

Le civique et le civil

De la citoyenneté chez Montesquieu

«La liberté politique dans un citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté» (*EL*, XI, 6)¹ : ce n'est certainement pas par inadvertance que Montesquieu emploie le terme de citoyen, dans sa célèbre définition de la liberté, pour en désigner le dépositaire, ou le sujet. Le terme revient par deux fois dans la suite de la phrase : «pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen», et c'est lui encore qui permet de caractériser la tout aussi célèbre distinction entre «la liberté politique dans son rapport avec la constitution» et «dans le rapport qu'elle a avec le citoyen» (XII, 1).

Cette référence insistante au citoyen a de quoi surprendre. Ce que définit Montesquieu, c'est un droit, un droit individuel, à la sûreté. On s'attendrait plutôt, comme le remarque Jean Ehrard², à ce que Montesquieu parle d'individu, comme le fait Locke, par exemple. Que vient faire le citoyen ? Cette recherche de la «tranquillité» privée semble tout à fait caractéristique d'un oubli moderne de l'héroïsme civique que Rousseau reproche à ses concitoyens pour qui, selon lui, «la liberté même n'est qu'un moyen d'acquiescer sans obstacle et de posséder en sûreté³».

Faut-il alors considérer que l'usage que Montesquieu fait du terme de citoyen relève de cette banalisation que Rousseau dénonce en affirmant

1. Les citations sont empruntées, pour *L'Esprit des lois*, à l'édition de R. Derathé (Paris, Classiques Garnier, 1973, 2 vol.), et pour les *Pensées* à celle de L. Desgraves (Paris, Robert Laffont, 1990).

2. Jean Ehrard, «L'individu-citoyen», *L'Esprit des mots*, Genève, Droz, 1998, p. 161-177 (première publication sous le titre «Présence-absence de l'individu dans la pensée de Montesquieu», dans *L'Individu dans la pensée moderne*, Edizioni ETS, Pise, 1996).

3. Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, neuvième lettre, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. III, *Écrits politiques*, 1964, p. 881.

que «le vrai sens de ce mot s'est presque entièrement effacé chez les modernes⁴»? Un examen, même rapide, des acceptions du terme citoyen dans *L'Esprit des lois*, invalide une telle hypothèse. Montesquieu n'emploie pas le terme n'importe comment: il montre fort bien que la signification première, de référence, du citoyen, c'est d'être membre d'un gouvernement républicain. Mais s'il n'oublie pas l'acception originaire, il en étend l'usage, des républiques aux gouvernements modérés, et même à certains gouvernements despotiques. Il n'y a donc pas déqualification (par banalisation) de la citoyenneté, mais modification de son objet: de civique, elle devient civile.

Comment concilier le civique et le civil? La citoyenneté, ainsi définie, fait se rencontrer deux traditions réputées exclusives: celle de l'humanisme civique et celle du droit naturel, le langage de la vertu et celui des droits⁵. Ce qui rend possible une telle conciliation, c'est la nouveauté du contenu du «civil», qui, de juridique, devient social, sans cesser, pour autant, d'être lié au politique. C'est donc à faire apparaître la dimension civile de la citoyenneté étendue, et à en déterminer le contenu, en analysant les rapports de l'homme et du citoyen, puis ceux du public et du privé, que cette étude est consacrée.

L'extension de la citoyenneté

Un relevé des occurrences du terme citoyen(s)⁶, tout au long de *L'Esprit des lois*, fait apparaître trois acceptions différentes. Successivement introduites, ce sont celles de l'extension de la citoyenneté, de la république au gouvernement modéré, et de celui-ci à tout gouvernement.

Le citoyen, c'est d'abord, à partir de la distinction initiale entre trois gouvernements (II, 1), le membre d'une république, et, plus précisément d'une démocratie, où «le gouvernement est confié à chaque citoyen» (IV, 5). Catégorie centrale (autant que le peuple) de la démocratie, la citoyenneté est directement liée à la composition du pouvoir (déterminer le nombre des citoyens qui composent le peuple, les ordonner en classes), à son exercice (participation aux assemblées, accès aux magistratures), et par suite aux pratiques qui tentent de corriger les effets nocifs de ses caracté-

4. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, I, 6 (note), *Œuvres complètes*, t. III, ouvr. cité, p. 361.

