tient les comptes et en tire bénéfice : il ne se laisse gagner par rien, même par les prestiges du pouvoir suprême. Qu'il soit au-dessus de toutes les lois, non seulement religieuses et morales, mais aussi politiques, fait que l'honneur est l'écueil des caprices du roi. Si la puissance de l'honneur *est bornée par ce qui en est le ressort (EL, III, 10)*, si les grands n'ont jamais à l'esprit que l'honneur, cette suffisance leur suffit. Ils n'ont d'autre ambition au cœur, qu'elle soit de fortune à gagner ou de pouvoir à conquérir ; si l'honneur est cet aveuglement des grands sur les intérêts réels du monde, si sa folie protège ainsi le prince de leurs audaces de grands, cette folie protège aussi le prince de ses tentations d'homme. Car il ne pourra jamais espérer que ces grands entreront dans ses desseins pour d'autres raisons que les leurs, pour des motifs inconnus de cet étrange honneur. Il peut prétendre à tout leur service, mais jamais au tout de leur âme. Et s'il veut aller au-delà de la raison et se jeter dans des entreprises qui excèdent le pouvoir légitime, il en sera retenu par l'honneur de ses nobles, qui opposera ses lois à ses ordres, et les fera rebelles. C'est

ainsi que la raison règnera dans l'État, comme l'impuissance de deux folies, et la vérité, comme deux faussetés contrariées. On jugera par ce trait si l'honneur ne joue pas dans ce gouvernement comme *principe* le rôle que la noblesse et les *corps* intermédiaires y jouent comme *nature*. Et si l'honneur, loin d'être une passion générale, comme la vertu doit l'être en république, n'est pas une passion d'*état*, qui peut être contagieuse, comme des exemples le sont, mais ne se partage pas. On pourra lire, cachée dans un chapitre sur le droit pénal, une petite phrase qui dit que le *vilain n'a point d'honneur* (EL, VI, 10). Ce qui lui vaut de souffrir dans son corps les supplices de ses crimes. Un grand, on torture son honneur, qui est son âme. La honte ainsi lui tenant lieu de roue.

Telle est la monarchie. Un prince protégé de ses excès par des ordres privilégiés. Des ordres protégés du prince par leur honneur. Un prince protégé du peuple et un peuple protégé du prince par ces mêmes ordres. Tout tenant à la noblesse. Un pouvoir tempéré moins par son essence pure ou son attribution, que par les conditions sociales fixes et établies où il s'exerce et qui lui donnent, comme obstacle et moyen, cette lenteur et ce tempérament qui sont toute sa raison. Chacun tirant à soi, ayant son absolu en tête, et l'équilibre sortant, comme à l'inçu de tous, de ces excès mêmes, contrariés. On peut bien dire de la raison de la monarchie qu'elle est une contrariété de folies. Et comme il est clair que cet ordre a la préférence de Montesquieu, sa structure peut éclairer certains de ses choix. Et tout particulièrement cette idée qu'il se fait des hommes et de la raison. Car, s'il est chez lui un véritable enthousiasme de la raison intelligente, il n'est nulle passion de la raison idéale.

Montesquieu dit parfois que le raisonnable n'est pas toute la raison, et que bien faire n'est pas faire le bien. S'il tient la vertu républicaine pour si haute, c'est qu'il la croit toujours plus ou moins angélique et hors de portée humaine. S'il lui préfère le tempérament de la monarchie et de l'honneur, c'est que l'honneur, dans son détour, est la voie courte de la vertu, certes, mais surtout que cette voie passe par des passions qui naissent par nature d'une condition et non par ascèse d'une conversion. Cette raison qu'il rêve de faire régner dans l'État est bien plutôt la raison qui se joue dans le dos des hommes et se joue d'eux, que la raison qui vit dans leur conscience, et dont ils vivent. On voit comment la monarchie rentre naturellement dans cette grande loi de l'histoire déjà découverte que ce n'est pas la conscience des hommes qui fait l'histoire. Mais on voit aussi comment une idée si générale peut servir une cause si particulière. Car, de toutes les inconsciences politiques, ce n'est pas un mystère de dire que Montesquieu a su choisir la bonne : la monarchie.

3. DESPOTISME

Dans l'ordre des définitions de Montesquieu, le despotisme est le dernier des gouvernements. Je voudrais montrer qu'il est le premier dans son esprit. Non par sa préférence, qui va évidemment à la monarchie mais, ce qui est le même, par son aversion. Et que son objet est de fournir à la monarchie de nouvelles raisons non seulement d'être élue mais aussi d'être *rétablie* sur ses fondements vrais, en lui opposant le spectacle de sa déchéance et son épouvantail.

Qu'est-ce que le despotisme ? A la différence de la république, et à la ressemblance de la monarchie, c'est

un gouvernement *existant*. C'est le gouvernement des Turcs, des Persans, du Japon, de la Chine, et de la plupart des pays d'Asie. Le gouvernement de pays immenses sous un climat dévorant. La situation des régimes despotiques indique déjà leur démesure. C'est le gouvernement des terres extrêmes, des étendues extrêmes, sous le ciel le plus ardent. C'est le gouvernement-limite, et déjà la limite du gouvernement. On pressent vite que l'exemple de pays réels n'a servi que de prétexte à Montesquieu. Il paraît que lors du congrès de 1948, des auditeurs turcs, entendant rappeler la formule célèbre qui fait du despotisme le régime des Turcs, jetèrent « les plus vives et les plus justifiées des protestations »¹. C'est M. Prélot qui conte gravement cet incident. Mais, sans être Turc, on peut suspecter l'exotisme politique d'un homme qui ne dépassa pas Venise et la frontière d'Autriche, et ne connut l'Orient que par des récits entre lesquels il sut exactement choisir son bien. Dès 1778, dans un admirable ouvrage consacré à la *Législation orientale*, Anquetil-Duperron opposait déjà l'Orient réel au mythe oriental de Montesquieu. Mais, dénoncé le mirage géographique du despotisme, reste une *idée du despotisme* qu'aucune protestation turque jamais ne réfutera. Si le Persan n'existe pas, d'où vint qu'un gentilhomme français, né sous Louis XIV, en conçut l'*idée* ?

Le despotisme est bien une *idée* politique, l'idée du mal absolu, l'idée de la limite même du politique comme tel.

Il ne suffit pas en effet de définir le despotisme comme le gouvernement où *un seul, sans lois ni règles, entraîne*

1. M. PRÉLOT, *Montesquieu et les formes de gouvernement*, Recueil Sirey : Bi-centenaire de l'*Esprit des Lois*, p. 127.

tout par sa volonté et ses caprices. Car cette définition reste superficielle, tant qu'on ne se représente pas la vie *concrète* d'un pareil régime. Comment en effet *un seul homme* peut-il réellement entraîner par ses caprices l'immense empire des terres et des peuples soumis à son décret ? C'est ce paradoxe qu'il faut éclairer pour découvrir le sens de cette idée.

Le premier trait du despotisme est d'être un régime politique qui n'a pour ainsi dire *aucune structure*. Ni politico-juridique, ni sociale. Montesquieu répète en plusieurs occasions que le despotisme *n'a pas de lois*, et par là il faut entendre d'abord qu'il n'a pas de *lois fondamentales*. Je sais bien que Montesquieu en cite une, qui veut que le tyran délègue tout son pouvoir au grand vizir (*EL*, II, 5), mais elle n'a que l'apparence d'une loi *politique*. En vérité c'est tout juste une loi de la passion, une loi psychologique qui trahit l'abêtissement du tyran et la divine surprise qui lui fait découvrir, du fond de sa paresse, tel le Pape que cite Montesquieu cédant la régie de ses États à son neveu (*EL*, II, 5), que le gouvernement des hommes est un art d'enfant : il suffit de les faire gouverner par un tiers ! Dans sa prétention, cette fausse loi, qui convertit indûment la passion en politique, indique qu'*en despotisme toute la politique ne se réduit jamais qu'à la passion*. Nous n'avons toujours pas de structure. Je sais bien qu'il existe pourtant dans le despotisme le substitut d'une loi fondamentale : la religion. C'est en effet la seule autorité qui soit au-dessus de l'autorité, et puisse, dans quelques circonstances, tempérer les excès de la cruauté du prince et la crainte des sujets. Mais son essence est, elle aussi, passionnelle, puisqu'en despotisme la religion est elle-même despotique : c'est *une crainte ajoutée à la crainte* (*EL*, V, 14).

Donc, ni dans le vizirat, ni dans la religion, rien qui ressemble à un ordre de conditions politiques et juridiques transcendantes aux passions humaines. Et, de fait, le despotisme ne connaît pas de lois de succession. Rien qui désigne le despote de demain aux sujets d'hier. Pas même le décret arbitraire du despote, qu'une révolution de palais, une conjuration de sérail ou un soulèvement populaire, réduisent à rien. Il ne connaît pas non plus de lois *politiques* autres que celle qui régit cette étrange transmission du pouvoir, toujours absolue, qui se répand du prince au dernier chef de famille, en passant par le premier vizir, les gouverneurs, les bachas, répétant imperturbablement d'un bout à l'autre du royaume la logique de la passion : paresse d'un côté, goût de la domination de l'autre. Il ne connaît pas non plus de lois *judiciaires*. Le cadi n'a pour code que son humeur, pour procédure que son impatience. A peine a-t-il prêté l'oreille aux parties, il tranche, et sur le champ distribue des coups de bâton ou fait voler des têtes. Enfin cet étrange régime n'a même pas souci de ce minimum de police qui pourrait régler les échanges et le commerce. La « société des besoins » n'est même pas régie par ces lois inconscientes qui font un marché, un ordre économique transcendant à la vie pratique des hommes : non, la logique de l'économie fait l'économie de la logique, elle se réduit aux pures passions des hommes. C'est *au jour la journée* que vit le marchand lui-même de crainte de perdre le lendemain ce qu'il pourrait amasser de surplus le jour même, à sa façon pareil au sauvage d'Amérique que citera Rousseau, et qui vend au matin le lit dont il se lève, ne pensant pas qu'il fera nuit ce soir... Sans transcendance politique ou juridique, donc sans passé ni avenir, le despotisme est le régime de l'instant.