5. Sur les deux traditions (jusnaturalisme et humanisme civique), les deux langages (celui des droits et celui de la vertu) et leur incompatibilité supposée, voir J.G.A. Pocock, «Virtue, rights and manners», *Virtue, Commerce and History*, Cambridge U. P., 1985, p. 37-50.

6. Étude faite à partir de la base FRANTEXT.

ristiques intrinsèques, comme le suffrage par le sort, ou la possibilité d'élire tout citoyen aux magistratures : «comme la plupart des citoyens, qui ont assez de suffisance pour élire, n'en ont pas assez pour être élus» ... (II, 2). Ceci est affaire de vertu, qui règle les rapports des citoyens entre eux (leur égalité) et surtout leur rapport au tout. C'est en effet ce rapport à la collectivité politique dont le citoyen est membre qui est primordial, car si l'égalité peut s'accorder avec certaines formes d'inégalités (celles-ci sont supportables si elles se tirent de l'égalité, V, 3), la «préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre» (IV, 5) fait la différence entre république et monarchie. Pour répondre à la question de savoir si les lois doivent «forcer un citoyen à accepter les emplois publics» (V, 19), il suffit à Montesquieu de rappeler le principe de la démocratie pour répondre positivement dans le cas de la république (car «les magistratures sont des témoignages de vertu, des dépôts que la patrie confie à un citoyen qui ne doit vivre, agir et penser que pour elle ; il ne peut donc pas les refuser», V, 19) et négativement dans celui des monarchies, caractérisées par «le mépris des devoirs du citoyen» (III, 5) et où l'honneur, donc, n'en fait qu'à sa tête («quand il veut, et de la manière qu'il veut», V, 19).

Passer de la république au gouvernement modéré, c'est quitter le terrain de la vertu pour celui de la liberté. La définition de celle-ci par la tranquillité et la sûreté, donnée aux Livres XI et XII, est préparée dès les Livres VI et VII. C'est alors que le terme de citoyen, placé dans un contexte nouveau, acquiert une acception nouvelle. La citoyenneté y est en effet située dans les «États» ou les «gouvernements» modérés, elle est liée à la «liberté» et à la «sûreté» (VI, 2). On est bien dans le domaine des droits, clairement défini par une série de termes constamment associés à ceux de liberté et de sûreté : «la propriété et la vie» (VI, 1), l'«honneur», les «biens», «la vie» (VI, 2), «l'honneur, la fortune, la vie, la liberté» (VI, 2), les «biens», l'«honneur», la «vie» (VI, 3), ce qui conduit Montesquieu à parler de «sûreté de la personne et des biens» (XXVIII, 38). Ce domaine est celui de l'application des lois civiles et criminelles, que Montesquieu désigne plus globalement comme «lois civiles», en les distinguant des «lois politiques» (I, 3). Aux Livres VI et VII, Montesquieu s'emploie à établir entre lois politiques (la «constitution» des gouvernements) et lois civiles (le domaine de la liberté des citoyens) un rapport dans l'affirmation duquel il se dit à la fois original⁷ et sûr de son fait⁸.

7. *Pensées*, n° 1770, «Je vais traiter du rapport que les lois politiques ont avec les lois civiles, qui est une chose que je ne sache pas que personne ait faite avant moi.»

8. «Je me trouve fort dans mes maximes, lorsque j'ai pour moi les Romains» (VI, 15) : il s'agit du changement concomitant des lois politiques et des lois civiles.

C'est que si «les peines tiennent à la nature du gouvernement» (VI, 15), ce rapport se constate, plutôt qu'il ne se déduit. Lorsque Montesquieu affirme, au Livre XI, que «La démocratie et l'aristocratie ne sont point des États libres par leur nature» (XI, 4), cela ne signifie nullement que le citoyen n'y soit pas libre au sens de la liberté civile. Au contraire. Le Livre VI a clairement établi que, de ce point de vue, monarchie et république peuvent être considérées comme des gouvernements équivalents, «où la tête du moindre citoyen est considérable» (VI, 2), et c'est bien pour signifier ce rapprochement que Montesquieu les regroupe sous la catégorie de «gouvernement modéré», dont il montre au Livre XI, qu'elle est la seule pertinente, à la différence de la typologie précédente, pour juger de la «liberté du citoyen⁹».

C'est donc que celle-ci ne se déduit pas de l'essence ou de la nature d'aucun des trois gouvernements initialement définis, mais demande une élaboration conceptuelle propre. Elle fait passer Montesquieu de l'examen du pouvoir (qui l'exerce et comment) à celui de son application, ou de son exécution (au sens large du terme) : sur qui s'applique-t-il et comment. C'est ainsi que la question du pouvoir judiciaire, que Montesquieu définit comme «la puissance exécutive [des choses] qui dépendent du droit civil» (XI, 6) est au centre de l'examen de la liberté, puisque c'est le pouvoir qui atteint directement, individuellement, «chaque citoyen» qu'il peut de la sorte «détruire» (XI, 6). Cela conduit Montesquieu à lier la liberté, non au pouvoir, mais à la loi, dont il montre, au Livre XI, comment on peut la produire (la division des pouvoirs assurant le gouvernement de la loi), puis, au Livre XII, suivant quelles catégories et quelles distinctions elle doit être élaborée, pour éviter les interprétations dangereuses à la liberté de chacun¹⁰. On est donc bien passé de la vertu à la liberté, c'est-à-dire aux droits individuels. A-t-on vraiment, pour autant, perdu de vue la citoyenneté?

À suivre la façon dont Montesquieu procède à l'extension de la qualité de citoyen, de la république au gouvernement modéré, on peut voir qu'il

9. Sur le passage de la typologie tripartite du départ à la dualité des gouvernements modérés et des gouvernements despotiques, voir Catherine Larrère, «Les typologies des gouvernements chez Montesquieu», *Études sur le XVIII^e siècle, Textes et documents*, série interuniversitaire patronnée par la Société française d'étude du XVIII^e siècle. Associations des publications de la Faculté des Lettres de Clermont-Ferrand, 1979, p. 87-103.

10. Je laisse ici de côté la question de savoir si, pour Montesquieu, il est préférable que cette interprétation soit une application automatique de la loi ou laisse place à l'«arbitraire» (c'est-à-dire à la latitude d'interprétation) du juge, car la question est actuellement objet de débat. Voir les communications de Michel Porret aux colloques de Genève et de Bordeaux sur le deux cent cinquantième anniversaire de la publication de *L'Esprit des lois* (actes à paraître).

ne s'agit pas d'une déqualification ou d'une banalisation. La critique rava-geuse de Rousseau ne vaut pas pour Montesquieu. Cette critique vise d'abord la confusion entre le bourgeois et le citoyen, entre la ville et la cité, confusion que l'on trouve en effet dans l'usage courant du terme, attesté par les dictionnaires de l'époque¹¹. Mais Montesquieu échappe à cette réduction moderne de la citoyenneté à la bourgeoisie, non seulement parce qu'il n'ignore nullement la réalité antique de la citoyenneté, qui est bien pour lui la référence de toute définition du citoyen, mais aussi, parce qu'en étudiant celle-ci, il ne commet pas cette confusion. Montesquieu, en effet, souscrit à la définition d'Aristote. Celui-ci lie la citoyenneté à la participation au pouvoir, et critique ceux pour qui elle n'est qu'affaire de résidence: «Le citoyen n'est pas citoyen par le fait d'habiter tel endroit¹²». Lorsque, dans le Livre XXIII, consacré à la population, Montesquieu examine le statut de la naturalisation dans les démocraties antiques, c'est pour lui l'occasion de se référer à Aristote (XXIII, 6 et 17), et de rappeler le lien direct entre citoyenneté et souveraineté: «La qualité de citoyen emportant avec elle la souveraine puissance» (XXIII, 6), la législation sur les mariages et la famille avait un rapport direct à la constitution.