Cette précarité est, si l'on peut dire, assurée par la disparition de toute *structure sociale*. Dans la démocratie les magistrats ont un statut, et la propriété, voire une richesse relative sont garanties par la loi. Dans la monarchie la noblesse et le clergé sont protégés par la reconnaissance de leurs privilèges. En despotisme, rien qui distingue les hommes : c'est le règne de l'*extrême égalité*, qui rabaisse tous les sujets dans la même *uniformité* (*EL*, V, 14). Ici, dit Montesquieu, tous les hommes sont égaux, non parce qu'ils sont tout, comme en démocratie, mais *parce qu'ils ne sont rien* (*EL*, VI, 2). C'est la suppression des ordres par le nivellement général. Point d'ordre héréditaire, point de noblesse : il ne faut pas de grands par le sang à ce régime sanguinaire. Il ne faut pas non plus de grands par les biens : le tyran ne peut souffrir la continuité des « familles » que le temps enrichit, et la suite et l'effort des générations élèvent dans la société des hommes. Mieux, il ne peut tolérer aucune des grandeurs d'établissement qu'il confère lui-même à certains de ses sujets. Car enfin, il faut bien un vizir, et des gouverneurs, et des bachas, et des cadis ! Mais cette grandeur n'est que d'occasion, reprise à peine cédée, et comme évanescence. Elle est nulle dès qu'avenue. Si tout commis détient ainsi tout le pouvoir du despote, il vit en destitution ou en assassinat différés : voilà toute sa liberté, voilà toute sa sécurité ! On fait aussi bien, dit Montesquieu, d'un goujat un prince que d'un prince un goujat (*EL*, V, 19). Les distinctions sociales qui émergent de ce désert égalitaire ne sont que l'apparence d'une indistinction universelle. Même ce corps pourtant si nécessaire à l'ordre ou à la terreur qu'est l'armée ne trouve point de place dans ce régime : elle ferait un corps trop stable et trop dangereux à l'instabilité générale. Tout

au plus faut-il une garde de janissaires attachés à la personne du prince et qu'il jette par éclair à l'assaut d'une tête avant de la parquer dans la nuit du Palais. Rien qui distingue les hommes, rien qui ressemble le moins du monde à l'ébauche d'une hiérarchie ou d'une carrière sociales, à l'organisation d'un monde social, où, par avance, pour tout le temps de l'existence et pour la croissance des générations, s'ouvrent les avenues de l'avenir — où l'on puisse être assuré d'être noble pour la vie quand on l'est par la naissance, de devenir bourgeois dans la vie, quand on l'aura mérité par son industrie. Pas plus qu'il ne connaît de structure et de transcendance politique et juridique, le despotisme ne connaît de *structure sociale*.

Cette disposition donne une étrange allure à la vie de ce régime. Ce gouvernement qui règne sur des espaces démesurés, est comme privé d'*espace social*. Ce régime, qui dans l'exemple de la Chine, a traversé des millénaires, est comme dépouillé de toute *durée*. Son espace social et son temps politique sont neutres et uniformes. Espace sans lieu, temps sans durée. Les rois, dit Montesquieu, connaissent les *différences* qui existent entre leurs provinces, et les respectent. Les despotes non seulement les ignorent, mais encore les détruisent. Ils ne règnent que sur l'uniformité vide, sur le vide que sont l'incertitude du lendemain, des terres abandonnées, un commerce qui expire dès qu'il naît : sur des *déserts*. Et c'est le désert même que le despotisme établit à ses frontières, brûlant les terres, même les siennes, pour s'isoler du monde, se protéger des contagions et des invasions dont rien d'autre ne peut le garder (*EL*, IX, 4, 6). Rien en effet qui résiste dans le vide : qu'une armée étrangère pénètre dans l'empire, rien ne l'arrêtera, ni place, ni force, puisqu'il n'en est pas ; il faut donc l'exténuer avant même qu'elle gagne

les frontières, en lui opposant un premier désert qui la perdra. L'espace du despotisme n'est que le vide : croyant gouverner un empire, le despote ne règne que sur un désert.

Quant au *temps* du despotisme, c'est le contraire de la durée : l'instant. Non seulement le despotisme ne connaît aucune institution, aucun ordre, aucune famille qui *durent*, mais ses actes eux-mêmes jaillissent *dans l'instant*. Le peuple tout entier est à l'image du despote. Le despote décide dans l'instant. Sans réfléchir, sans comparer des raisons, sans peser des arguments, sans *accommodements*, sans *tempéraments* (*EL*, III, 10). C'est qu'il faut du temps pour réfléchir, et une certaine idée de l'avenir. Or le despote n'a pas plus l'idée de l'avenir que le marchand qui gagne pour manger et c'est tout. Toute sa réflexion se réduit à décider, et la légion de ses fonctionnaires précaires *répètent* jusqu'au fond des provinces les plus reculées le même geste aveugle. Sur quoi décideraient-ils d'ailleurs ? Ils sont comme les juges qui n'ont point de codes. Ils ignorent les raisons du tyran, qui d'ailleurs n'en a pas. Il faut bien qu'ils décident ! Ils décideront donc : *comme lui, subitement* (*EL*, VI, 16). Aussi subitement qu'ils seront destitués ou égorgés. Partageant jusqu'au bout la condition de leur maître, qui n'apprendrait son avenir que de sa mort, s'il ne mourait.

Cette logique de l'immédiateté abstraite, qui fait extraordinairement pressentir certains thèmes critiques de Hegel, a pourtant une vérité et un contenu. Car ce régime qui subsiste pour ainsi dire *au-dessous du politique et du social*, confiné dans un degré inférieur à leur généralité et leur constance, vit du moins de la vie inférieure de ce degré. Et cette vie est uniquement celle de la passion *immédiate*.

On n'a peut être pas assez réfléchi que les célèbres

passions qui constituent les *principes* des différents gouvernements ne sont pas de même essence. L'honneur par exemple n'est pas une passion simple ou, si l'on préfère, n'est pas une passion « psychologique ». L'honneur est capricieux comme toutes les passions, mais ses caprices sont *réglés* : il a ses lois et son code. Il ne faudrait guère presser Montesquieu pour lui faire avouer que l'essence de la monarchie est la désobéissance, mais une désobéissance *réglée*. L'honneur est donc une passion réfléchie dans son intransigeance même. Aussi « psychologique », aussi immédiat qu'on le veuille, l'honneur est une passion fortement éduquée par la société, une passion cultivée, et si l'on peut risquer le terme une passion *culturelle et sociale*.

Il en va de même de la vertu en république. C'est elle aussi une étrange passion, qui n'a rien d'immédiat, mais sacrifie dans l'homme ses propres désirs pour lui donner le bien général en objet. La vertu se définit la passion du général. Et Montesquieu nous montre complaisamment ces moines reportant sur la généralité de leur ordre toute l'ardeur des passions particulières qu'ils répriment en eux. Comme l'honneur, la vertu a donc son code et ses lois. Ou plutôt elle a *sa loi*, une loi unique : l'amour de la patrie. A cette passion de l'universel il faut une école universelle : celle de toute la vie. A la vieille question socratique, si la vertu peut s'enseigner, Montesquieu répondrait qu'elle le doit, et que tout le destin de la vertu est justement d'être enseignée.

La passion qui soutient le despotisme ne connaît pas ce devoir. La crainte¹, puisqu'il faut l'appeler par

1. Il est très remarquable que Montesquieu réserve la crainte, que Hobbes, théoricien de l'absolutisme, découvre au cœur de toutes les sociétés, au seul despotisme.

son nom, n'a pas besoin d'éducation, qui, en despotisme, est *en quelque façon nulle* (EL, IV, 3). Ce n'est pas une passion composée ou éduquée, ni une passion sociale. Elle ne connaît ni codes ni lois. C'est une passion sans carrière devant soi, ni titres derrière : une passion à l'état naissant, que rien ne détournera jamais de sa naissance. Une passion de l'instant qui ne fait que se répéter. C'est parmi les passions *politiques*, la seule qui ne soit pas politique, mais « psychologique » parce qu'immédiate. C'est elle pourtant qui fait la vie de cet étrange régime.