En considérant le membre d'une monarchie comme un «citoyen», Montesquieu tombe-t-il alors dans la deuxième confusion, à laquelle sont portés les modernes, entre le citoyen et le sujet? Rien n'est moins sûr. Le rapprochement entre république et monarchie dans la catégorie unifiante de «gouvernement modéré» joue dans les deux sens. Il permet de faire participer la république à une «excellence» qui semblait n'appartenir qu'à la seule monarchie (V, 11), mais il permet tout autant de prêter à la monarchie certaines des qualités de la république. C'est très nettement le cas pour l'extension de la citoyenneté, de la république aux gouvernements modérés. Sans doute Montesquieu parle-t-il des «sujets» d'une monarchie (pour énoncer les devoirs du prince envers ses «sujets», qui sont portés à l'aimer, XII, 23), mais, lorsque la citoyenneté est en jeu, le rapprochement de la monarchie et de la république fait que la catégorie de sujets n'est appliquée qu'au seul despotisme: Montesquieu parle ainsi, à propos des gouvernements modérés, de «la liberté et de la sûreté des citoyens» et, à propos de la Turquie, de la fortune, de la vie, de l'honneur des «sujets» (VI, 2)¹³. On voit donc que l'extension de la citoyenneté aux gouverne-

11. Voir l'étude de Pierre Rétat, «Citoyen-sujet-civisme» dans R. Reichart et E. Schmitt (éd.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820*, Munich, Oldenbourg, p. 75-105.

12. Aristote, *Politiques*, III, 1, 1275a 5, trad. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 206.

13. Même distribution exclusive des catégories de «citoyen» et de «sujet» en IV, 3: après avoir

ments modérés (dont les monarchies font partie) n'en fait pas une catégorie banale, ou vague, mais, en prêtant à la monarchie certaines des caractéristiques de la république, elle accroît la distance entre monarchie et despotisme: bien loin que les catégories de sujets et de citoyens soient interchangeables, leur différence n'en est que plus nettement marquée. Dans la séparation radicale entre les démocraties où «le gouvernement est confié à chaque citoyen» (IV, 5) et les gouvernements despotiques «où personne n'est citoyen» (V, 17), la monarchie est du côté des démocraties.

Ne faut-il pas alors être surpris de ce que Montesquieu, dans une nouvelle extension de la catégorie, parle de «citoyens» à propos de gouvernements despotiques (XIX, 16 et 17)? Comme le fait remarquer Jean Ehrard¹⁴, il ne s'agit pas de n'importe quel gouvernement despotique, mais de la Chine, gouvernement paradoxal, qui «a voulu joindre les lois avec le despotisme» (VIII, 21). Surtout, l'objet des législateurs, tel que Montesquieu le présente dans ce passage, n'était pas la constitution du gouvernement mais les mœurs du peuple que l'on voulait «soumis et tranquille», «laborieux et industrieux» (XIX, 21). Les règles de la citoyenneté, alors, ne sont pas celles qui établissent le civisme, mais la «civilité»: «ils donnèrent donc aux règles de la civilité la plus grande étendue.» (XIX, 16).

Par là, la deuxième extension de la citoyenneté (à tout gouvernement, même despotique) n'infirme pas la précédente (de la république aux gouvernements modérés), qui reste la principale, elle permet d'en mieux comprendre l'objet. En distinguant entre la liberté dans son rapport à la constitution et dans celui qu'elle a «avec le citoyen» (XII, 1), Montesquieu précise que le premier rapport relève d'une étude strictement politique, ou constitutionnelle (la disposition des «lois fondamentales») alors que le deuxième fait intervenir un domaine plus large, celui «des mœurs, des manières, des exemples reçus» (*ibid.*). Or, c'est précisément l'objet du Livre XIX, où apparaît la dernière extension, que de cerner ce domaine complexe des mœurs et des manières, de les distinguer des lois, et d'étudier, donc, ce que l'on va peu après nommer «civilisation»¹⁵: un lien social (comme celui de l'échange, de la communication, du commerce) qui rapporte les hommes entre eux, sans les soumettre directement à l'État¹⁶.

remarqué qu'« il faut commencer par faire un mauvais sujet, pour faire un bon esclave», Montesquieu s'exclame: «Et pourquoi l'éducation s'attacherait-elle à y former un bon citoyen qui prit part aux malheurs publics?»

14. Jean Ehrard, «L'individu-citoyen», art. cité, p. 174.

15. Jean Starobinski, «Le mot civilisation», *Le Remède dans le mal*, Paris, Gallimard, 1989, p. 11-59. On admet généralement que le mot apparaît dans *L'Ami des hommes* de Mirabeau (1756).

16. Voir Catherine Larrère, «Droits et mœurs chez Montesquieu», *Droits*, n° 19, 1994, p. 11-22.

Suivre les extensions de la citoyenneté, c'est passer d'une définition juridique du «civil» (aux Livres I, VI et VII) à sa définition sociale, puisque les mœurs, qui sont l'objet du Livre XIX, sont clairement distinguées des lois, comme un mode de régulation non juridique du social. Il s'agit pourtant toujours du «rapport que tous les citoyens ont entre eux», dont Montesquieu fait, au Livre I, l'objet du droit civil. L'originalité de Montesquieu ne consiste-t-elle pas, finalement, à donner la «société civile» comme contenu à la distinction – au départ juridique – entre le politique et le civil, introduite au Livre I à partir de la citation de Gravina sur l'État politique et l'État civil¹⁷?

C'est bien de cela, semble-t-il, qu'il est question. La distinction entre société et État n'est pas posée d'emblée par Montesquieu. Elle apparaît dans le mouvement d'une pensée qui se cherche, et qui la trouve en se trouvant. Les treize premiers Livres de *L'Esprit des lois*, sont consacrés à l'étude des gouvernements, et montrent comment une constitution politique donne forme à tous les aspects (civils aussi bien que politiques) de la vie d'un peuple ou d'une nation, formant une unité que Montesquieu présente comme l'interaction dynamique de la nature et du principe. Après ce premier temps, qui se situe dans une perspective aristotélicienne (Aristote ne disait-il pas de la constitution qu'elle était «l'âme» de la société politique?), le Livre XIV marque un renversement de perspective. Le point de départ n'est plus la constitution politique, les «lois fondamentales» d'un gouvernement, mais le rapport des peuples à leur environnement naturel, en commençant par le climat (Livres XIV-XIX). C'est au cours de cette étude que Montesquieu affirme la liaison entre la façon de trouver sa subsistance et l'importance de la législation. Cela le conduit à distinguer trois modes de subsistance (chasse, élevage nomade, agriculture sédentaire) qui donnent lieu à des formes d'organisation sociale différentes: celle des «sauvages», celle des «barbares», et un troisième état, dont Montesquieu ne précise pas le nom, qui est celui de l'agriculture, du commerce, des arts, des lois... et que l'on pourrait donc nommer civilisation (Livre XVII). On retrouve cette distinction entre trois états sociaux aussi bien chez Turgot, que chez les historiens écossais des Lumières, Ferguson, Millar, ou Adam Smith, qui s'intéressent à la «société civile». C'est Hegel qui fixe le sens nouveau de l'expression, en

17. I, 3. Sur la référence à Gravina, voir (parmi les interprétations récentes), Bertrand Binoche, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998, p. 50-57, Eluggero Pii, «La Rome antique chez Montesquieu», *Revue Montesquieu* n° 1, 1997, p. 31-32, et les notes au Livre I de l'édition de *L'Esprit des lois*, Livres I et XIII, Oxford, Voltaire Foundation, Napoli, Istituto Italiano per gli studi filosofici, 1998.

distinguant entre société civile et gouvernement (ou État). Jusque-là en effet (par exemple chez Locke, ou chez Rousseau) les deux termes avaient été employés comme des synonymes, car l'on ne faisait que transcrire, dans les diverses langues européennes, l'équivalence entre État et société civile posée par Aristote, au début des *Politiques*¹⁸. La notion d'«esprit général», et la façon dont elle désigne une unité sociale qui inclut la composante politique et lui assigne sa place, bien loin d'être déterminée par elle (XIX, 4), marque bien l'aboutissement du parcours commencé au Livre XIV, celui de l'émancipation de la société par rapport au gouvernement¹⁹.