Si le tyran se démet par paresse et par ennui de l'exercice du gouvernement, c'est qu'il se refuse à l'homme public. C'est qu'il ne veut prétendre à cet ordre d'impersonnalité pondérée qui fait les hommes d'État. Par un mouvement d'humeur ou de lassitude privée, qu'il revêt des apprêts de la solennité, il se dévêt du personnage public qu'il tend à un tiers, comme un roi son manteau à un valet, pour s'abandonner aux délices des passions privées. Le despote n'est plus que désirs. D'où le harem. *Cette abdication du despote est la figure générale de ce régime qui renonce à l'ordre du politique pour se livrer au destin des passions seules.* Rien d'étonnant alors à voir se répéter indéfiniment les mêmes ressorts dans tous les hommes qui composent l'empire. Le dernier sujet est despote, au moins de ses femmes, mais leur prisonnier : le prisonnier de ses passions. Et quand il sort de chez lui, ce sont encore ses désirs qui le meuvent. On apprend ainsi que dans le despotisme, le seul désir qui subsiste est le désir des *commodités de la vie*¹. Mais ce n'est

1. EL, V, 17, 18 ; VII, 4. Cf. IX, 6 : Le despotisme est le règne des intérêts particuliers ».

pas un désir suivi : il n'a pas le temps de se composer un avenir. Les passions du despotisme se renversent donc l'une dans l'autre. On pourrait dire que le ressort du despotisme est aussi bien le désir que la crainte. Car ils sont à eux-mêmes leur propre revers, sans avenir, comme deux hommes liés dos à dos sont sans espaces, rivés au point de leurs chaînes. Et c'est ce modèle de passion qui donne au despotisme son style. Cette absence de durée, ces mouvements subits et sans recul sont justement les attributs de ces passions instantanées et immédiates qui retombent sur elles-mêmes, comme des pierres que les enfants voudraient jeter contre le ciel. S'il est vrai, comme l'a dit Marx dans une image de jeunesse, que la politique est le ciel des hommes privés, on peut dire du despotisme qu'il est un monde sans ciel.

Il est trop clair que Montesquieu a voulu représenter dans cette figure du despotisme tout autre chose que l'État des régimes orientaux : *l'abdication du politique même*. Ce jugement de valeur explique son paradoxe. On est toujours en effet à la limite de considérer le despotisme comme un régime *qui n'existe pas*, qui est la tentation et le risque des autres régimes, corrompus ; et pourtant comme un régime *qui existe*, qui peut même *se corrompre*, bien que corrompu par essence il ne déchoie jamais que dans la corruption même. C'est sans doute le sort de toute extrémité réprouvée : il est convenable de la représenter comme réelle pour en inspirer le dégoût. Il faut bien des images du Diable pour entretenir la vertu. Mais il importe aussi de donner à cette extrémité tous les traits de l'impossible et du néant ; de montrer qu'elle n'est pas ce qu'elle prétend ; et de détruire en elle l'apparence des biens que l'on doit perdre si jamais l'on y déchoit. C'est pourquoi l'image du despotisme s'autorise

de l'exemple des régimes d'Orient, dans le temps où elle s'impose et se réfute comme *idée*. Laissons donc en paix les Turcs et les Chinois, pour fixer l'image positive dont ce péril est l'épouvantail.

Nous avons assez de textes et assez catégoriques de Montesquieu et de ses contemporains, pour avancer que le despotisme n'est illusion géographique que parce qu'il est allusion historique. C'est à la *monarchie absolue* qu'en a Montesquieu, sinon à la monarchie absolue en personne, du moins aux tentations qui la guettent¹. On sait que Montesquieu appartenait par conviction à, ce parti d'opposition de droite de condition féodale qui n'acceptait pas la décadence politique de sa classe, et faisait grief aux nouvelles formes politiques instaurées à partir du xiv^e siècle d'avoir supplanté les anciennes. Fénelon, Boulainvilliers, Saint-Simon, furent de ce parti, qui mit jusqu'à sa mort tous ses espoirs dans le duc de Bourgogne, dont Montesquieu se faisait un héros².

1. Cf. *La XXXVII^e Lettre persane. Portrait de Louis XIV.* Usbeck : « 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. »

2. « Ce fut une furieuse plaie pour le royaume que la mort du dernier dauphin... Quoiqu'on n'ait pas bien connu tous les divers plans de son gouvernement, il est néanmoins certain qu'il avait les plus grandes idées du monde. Il est sûr qu'il n'y avait rien dans le monde qu'il haït tant que le despotisme. Il voulait rendre toutes les diverses provinces du royaume en Etats, comme la Bretagne et le Languedoc. Il voulut qu'il y eût des conseils et que les secrétaires d'Etat ne fussent que les secrétaires de ces conseils. Il voulait réduire les charges de robe à ce qui était nécessaire. Il voulait que le Roi eût une espèce de liste civile, comme en Angleterre, pour l'entretien de sa maison et de sa cour, et qu'en temps de guerre cette liste civile fût taxée comme les autres fonds, car, disait-il, il n'est pas juste que tous les sujets souffrent de la guerre et que le prince n'en souffre pas. Il voulait que sa cour eût des mœurs » (*Spicilège*, p. 767. Cité dans BARRIÈRE, *Montesquieu*, p. 392).

C'est à ce parti que nous devons les doléances les plus célèbres contre les excès du règne de Louis XIV. La misère des paysans, les horreurs de la guerre, les abus des ministres et des intendants, les intrigues et les usurpations des courtisans, voilà les thèmes de ses dénonciations. Tous ces textes fameux tirent de leur opposition une résonance « libérale », et je crains qu'ils ne figurent souvent dans des anthologies de la « liberté » à côté de ceux de Montesquieu, et non sans une apparence bien fondée de raison, car cette opposition prit une part singulière dans la lutte contre le pouvoir féodal réellement, et quoiqu'ils en eussent, incarné par la monarchie absolue ; mais les propos qui les inspiraient avaient à peu près avec la liberté le rapport que les clameurs des ultras contre la société capitaliste sous la Restauration et la Monarchie de Juillet avaient avec le socialisme. En dénonçant le « despotisme », Montesquieu ne défend pas contre la politique de l'absolutisme tant *la liberté* en général, que *les libertés* particulières de la classe féodale, sa sûreté personnelle, les conditions de sa pérennité, et sa prétention de reprendre, dans les nouveaux organes du pouvoir, la place dont l'histoire l'a frustrée.

Sans doute le « despotisme » est une caricature. Mais son objet est d'épouvanter et d'édifier par son horreur même. Voilà un régime où un seul gouverne, dans un palais dont jamais il ne sort, livré aux passions des femmes et aux intrigues des courtisans. Caricature de Versailles et de la cour. Voilà un tyran qui gouverne par son grand vizir. Caricature du ministre¹ que rien, surtout sa naissance, ne désigne à ce poste, sinon la

1. « Les plus méchants citoyens de France furent Richelieu et Louvois » (*Pensées*).

faveur du prince. Et jusqu'aux gouverneurs tout-puissants dépêchés dans les provinces, comment n'y pas reconnaître le masque grotesque des intendants chargés de la toute-puissance du roi dans leur domaine ? Comment ne pas soupçonner dans le régime du caprice la caricature forcée du régime du « bon plaisir », dans le tyran qui est « tout l'État » sans le dire, l'écho déformé du prince qui déjà le dit, même s'il ne l'est encore tout à fait ? Mais c'est à ses effets qu'on juge une cause. Il suffit de se représenter la situation respective des *grands* et du *peuple* dans le despotisme pour s'instruire des dangers qu'il doit prévenir.

Le paradoxe du despotisme est de si bien s'acharner sur les *grands*, quelle qu'en soit l'extraction (et comment ne pas penser aux nobles, les moins révocables des *grands* ?)¹, que le peuple en est comme épargné. Le despote a tant à faire pour abattre les *grands* et détruire la menace de leur condition renaissante, que le peuple, qui n'en sait rien, se trouve à l'abri de cette lutte déchaînée par-dessus sa tête. D'une certaine manière le despotisme ce sont les *grands* atterrés et le peuple tranquille à ses passions ou à ses affaires. On voit parfois, dit Montesquieu, de ces torrents grossis par les orages qui dévalent les montagnes et ravagent tout sur leur passage. Mais alentour ce ne sont que vertes prairies, et des troupeaux y paissent. Ainsi, le despote balayant les *grands*, le peuple, même misérable, connaît une sorte de paix. Je veux bien qu'elle ne soit que *tranquillité*, et celle qui règne sur les villes assiégées, puisque c'est en ces termes que la corrige Montesquieu (*EL*, V, 14), mais qui ne

1. « Comme l'instabilité des *grands* est dans la nature du gouvernement despotique, leur sureté entre dans la nature de la monarchie » (*EL*, VI, 21).

la préférerait à la terreur des grands qui vivent dans la « pâleur » en attendant les coups, quand ce n'est la mort ? Quand on aperçoit ces passages, qui ont l'air d'échapper à Montesquieu (*EL*, XIII, 12, 15, 19 ; III, 9), on voit bien que l'inadvertance n'y a point de part. Il s'agit bien d'un *avertissement*, qui a d'ailleurs aussi le sens d'un rappel. La leçon est claire : les *grands* ont tout à craindre du despotisme, de la terreur à l'anéantissement. Le peuple, lui, tout misérable qu'il soit, est à l'abri.

A l'abri. Mais tout aussi menaçant à sa manière. Car le despotisme présente ce second privilège d'être *le régime des révolutions populaires*¹. Nul autre gouvernement ne laisse le peuple à ses seules passions, et Dieu sait si le peuple y est sujet ! A ces passions populaires, il faut le frein de la réflexion : en république les notables qu'on élit ; en monarchie les corps intermédiaires qu'on trouve. Mais en despotisme, où règne la passion, comment enchaîner les instincts du peuple sans aucun ordre, légal ou social, qui lui en impose ? Quand dominant les passions, le peuple, qui est passion, finit toujours par l'emporter. Fût-ce pour un jour. Mais ce jour suffit à tout détruire. Il suffit en tout cas à jeter bas le tyran dans les secousses de la révolution. On lit tout cela très clairement dans le chapitre II du Livre V de l'*Esprit des Lois*². Et l'on se retient mal d'y voir une *seconde leçon*,

1. *EL*, V, 11 ; cf. VI, 2 : Dans le despotisme « tout mène tout à coup et sans qu'on puisse le prévoir à des révolutions ».

2. *EL*, V, 11 : « Le gouvernement monarchique a un grand avantage sur le despotique. Comme il est de sa nature qu'il y ait sous le prince plusieurs ordres qui tiennent à la Constitution, l'Etat est plus fixe, la Constitution plus inébranlable, la personne de ceux qui gouvernent plus assurée.

« Cicéron croit que l'établissement des tribuns de Rome fut le salut de la république. « En effet, dit-il, la force du peuple qui n'a « point de chef est plus terrible. Un chef sent que l'affaire roule sur

qui s'adresse cette fois non plus aux *grands*, mais aux *tyrans*, ou par extension *aux monarques modernes tentés par le despotisme*. Cette seconde leçon signifie en clair : le despotisme est la voie sûre qui conduit aux révolutions populaires. *Princes, gardez-vous du despotisme si vous voulez sauver votre trône des violences du peuple !*

Ces deux leçons rapprochées en font *une troisième* : si le prince s'acharne sur les *grands*, les grands y perdront leur condition ou leur vie. Mais, ce faisant, le prince aura ouvert la voie au peuple, qui se tournera contre lui, que rien alors ne protégera de ses coups : il y perdra la couronne et la vie. *Que le prince comprenne donc qu'il a besoin du rempart des grands pour défendre contre le peuple sa couronne et sa vie !* Voilà le fondement d'une bonne alliance, toute de raison, d'échange avantageux. Il n'est que de reconnaître enfin la noblesse pour assurer son trône.

Tel est le despotisme. Un *régime existant*, certes, mais aussi et surtout une *menace existante* qui guette l'autre

« lui, il y pense ; mais le peuple, dans son impétuosité, ne connaît point le péril où il se jette. » On peut appliquer cette réflexion à un Etat despotique qui est un peuple sans tribuns ; et à une monarchie, où le peuple a en quelque façon des tribuns.

« En effet on voit partout que, dans les mouvements du gouvernement despotique, le peuple, mené par lui-même, porte toujours les choses aussi loin qu'elles peuvent aller ; tous les désordres qu'il commet sont extrêmes ; au lieu que dans les monarchies les choses sont très rarement portées à l'excès. Les chefs craignent pour eux-mêmes ; ils ont peur d'être abandonnés ; les puissances intermédiaires dépendantes ne veulent pas que le peuple prenne trop le dessus...

« Aussi toutes nos histoires sont-elles pleines de guerres civiles sans révolutions ; celles des Etats despotiques sont pleines de révolutions sans guerres civiles...

« ... Les monarques qui vivent sous les lois fondamentales de leur Etat sont... plus heureux que les princes despotiques, qui n'ont rien qui puisse régler le cœur de leur peuple ni le leur. »

régime de ce temps : la monarchie. Un régime existant, certes, mais aussi et surtout une leçon de politique, un avertissement clair au roi tenté de pouvoir absolu. On voit que sous ses apparences détachées, l'énumération primitive dissimule un choix secret. Certes, il est bien *trois espèces de gouvernement*. Mais l'une, la république n'existe plus hors de la mémoire de l'histoire. Restent la monarchie et le despotisme. Mais le despotisme n'est que la monarchie abusive et dénaturée. Reste donc la monarchie seule, qu'il faut garder de son péril. Voilà pour les temps *présents*.

Mais, dira-t-on, qu'en est-il de l'*avenir* ? Et que faire de cette *Constitution anglaise* que Montesquieu donne en idéal dans le célèbre chapitre 6 du Livre XI ? N'est-ce pas un nouveau modèle qui renverse toutes les leçons antérieures ? Je voudrais montrer qu'il n'en est rien, et que la logique de la théorie de la monarchie et du despotisme fait, sinon tout le sens, du moins un des sens importants du fameux débat de la *séparation des pouvoirs*.

CHAPITRE V

Le mythe de la séparation des pouvoirs

Ce texte est célèbre. Qui ne connaît la théorie qui veut qu'en tout bon gouvernement on distingue rigoureusement le *législatif* de l'*exécutif* et du *judiciaire* ? Qu'on assure l'*indépendance* de chaque pouvoir pour recevoir de cette *séparation* les bienfaits de la *modération*, de la *sécurité* et de la *liberté* ? Tel serait en effet le secret du Livre XI, conçu plus tard que les dix premiers, et inspiré à Montesquieu par la révélation de l'Angleterre, où il aurait découvert, lors d'un séjour en 29-30, un régime radicalement nouveau, n'ayant pour tout objet que la *liberté*. Avant le Livre XI, Montesquieu aurait présenté une théorie *classique*, distinguant des formes politiques différentes, décrivant leur économie et leur dynamique propres. Ensuite, il aurait jeté le masque de l'historien sans passion, voire, s'il est possible de s'en convaincre, du gentilhomme partisan, pour donner en idéal au public un peuple possédant deux chambres, une assemblée du tiers, et des juges élus. Par là, Montesquieu toucherait

enfin, pour les uns à la sphère du politique comme tel, et montrerait son génie dans une théorie de l'équilibre des pouvoirs, si bien disposés que le pouvoir soit la limite même du pouvoir, résolvant ainsi une fois pour toutes le problème politique qui tient tout entier dans l'*usage* et l'*abus* du pouvoir ; pour les autres aux problèmes politiques de l'*avenir*¹, qui sont moins ceux de la monarchie en général que ceux du gouvernement représentatif et parlementaire. La suite des temps serait comme la caution de cette interprétation. Ne vit-on pas tout le siècle chercher dans Montesquieu des arguments pour ébranler l'ordre monarchique, justifier les Parlements, et jusqu'à la convocation des Etats généraux ? La Constitution américaine de la fin du siècle et la Constitution de 1791 elle-même, sans parler de celles de 1795 et de 1848, n'ont-elles pas consacré dans leurs attendus et leurs dispositions ces principes de la séparation des pouvoirs voulue par Montesquieu ? Ces deux thèmes : l'essence du pouvoir, l'équilibre des pouvoirs, ne sont-ils pas encore des thèmes actuels, toujours repris et toujours débattus, dans les mots mêmes fixés par Montesquieu ?

Je voudrais conduire à penser qu'il s'agit là pour la plus grande part d'une illusion historique, et en donner les raisons. Dans cet esprit, je veux d'abord dire tout ce que je dois aux articles du juriste *Charles Eisenmann*². J'en voudrais reprendre ici l'essentiel avant d'en prolonger les conclusions.

La thèse d'Eisenmann est que la théorie de Montesquieu, et tout particulièrement le célèbre chapitre sur la

1. PRÉLOT, *op. cit.*, pp. 123, 129 sq.

2. Voir en particulier : EISENMANN, l'Esprit des Lois et la séparation des pouvoirs (*Mélanges Carré de Malberg*, Paris, 1933), pp. 190 sq. *La pensée constitutionnelle de Montesquieu*, Recueil Sirey, pp. 133-160.

Constitution d'Angleterre, a engendré un véritable *mythe* : le *mythe de la séparation des pouvoirs*. Il s'est trouvé toute une école de juristes, particulièrement à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, qui prirent prétexte d'un certain nombre de formules isolées de Montesquieu, pour lui prêter un modèle théorique *purement imaginaire*. L'idéal politique de Montesquieu coïnciderait avec un régime dans lequel serait rigoureusement assurée cette *séparation des pouvoirs*. Il devrait exister trois pouvoirs : l'exécutif (le roi, ses ministres), le législatif (la chambre basse et la chambre haute) et le judiciaire (le corps des magistrats). Chaque pouvoir recouvrirait très exactement une sphère propre, c'est-à-dire une fonction propre, sans interférence aucune. Chaque pouvoir dans chaque sphère serait assuré par un organe rigoureusement distinct des autres organes. Non seulement il ne saurait se concevoir aucun empiétement de l'exécutif sur le législatif ou le judiciaire, ou aucun autre empiétement réciproque de même nature ; mais encore aucun des membres composant un organe ne saurait appartenir à un autre organe. Par exemple, non seulement l'exécutif ne saurait intervenir dans le législatif par des propositions de loi ou dans le judiciaire par des pressions, etc., non seulement aucun ministre ne saurait être responsable devant le législatif, mais encore aucun membre du législatif ne saurait, à titre personnel, assumer des fonctions exécutives et judiciaires, c'est-à-dire devenir ministre ou magistrat, etc. Je laisse de côté le détail de cette logique, toujours vivante dans certains esprits.

La première audace d'Eisenmann a consisté à montrer que cette fameuse théorie *n'existait tout simplement pas chez Montesquieu*. Il suffit de lire attentivement ses textes pour découvrir en effet :

1. Que l'exécutif empiète sur le législatif puisque le roi dispose du *droit de veto*¹.

2. Que le législatif peut, dans une certaine mesure, exercer un droit de regard sur l'exécutif, puisqu'il contrôle l'application des lois qu'il a votées, et, sans pourtant qu'il soit question de « responsabilité ministérielle » devant le Parlement, demander des comptes aux ministres².

3. Que le législatif empiète sérieusement sur le judiciaire, puisque, dans trois circonstances particulières, il s'érige en tribunal : en toutes matières les nobles, dont il faut garder la dignité de tout contact avec les préjugés des magistrats populaires, seront jugés par leurs pairs de la chambre haute³ ; en matière d'amnistie⁴ ; et en matière de procès politiques, qui seront traduits devant le tribunal de la chambre haute, sur accusation de la chambre basse⁵.

1. « La puissance exécutive faisant partie de la législative... par sa faculté d'empêcher... » (EL, XI, 6).

2. La puissance législative « a le droit et doit avoir la faculté d'examiner de quelle façon les lois qu'elle a faites ont été exécutées... » les ministres doivent « rendre compte de leur administration » (EL, XI, 6).

3. « Les grands sont toujours exposés à l'envie ; et, s'ils étaient jugés par le peuple, ils pourraient être en danger, et ne jouiraient pas du privilège qu'a le moindre des citoyens dans un Etat libre, d'être jugé par ses pairs. Il faut donc que les nobles soient appelés non pas devant les tribunaux ordinaires de la nation, mais devant cette partie du corps législatif qui est composée de nobles » (XI, 6).

4. « Il pourrait arriver que la loi... serait, en de certains cas, trop rigoureuse... C'est... la partie du corps législatif que nous venons de dire être, dans une autre occasion un tribunal nécessaire, qu'il est encore dans celle-ci ; c'est à son autorité suprême à modérer la loi en faveur de la loi même... » (XI, 6).

5. « Il pourrait encore arriver que quelques citoyens, dans les affaires publiques, violeraient les droits du peuple... en général la puissance législative ne peut pas juger ; et elle le peut encore moins dans ce cas particulier où elle représente la partie intéressée qu'est le peuple. Elle ne peut donc être qu'accusatrice. Mais devant qui accusera-t-elle ? Ira-t-elle s'abaisser devant les tribunaux de la loi,

On voit mal comment concilier pareilles et si importantes interférences des pouvoirs avec la prétendue pureté de leur *séparation*.

La seconde audace d'Eisenmann a consisté à montrer qu'en vérité il ne s'agissait pas chez Montesquieu de *séparation*, mais de *combinaison*, de *fusion*, et de *liaison* des pouvoirs¹. Le point essentiel de cette démonstration consiste à bien entendre d'abord que le pouvoir judiciaire n'est pas un pouvoir au sens propre. Ce pouvoir est *invisible et comme nul*, dit Montesquieu². Et, de fait, le juge n'est pour lui qu'une vue et qu'une voix. C'est un homme dont toute la fonction consiste à lire et à dire la loi³. On peut discuter cette interprétation, mais on doit du moins reconnaître que dans les matières où le juge risquait d'être autre chose qu'un code animé, Montesquieu a pris soin d'édicter des garanties non plus juridiques, mais *politiques* : il suffit de voir par exemple qui juge les délits et les crimes des nobles et les procès politiques ! Ces précautions prises, qui transfèrent ce que le judiciaire peut avoir d'effets politiques à des organes proprement politiques, le reste du judiciaire

qui lui sont inférieurs, et d'ailleurs composés de gens qui, étant peuple comme elle, seraient entraînés par l'autorité d'un si grand accusateur ? Non : il faut, pour conserver la dignité du peuple et la sûreté du particulier, que la partie législative du peuple accuse devant la partie législative des nobles, laquelle n'a ni les mêmes intérêts qu'elle, ni les mêmes passions » (XI, 6).

1. « Le corps législatif... étant composé de deux parties, l'une enchaînera l'autre... toutes les deux seront liées par la puissance exécutrice, qui le sera elle-même par la législative » (XI, 6). « Les trois pouvoirs... sont... distribués et fondus... » (XI, 7).

2. « Des trois puissances dont nous avons parlé, celle de juger est en quelque façon nulle... » (XI, 6).

3. « Les juges de la nation ne sont... que la bouche qui prononce les paroles de la loi, des êtres inanimés qui n'en peuvent modérer ni la force ni la rigueur... » (XI, 6).

est bien *comme nul*. Nous nous trouvons alors en face de *deux pouvoirs* : l'exécutif et le législatif. Deux pouvoirs, mais trois *puissances*, pour reprendre un mot de Montesquieu lui-même¹. Ces trois puissances sont : le roi, la chambre haute et la chambre basse. C'est-à-dire : le roi, la noblesse et le « peuple ». C'est ici qu'Eisenmann montre de façon très convaincante que le véritable objet de Montesquieu est précisément la *combinaison*, la *liaison* de ces trois puissances². Qu'il s'agit avant tout d'un problème *politique* de rapports de forces, et non pas d'un problème *juridique* concernant la définition de la légalité et ses sphères.

Ainsi s'éclaire le fameux problème du gouvernement *modéré*. La véritable modération n'est ni la stricte séparation des *pouvoirs*, ni le souci et le respect *juridiques* de la légalité. A Venise, par exemple, on a bien trois pouvoirs et trois organes distincts : mais le *mal* est que ces trois organes *sont formés par des magistrats du même corps ; ce qui ne fait guère qu'une même puissance* (EL, XI, 6). On a beau dire ainsi que le despotisme est le régime où un seul gouverne, sans règles ni lois, ou que le despote paraît dans tout prince ou ministre qui passe outre à la loi, et commet un abus de pouvoir. Ce n'est pas au fond ce qui est en cause, car nous savons de ces régimes où le despotisme règne à l'ombre des lois mêmes, et c'est, dit Montesquieu, la pire des tyrannies³. La *modération* est tout autre chose : elle n'est pas le simple respect de la légalité, elle est l'équilibre des pouvoirs, c'est-à-dire *le partage des pouvoirs entre les puissances*, et la limitation

1. Cf. le texte sur Venise, XI, 6.

2. EISENMANN, *op. cit.*, pp. 154 sq.

3. « Il n'y a point de plus atroce tyrannie que celle que l'on exerce à l'ombre des lois et sous les couleurs de la justice » (*Considérations*, XIV).

ou modération des prétentions d'une *puissance* par le *pouvoir* des autres. La fameuse *séparation des pouvoirs* n'est donc que le partage pondéré du pouvoir entre des puissances déterminées : le roi, la noblesse, le « peuple ».

Je pense que les remarques que j'ai présentées sur le despotisme permettent d'aller au-delà de ces conclusions pertinentes. Car cet éclaircissement pose lui-même une question : *au profit de qui le partage se fait-il ?* En se contentant de révéler, sous les dehors mythiques de la *séparation des pouvoirs*, l'opération réelle d'un partage du pouvoir entre différentes forces politiques, on risque, me semble-t-il, de nourrir l'illusion d'un partage *naturel*, qui va de soi et répond à une équité d'évidence. On est passé des pouvoirs aux puissances. Les termes ont changé ? Le problème reste le même : il ne s'agit jamais que d'équilibre et de partage. C'est là le dernier mythe que je voudrais dénoncer.

Ce qui peut éclairer sur le sens de ce partage et de ses arrière-pensées, c'est, une fois bien entendu qu'il s'agit chez Montesquieu de *combinaison de puissances* et non de *séparation des pouvoirs*, d'examiner quels sont, parmi tous les empiétements possibles d'un pouvoir sur l'autre, parmi toutes les combinaisons possibles des pouvoirs entre eux, les empiétements et les combinaisons absolument exclus. Or j'en vois deux, qui sont de première importance.

La *première combinaison exclue* est que le législatif puisse usurper les pouvoirs de l'exécutif : ce qui consommerait de soi et sur le champ la perte de la monarchie dans le despotisme populaire¹. Or *l'inverse n'est pas*

1. « Si la puissance législative prend part à l'exécution, la puissance exécutrice sera... perdue » (XI, 6).

« S'il n'y avait point de monarchie, et que la puissance exécutrice fût confiée à un certain nombre de personnes tirées du corps législatif, il n'y aurait plus de liberté » (XI, 6).

vrai. Montesquieu admet que la monarchie puisse subsister, et même conserver sa *modération*, si le roi détient, outre l'exécutif, le pouvoir législatif¹. Mais, que le peuple soit prince, tout est perdu.

La seconde combinaison exclue est plus célèbre, mais à mon sens tenue pour trop évidente, et, de ce fait, mal pénétrée. Elle concerne la détention du judiciaire par l'exécutif, par le roi. Montesquieu est formel : *cette disposition suffit à faire sombrer la monarchie dans le despotisme*. Si le roi jugeait lui-même... *la Constitution serait détruite, les pouvoirs intermédiaires dépendants anéantis...* (EL, VI, 5) et l'exemple que cite Montesquieu, dans les pages qui suivent, est celui de Louis XIII, voulant juger lui-même un gentilhomme (EL, VI, 5). Il suffit de rapprocher cette exclusion et sa raison (si le roi juge, les corps intermédiaires sont anéantis) d'une part de la disposition qui cite les nobles devant le seul tribunal de leurs pairs, d'autre part des malheurs dont le despote réserve le privilège aux *grands*, pour apercevoir que *cette clause particulière qui prive le roi du pouvoir de juger importe avant tout à la protection des nobles* contre l'arbitraire politique et juridique du prince, et qu'encore une fois le despotisme, dont Montesquieu nous menace, désigne une politique très précisément dirigée d'abord *contre la noblesse*.

Si nous voulons bien nous retourner maintenant vers le fameux équilibre des puissances, nous pouvons, je crois, avancer une réponse à la question : *à l'avantage*

1. « Dans les monarchies que nous connaissons, le prince a la puissance exécutive et la législative, au moins une partie de la législative, mais il ne juge pas » (XI, 11). « Dans la plupart des royaumes d'Europe le gouvernement est modéré, parce que le prince qui a les deux pouvoirs, laisse à ses sujets l'exercice du troisième » (XI, 6).

de qui s'opère le partage ? Si l'on considère non plus les forces invoquées dans la combinaison de Montesquieu, mais les forces réelles existant de son temps, on doit bien constater que *la noblesse gagne à son projet deux avantages considérables* : elle devient directement, en tant que classe, une force *politique* reconnue dans la chambre haute ; elle devient aussi, tant par la clause qui exclut du pouvoir royal l'exercice du jugement, que par cette autre clause qui réserve ce pouvoir à la chambre haute, quand des nobles sont en cause, une classe dont l'avenir personnel, la position sociale, les privilèges et les distinctions sont garantis *contre les entreprises du roi et du peuple*. De la sorte, dans leur vie, dans leurs familles et dans leurs biens, les nobles seront à l'abri, tant du roi, que du peuple. On ne saurait mieux garantir les conditions de la pérennité d'une classe décadente à qui l'histoire arrachait et disputait ses anciennes prérogatives.

La contrepartie de ces assurances, c'est une autre assurance, mais cette fois *à l'usage du roi*. L'assurance que le monarque sera protégé par le *rempart social et politique de la noblesse* contre les révolutions populaires. L'assurance qu'il ne se trouvera pas dans la situation du despote abandonné, seul, en face de son peuple et de ses passions. S'il veut bien entendre la leçon du despotisme, le roi comprendra que *son avenir vaut bien une noblesse*.

Non seulement cette noblesse servira de contrepoids au « peuple », puisque, par une représentation hors de proposition avec le nombre et les intérêts du grand nombre, elle équilibrera la représentation du peuple dans le législatif, mais encore cette noblesse, par son existence, ses privilèges, son lustre et son luxe, voire sa générosité, enseignera au peuple, jour après jour dans

la vie concrète, que les grandeurs sont respectables, qu'il existe une structure dans cet État, qu'il est loin de la passion au pouvoir, que dans l'espace médiocre des monarchies la distance des conditions sociales et la durée de l'action politique sont de longue haleine : bref de quoi décourager à jamais toute idée de subversion.

Je ne vois rien en tout cela qui éloigne de l'inspiration fondamentale du théoricien de la monarchie et du despotisme. Le *régime de l'avenir*¹ est, certes, sur bien des points, différent des monarchies de l'Europe contemporaine. Celles-ci se ressentent encore de leur origine, et leur constitution rudimentaire est encore primitive : elles sont mal armées pour combattre le danger de despotisme qui les menace et pour résoudre les problèmes complexes du monde moderne. Mais on peut dire qu'elles contiennent en elles-mêmes, dans leur structure politique et sociale, tout ce qu'il faut pour satisfaire à cette exigence. La représentation du *peuple* elle-même qui paraît jurer avec tout son passé, et qui a fait croire que Montesquieu était républicain de cœur et prenait le parti du Tiers, est dans l'*esprit* de la monarchie. Qu'on lise le chapitre 8 du Livre XI, dont le 6^e parle précisément de la Constitution anglaise : on y verra que le principe des *représentants* d'une nation dans une monarchie, principe totalement étranger aux anciens, comme celui d'un corps de noblesse, appartient aux origines mêmes du gouvernement *gothique*, *la meilleure espèce de gouvernement que les hommes aient pu imaginer* (EL, XI, 8). C'est pourquoi Montesquieu peut dire de ce gouvernement qui paraît regarder l'avenir que les Anglais l'ont trouvé *dans les bois* de leur passé (EL, XI, 6).

1. PRÉLOT, *op. cit.*, p. 123.

L'analyse de la Constitution anglaise conduit donc, pour l'essentiel, au même point que l'examen de la monarchie et du despotisme ; au même point que certaines raisons des principes théoriques de l'adversaire des doctrinaires du contrat social : au *choix politique de Montesquieu*.

Ce choix politique, deux raisons peuvent le masquer. D'abord le mode de réflexion de Montesquieu, la pureté et l'abstraction juridiques de ses analyses politiques. Je crois avoir montré, par un examen un peu attentif, que le juridisme de Montesquieu exprime lui-même, à sa manière, son parti pris. Mais ce choix peut aussi se trouver dissimulé par l'histoire : celle qui nous sépare de Montesquieu ; et celle que Montesquieu a vécue. Pour bien comprendre ce choix, il faut le saisir en lui-même et dans l'histoire que Montesquieu vivait : dans celle qu'il croyait vivre, et qui pourtant, elle aussi, se jouait dans son dos.

CHAPITRE VI

Le parti pris de Montesquieu

Nous voilà certes avancés de quelques degrés. De la séparation des pouvoirs à l'équilibre des puissances se partageant le pouvoir. Et de cet apparent équilibre au dessein d'en rétablir et consacrer une parmi les autres : la noblesse. Mais nous demeurons dans Montesquieu.

Nous avons gagné à cet examen de passer du devant de la scène sur le derrière, des raisons apparentes aux raisons réelles de l'auteur. Mais, ce faisant, nous avons épousé ses raisons et accepté le partage des rôles qu'il nous proposait sans rien y reprendre. Voyez Eisenmann : il sent bien que le problème n'est pas juridique, mais politique et social. Or s'agit-il justement de dénombrer les forces sociales en présence, il retrouve les trois forces de Montesquieu : roi, noblesse, bourgeoisie, et ne va pas au-delà. Cette tripartition n'est d'ailleurs pas le fait du seul Montesquieu, c'est la tripartition du siècle tout entier, de Voltaire, de Helvétius, de Diderot et de Condorcet, et d'une longue tradition qui s'est poursuivie jusqu'au XIX^e siècle, et qui n'est peut-être pas tout à fait morte. Cette conviction si manifeste, cette évidence si générale qu'aucun des partis au XVIII^e siècle, et même

au début de la Révolution, a jamais eu l'idée de la révoquer, devons-nous l'accepter sans retour ? Pouvons-nous entrer aussi franchement dans les catégories de Montesquieu et de son siècle, et décider sans débat qu'il a très exactement *distingué les puissances*, non dans leur combinaison, mais dans leur *définition*, et les a séparées selon leurs « articulations naturelles » ?

J'entends par là que nous devons nous poser une question très simple, mais qui peut tout renverser : *les catégories dans lesquelles les hommes du XVIII^e siècle ont pensé l'histoire qu'ils vivaient, répondent-elles à la réalité historique ?* En particulier cette distinction si nette de trois puissances est-elle bien fondée ? Le roi est-il vraiment une puissance au même sens que la noblesse et la bourgeoisie ? Le roi est-il une puissance propre, autonome, assez distinguée des autres, non dans sa personne, ni dans ses pouvoirs, mais *dans son rôle et sa fonction*, pour qu'on puisse vraiment la mettre en balance avec les autres, la circonvenir ou composer avec elle ? La « bourgeoisie » elle-même, ces notables de la robe, du négoce et de la finance, est-elle à ce point à *cette époque* l'adversaire de la noblesse et son contraire, qu'on puisse déjà déceler dans la chambre basse que Montesquieu lui cède, la première victoire théorique d'un combat qui devait triompher dans la Révolution ? Poser ces questions, c'est révoquer en doute les convictions mêmes des hommes du XVIII^e siècle, et soulever le difficile problème de la nature de la *monarchie absolue* d'une part, de la *bourgeoisie* d'autre part, dans la période historique qu'a vécue Montesquieu, et qu'il pense.

Or force est de constater qu'une *idée* a dominé toute la littérature politique du XVIII^e siècle : l'idée que la monarchie absolue s'est établie *contre la noblesse*, et que le roi

s'est appuyé sur les *roturiers* pour balancer la puissance de ses adversaires féodaux, et les réduire à sa merci. La grande querelle des *germanistes* et des *romanistes* sur l'origine de la féodalité et de la monarchie absolue se déroule sur le fond de cette conviction générale. On en trouve l'écho dans maints passages de l'*Esprit des Lois*¹ ; et dans ses trois derniers livres qu'on ne lit guère, mais qui lui sont tout entiers consacrés, et qu'on devrait lire pour bien voir dans quel parti Montesquieu se range. D'un côté les *germanistes* (Saint-Simon, Boulainvilliers et Montesquieu, ce dernier plus informé et nuancé mais tout aussi ferme) évoquent avec nostalgie les temps de la monarchie *primitive* : un roi élu des nobles et pair parmi ses pairs, comme il l'était à l'origine dans les « forêts » de Germanie, pour l'opposer à la monarchie devenue *absolue* : un roi combattant et sacrifiant les grands pour prendre ses commis et ses alliés dans la roture². De l'autre côté le parti absolutiste d'inspiration *bourgeoise*, les *romanistes* (l'abbé Dubos, cet auteur d'une *conjuración contre la noblesse* (EL, XXX, 10) et cible des derniers livres de l'*Esprit des Lois*), et les encyclopédistes, célèbrent soit dans Louis XIV, soit dans le *despote éclairé* l'idéal du prince qui sait préférer les mérites et les titres de la *bourgeoisie* laborieuse aux prétentions périmées des féodaux. Les partis pris sont incompatibles mais l'argument est le même. Or nous sommes justifiés de nous demander si ce conflit fondamental opposant le roi à la noblesse et cette prétendue alliance de la monarchie absolue et de la

1. EL, VI, 18 ; X, 3 ; XI, 7, 9 ; XIV, 14 ; XVII, 5 ; XVIII, 22 ; etc.

2. Cf. EL, XXXI, 21. Louis le Débonnaire : « Ayant perdu toute sorte de confiance pour sa noblesse, il éleva des gens de néant. Il la priva de ses emplois, la renvoya du palais, appela des étrangers... »

bourgeoisie contre les féodaux, *n'ont pas masqué le véritable rapport des forces historiques.*

Il ne faut pas se dissimuler que les contemporains vivaient leur histoire en la *pensant*, et que leur pensée encore à la recherche de critères scientifiques manquait du recul nécessaire qui permet à la pensée de devenir la *critique* de la vie. Pensant une histoire dont les ressorts profonds leur échappaient, ils s'exposaient à borner leur pensée *aux catégories immédiates* de leur vie historique, prenant le plus souvent des intentions politiques pour la réalité même, et des conflits de surface pour le fond des choses. Il n'en va pas tellement différemment de l'histoire et du monde perçu. Chacun peut « voir » immédiatement et d'évidence dans l'histoire des « formes », des « structures », des groupes d'hommes, des tendances et des conflits. C'est à cette évidence que Montesquieu en appelle dans le fameux : *Il y a trois espèces de gouvernement : pour en découvrir la nature il suffit de l'idée qu'en ont les hommes les moins instruits* (EL, II, 1). C'est ce genre d'évidence qui fait voir la toute-puissance d'un roi, les nobles asservis à la cour ou réduits à la portion politique congrue sur leurs terres, les intendants tracassiers tout-puissants, les roturiers parvenus. Il suffit d'ouvrir les yeux pour percevoir ces *faits*, comme il suffit d'ouvrir les yeux sur le monde pour percevoir immédiatement des formes, des objets, des groupes et des mouvements : cette évidence, qui se passe de connaissance, peut pourtant y prétendre et penser *comprendre* ce qu'elle ne fait que *percevoir*. Or il faut au moins les éléments d'une *science* pour comprendre vraiment la nature profonde de ces évidences, distinguer les structures et les conflits profonds des superficiels, et les mouvements réels des mouvements apparents. Sans une

critique de ces concepts immédiats dans lesquels toute époque pense l'histoire qu'elle vit, on demeure sur le seuil d'une connaissance véritable de l'histoire, et prisonnier des illusions qu'elle produit dans les hommes qui la vivent.

Je crois qu'il conviendrait justement, pour éclaircir les problèmes idéologiques de ce temps, de tirer parti des acquisitions récentes de la recherche historique, et de remettre en cause l'idée reçue de la monarchie absolue, de son « alliance avec la bourgeoisie » et de la nature de cette bourgeoisie elle-même.

Je dois me contenter d'indications très sommaires. Je veux dire cependant qu'il semble aujourd'hui à peu près acquis que le plus grave danger qui guette l'historien du XVII^e siècle et même du XVIII^e siècle, au moins de sa première moitié, consiste à projeter sur la « bourgeoisie » de ce temps l'image de la bourgeoisie ultérieure, de la bourgeoisie qui fit la révolution et de celle qui en sortit. La véritable bourgeoisie moderne, qui bouleversa de fond en comble l'ordre économique et social antérieur, est la bourgeoisie *industrielle*, avec son économie de production de masse, tout entière occupée par le profit réinvesti ensuite dans la production. Or cette bourgeoisie était dans sa généralité inconnue du XVIII^e siècle. La bourgeoisie de cette période était toute différente : elle reposait essentiellement dans ses éléments les plus avancés sur *l'économie marchande*. De ce que l'économie industrielle est sortie, à un moment donné, de l'accumulation dont l'économie marchande constitua un moment, on tire trop souvent la conclusion que l'économie marchande était dans son principe étrangère à la société féodale. Rien n'est plus douteux. Il suffit en effet de voir dans quel sens jouait alors cette économie marchande

pour conclure qu'elle était une pièce assez bien intégrée du système féodal lui-même : le mercantilisme est justement la politique et la théorie de cette intégration. Toute l'activité économique qui paraît alors d'avant-garde (commerce, manufactures) est en effet concentrée sur l'appareil d'État, soumise à ses profits comme à ses besoins¹. C'est avant tout pour fournir la cour en objets de luxe, les troupes en armements, et le commerce royal en matières d'exportation dont le profit faisait retour au trésor, que les manufactures ont été fondées. C'est avant tout pour faire rentrer dans le pays, et toujours plus ou moins au bénéfice de l'administration royale, les épices et les métaux précieux d'outre-mer que les grandes compagnies de navigation ont été créées. Dans sa structure *le circuit économique de ce temps est donc orienté comme vers son terme vers l'appareil d'État*. Et la contrepartie de cette orientation est que les « bourgeois » qui donnent, à un moment ou à l'autre, vie à ces opérations économiques n'ont *d'autre horizon économique et personnel que l'ordre féodal que sert cet appareil d'État* : devenu riche le commerçant n'investit pas, à quelques rares exceptions, ses bénéfices dans la production privée, mais *dans des terres* qu'il achète pour en avoir le titre, et entrer dans la noblesse ; *dans des offices* qui sont des fonctions de l'administration, qu'il achète pour jouir comme d'une rente de leur revenu ; et dans des *emprunts d'État* qui lui assurent de gros profits. La fin du « bourgeois » enrichi par le négoce consiste donc à rentrer *soit directement dans la société de la noblesse*, par l'achat de

1. « Il faut (en monarchie) que les lois favorisent tout le commerce que la Constitution de ce gouvernement peut donner, afin que les sujets puissent, sans périr, satisfaire aux besoins toujours renaissants du prince et de sa cour » (EL, V, 9).

terres ou le renflouement d'une famille dont il épouse la fille, *soit directement dans l'appareil d'Etat* par la robe et les offices, *soit dans les profits de l'appareil d'Etat* par les rentes. C'est ce qui donne à cette « bourgeoisie » parvenue une situation si particulière dans l'État féodal : elle prend plutôt place dans la noblesse qu'elle ne la combat, et prétendant entrer dans l'ordre qu'elle paraît combattre, elle le soutient au moins autant qu'elle l'ébranle : tout le circuit de son activité économique et de son histoire personnelle demeure alors inscrit *dans les limites et les structures de l'Etat féodal*.

Ce point acquis renverse évidemment et le schéma classique de l'alliance de la monarchie absolue et de la bourgeoisie, et l'idée reçue de la *monarchie absolue*. Il faut alors se demander quelle est la nature et la fonction *de la monarchie absolue*, jusque dans les conflits qui l'opposent alors à la noblesse.

On a jusqu'à ce jour proposé deux réponses à cette question. Toutes deux abandonnent l'idée qui faisait du roi, sous la caricature grotesque du despote, l'ennemi juré des féodaux, et lui substituent l'idée que le conflit fondamental de cette période historique oppose non pas le roi aux féodaux mais les féodaux à la « bourgeoisie » montante, ou au peuple. Mais l'accord ne va pas au-delà.

Car la première interprétation voit dans ce conflit l'origine et l'occasion de la monarchie absolue. L'affrontement et l'équilibre contraint de deux classes antagonistes, impuissantes chacune à triompher de l'autre, et le péril où leur lutte jetait la société tout entière, auraient donné au roi l'occasion de se dresser au-dessus d'elles en arbitre de leur rivalité, et de tirer toute sa force de leur propre puissance contrariée ou menacée par la

puissance adverse¹. C'est cette situation d'exception qui permettrait de comprendre que le roi ait pu jouer d'une classe contre l'autre, et porter les espoirs de chacune, dans le moment même où il faisait le jeu de l'autre. Ainsi s'expliquerait que *tous les partis au XVIII^e siècle* se disputent le roi, aussi bien ceux qui veulent le voir revenir vers l'origine de ses institutions, et rendre à la noblesse son droit, que ceux qui attendent de ses *lumières* qu'il fasse triompher la raison bourgeoise contre les privilèges et l'arbitraire. Le fond d'idées commun aux opposants de droite (féodaux) et de gauche (bourgeoisie) se rapporterait non à des illusions dominantes et partagées, mais à la réalité d'un monarque absolu, devenu à la faveur d'une situation de force sans issue l'arbitre réel de deux classes ennemies. Mais cette interprétation a la faiblesse de tomber dans une idée de la bourgeoisie, qui, je pense l'avoir indiqué, ne correspond pas à la réalité.

Beaucoup plus éclairante est la seconde réponse, à qui les travaux de Porchnev sur *La Fronde* et les *Révoltes populaires dans la France du XVII^e et du XVIII^e siècle*², ont donné une autorité accrue. Selon cette vue, la thèse du roi-arbitre entre deux classes ennemies égales en force et en impuissance repose à la fois sur un anachronisme et sur une idée mythique de la nature de l'État. L'anachronisme consiste, on le sait, à prêter à la *bourgeoisie* de

1. Cf. dans MARX même (*Idéologie allemande*, éd. COSTES, t. VI, p. 194), un texte sur Montesquieu qui incline encore (en 1845) dans ce sens : « A une époque par exemple et dans un pays où la puissance royale, l'aristocratie et la bourgeoisie se disputent la domination, où la domination est donc partagée, se montre comme idée dominante la doctrine de la division des pouvoirs, qui est alors énoncée comme une loi éternelle. »

2. Voir la bibliographie.

la monarchie absolue les traits de la bourgeoisie ultérieure *pour pouvoir la penser dès cette époque comme une classe radicalement antagoniste à la classe féodale*. Nous savons ce qu'il en est. L'idée mythique de la nature de l'État consiste à imaginer qu'un pouvoir politique puisse s'établir et s'exercer en dehors des classes et au-dessus d'elles, fût-ce dans l'intérêt général de la société. Cette double critique conduit à la perspective suivante : la monarchie absolue n'est pas la fin, ni ne poursuit la fin du régime d'exploitation féodale. Elle en est au contraire, dans la période considérée, *l'appareil politique indispensable*. Ce qui change avec l'apparition de la monarchie absolue, ce n'est pas le régime de l'exploitation féodale, c'est *la forme de sa domination politique*. A la monarchie primitive célébrée par les *germanistes*, aux prérogatives personnelles politiques des seigneurs féodaux jouissant de cette indépendance qui faisait d'eux les *pairs* du roi, a simplement succédé une monarchie centralisée, dominante et absolue. Cette transformation politique répondait au changement des conditions de l'activité économique intervenu au sein même du régime féodal, et en particulier au développement de l'économie marchande, à la première apparition d'un marché national, etc. Dans la période considérée, ces modifications ne portent pas atteinte à l'exploitation féodale. Et le régime politique de la monarchie absolue n'est que la nouvelle forme politique requise pour maintenir la domination et l'exploitation féodales dans la période du développement de l'économie marchande.

Qu'aux yeux des féodaux individuels dépouillés, même par la force, de leurs anciennes prérogatives politiques personnelles, l'avènement de la monarchie absolue, la centralisation et ses épiphénomènes (et jusqu'à ce camp d'internement politique doré qu'était Versailles)

aient pris l'allure d'une usurpation, d'une injustice et d'une violence dirigée contre leur classe, rien d'étonnant. Mais on ne peut se retenir de juger *qu'il s'agit là proprement chez eux d'une idée fixe qui leur masquait le réel, et d'un véritable malentendu historique qui les faisait confondre leurs anciennes prérogatives politiques personnelles avec les intérêts généraux de leur classe.* Car il est trop évident que le roi de la monarchie absolue représentait *les intérêts généraux de la féodalité*, jusques et y compris contre les protestations des féodaux individuels attardés dans leur nostalgie et leur aveuglement. Et si le roi était *arbitre*, il ne l'était pas du conflit de la noblesse et de la bourgeoisie, mais *des conflits intérieurs à la féodalité*, qu'il résolvait dans son intérêt. Quand il tranchait, ce n'était jamais en général que pour assurer, même contre certains de ses membres, l'avenir de sa classe et de sa domination.

Or c'est ici qu'intervient une autre *puissance* que celle que Montesquieu fait figurer au partage du pouvoir, une autre *puissance* que celles qui recevaient les honneurs de la théorie politique : la « puissance » de la masse du peuple sur qui s'exerçait cette exploitation féodale que l'appareil d'État de la monarchie absolue avait justement pour fonction de maintenir et de perpétuer. Porchnev a partiellement renouvelé, et partiellement révélé cet aspect du problème, et montré que *l'antagonisme fondamental n'opposait pas alors la monarchie absolue aux féodaux, ni la noblesse à une bourgeoisie qui dans sa masse s'intégrait au régime d'exploitation féodale et en profitait, mais le régime féodal lui-même aux masses soumises à son exploitation.* Ce conflit fondamental n'a certes pas le relief ni les théoriciens des conflits secondaires. Il ne revêt pas non plus les mêmes formes. Entre le roi, la noblesse et la *bourgeoisie* tout se jouait dans un conflit

continu de caractère *politique* et *idéologique*. Entre la masse des exploités, paysans soumis aux droits féodaux, petits artisans, boutiquiers, petits métiers des villes, d'une part, l'ordre féodal et son pouvoir politique de l'autre, il n'était guère question de débats théoriques, mais de silence ou de violence. C'était une lutte entre le pouvoir et la misère, qui se réglait le plus souvent par la soumission et en de brefs intervalles par l'émeute et les armes. Or ces révoltes de la faim ont été très nombreuses dans les villes et les campagnes dans tout le XVII^e siècle français qui a connu non seulement comme l'Allemagne du XVI^e ses guerres des paysans et ses jacqueries, mais aussi des émeutes urbaines ; la répression de ces soulèvements a été impitoyable. On vit alors à quoi servaient le roi, et le pouvoir *absolu*, et l'*appareil d'État*, et de quel côté se rangeaient ces fameuses « puissances » qui occupaient le devant de la scène. Jusqu'à certaines « journées populaires » de la Révolution, les premières qui parvinrent à une victoire — et mirent un certain désordre dans les théories et les pouvoirs.

Le privilège de cette quatrième « puissance », qui occupait tellement les pensées des autres, est de n'être pour ainsi dire pas représentée dans la littérature politique de ce temps. Il fallut attendre un misérable curé de Champagne, comme Meslier, dont Voltaire épura soigneusement le Testament de tous ses éclats politiques, puis Rousseau, pour que ce « peuple », ce « bas-peuple », entrât comme puissance dans les pamphlets d'abord, dans les concepts de la théorie politique enfin. Avant il n'a d'existence théorique qu'allusive : comme chez Montesquieu même, qui prend un tel soin de bien distinguer de lui les notables. Comme chez Voltaire et la plupart des Encyclopédistes. Mais cette quatrième puis-

sance, ce sujet de l'ignorance, de la passion et de la violence, hante pourtant les alliances des autres comme un souvenir un oubli : par la censure. La raison pourquoi cette puissance est absente des contrats qui la concernent est que ces contrats avaient pour raison de la rendre absente — ou, ce qui est tout un, de consacrer sa servitude.

Il me semble que si l'on tient présente à l'esprit cette nature *réelle* des forces invoquées par Montesquieu : le roi, la noblesse, la « bourgeoisie » et le « bas-peuple », l'interprétation générale de son choix politique et de son influence en reçoit quelque lumière.

Cette analyse réelle nous permet d'échapper aux apparences de l'histoire rétrospective. Et en particulier à l'illusion de croire Montesquieu le *hérault, même déguisé, de la cause de la bourgeoisie qui devait triompher sous la Révolution*. On voit ce que représente cette fameuse chambre basse, déjà si bien encadrée dans le projet de Constitution à l'anglaise¹ : la part faite à une bourgeoisie qui cherchait sa place dans l'ordre féodal, et, l'y trouvant, ne songeait guère alors à le menacer. Cette perspective permet aussi de juger à leur valeur historique réelle les « réformes » libérales dont Montesquieu s'était fait le

1. « L'Angleterre est à présent le pays le plus libre qui soit au monde... mais si la chambre basse devenait maîtresse, son pouvoir serait illimité et dangereux, parce qu'elle aurait en même temps la puissance exécutive ; au lieu qu'à présent le pouvoir illimité est dans le roi et le parlement, et la puissance exécutive dans le roi, dont le pouvoir est borné » (Notes sur l'Angleterre. Cité dans DEDIEU, *Montesquieu*, p. 31). — Cf. également l'instructif exemple des monarchies primitives : « Le peuple y avait la puissance législative » (XI, 11). Or « dès que le peuple avait la législation, il pouvait, au moindre caprice, anéantir la royauté comme il le fit partout ». C'est que, dans ces monarchies de la Grèce héroïque, il n'y avait alors nul « corps de noblesse » (XI, 8). La représentation du peuple, même par ses notables, n'est donc possible que balancée au sein du législatif, par la représentation des nobles.

porte-parole : réforme de la législation pénale, critique de la guerre, etc. Elles engageaient si peu alors l'avenir triomphant de la bourgeoisie, que le même Montesquieu qui jugeait la torture inhumaine, voulait que les nobles eussent en toutes causes leur tribunal de classe : la chambre haute. Ce qui a paru ranger Montesquieu dans le parti de la « bourgeoisie » me semble plutôt avoir été conçu par lui, partie comme des propos de bon sens dont il eut le courage public, partie comme une mesure assez habile pour ranger justement la « bourgeoisie » à sa cause et grossir l'opposition féodale de l'appoint des mécontentements de cette « bourgeoisie ». Ce qui suppose, à défaut d'une vue, un sentiment assez réel des objectifs de cette bourgeoisie.

Mais cette analyse permet de comprendre aussi le paradoxe de la postérité de Montesquieu. Car cet opposant de droite a servi dans la suite du siècle tous les opposants de gauche, avant de donner des armes dans l'avenir de l'histoire à tous les réactionnaires. Certes dans la période la plus aiguë de la Révolution, Montesquieu disparaît. Robespierre a des mots très durs sur la séparation des pouvoirs : on sent le disciple de Rousseau en face d'une situation qui permet de juger des théories. Mais il reste que toute la période pré-révolutionnaire se joue en grande partie *sur les thèmes de Montesquieu*, et ce féodal ennemi du despotisme devint le héros de tous les adversaires de l'ordre établi. Par un singulier retour de l'histoire, celui qui regardait vers le passé parut ouvrir les portes de l'avenir. Je crois que ce paradoxe tient avant tout au caractère *anachronique* de la position de Montesquieu. C'est parce qu'il plaidait la cause *d'un ordre dépassé* qu'il se fit l'adversaire de l'ordre présent que *d'autres devaient dépasser*. Toutes

proportions gardées il en est de sa pensée comme de la révolte nobiliaire qui précéda la Révolution, et dont Mathiez conclut qu'elle la précipita. Pour lui il ne voulait que rétablir dans ses droits dépassés une noblesse menacée. Mais il croyait que la menace venait du roi. En fait, prenant parti contre le pouvoir absolu du roi, il prêtait la main à l'ébranlement de cet appareil d'État féodal qui était le seul rempart de la noblesse. Ses contemporains ne s'y sont pas trompés, qui tels Helvétius le jugeaient « trop féodiste »¹ et pourtant l'enrôlèrent dans leurs combats. Peu importe d'où viennent les coups, s'ils frappent au même point. Et s'il est vrai que cette postérité « révolutionnaire » de Montesquieu est un malentendu, il faut pourtant rendre à ce malentendu cette justice qu'il n'était que la *vérité* d'un premier malentendu : celui qui avait jeté Montesquieu dans l'opposition de droite dans un temps où elle n'avait plus de sens.

1. *Réflexions morales*, CXLVII. Cf. également lettre à Montesquieu et lettre à Saurin.

Conclusion

Et s'il faut pour finir reprendre aux premiers mots, je dirai de cet homme qui partit seul et découvrit vraiment les terres nouvelles de l'histoire, qu'il n'eut pourtant en tête que de rentrer chez soi. La terre conquise, qu'il salue dans sa dernière page, j'avais feint d'oublier que c'était celle du retour. Un tel parcours pour revenir chez soi. Dans des idées vieillies après tant d'idées neuves. Dans le passé après tant d'avenir. Comme si ce voyageur, parti un jour pour les lointains, ayant passé des ans dans l'inconnu, rentrant chez lui, avait cru les temps arrêtés.

Mais il avait ouvert les voies.