Montesquieu, cependant, n'emploie pas l'expression de société civile, il parle tout court de «société», sans que cela implique toujours une claire différence entre société et État, ou gouvernement. D'un point de vue hégélien, cela peut apparaître comme une indistinction, ou une confusion²⁰. Mais, du point de vue d'où se place Montesquieu, cette façon de maintenir un espace commun où penser le civique et le civil (en ses deux sens) a des conséquences importantes. Du fait de la distinction de la société civile et du gouvernement, le statut du citoyen, chez Hegel, est problématique (il tend à être supplanté par le fonctionnaire de l'universel), alors que Montesquieu peut continuer à parler de citoyen. L'emploi de ce terme, alors, n'a rien d'archaïque, il montre que l'extension de la citoyenneté en implique, non l'affaiblissement, mais le renouvellement.

L'homme et le citoyen

Cela se marque par l'adjonction de l'homme au citoyen. Pufendorf avait intitulé *Devoirs de l'homme et du citoyen* l'abrégé de son traité du *Droit de la nature et des gens*, et les traductions françaises (par Barbeyrac) en sont très répandues au XVIII^e siècle. Le couple homme/citoyen est donc, au

18. « *Hè polis, kai hè koinônia, hè politikè* », *Politiques*, I, 1, 1252a, ce qui s'est le plus souvent traduit par *respublica sive societas civilis*, la république – ou l'État – ou la société civile. Sur cette question, voir Manfred Riedel, « Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs », dans Manfred Riedel (éd.) *Materialien zu Hegels Rechts-philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, Band 2, 1975, p. 247-275.

19. Voir Sergio Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, p. 218 ; Eluggero Pii, « I libri sull' commercio nell' Esprit des lois », in *Leggere L' Esprit des lois, Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, a cura di Domenico Felice, Napoli, Liguori Editore, 1998, p. 168 (voir p.147-149 de ce volume).

20. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §258R, « si l'État est confondu avec la société civile [...] »

XVIII^e siècle, une référence fréquente, que l'on ne s'étonne pas de trouver chez Montesquieu. Recouvrant la distinction du civil et du civique, c'est sur ce couple que s'indexe, au Livre XIX, la distinction des lois et des mœurs : « les lois règlent plus les actions du citoyen, et [...] les mœurs règlent plus les actions de l'homme. » (XIX, 16). De l'homme au citoyen, la conséquence est bonne, dans la présentation que Montesquieu fait des peuples barbares, porteurs, on le sait, de la liberté des modernes²¹ : « Chez ces peuples, la liberté de l'homme est si grande, qu'elle entraîne nécessairement la liberté du citoyen. » (XVIII, 15). Il en présente également le conflit, dans une allusion aux Romains, et à une de leurs lois sur la propriété, la loi Voconienne, où « les législateurs statuent plus sur la société que sur le citoyen, et sur le citoyen que sur l'homme. » (XXVII, chapitre unique).

De cet éventuel conflit entre l'appartenance politique et la dimension humaine, un fragment des *Pensées* présente une solution :

Si je savais quelque chose qui me fût utile, et qui fût préjudiciable à ma famille, je la rejetterais de mon esprit. Si je savais quelque chose utile à ma famille et qui ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose utile à ma patrie, et qui fût préjudiciable à l'Europe, ou bien qui fût utile à l'Europe et préjudiciable au genre humain, je le regarderais comme un crime (*Pensées*, n° 741)

Cette pensée, avec sa progression du proche au lointain, jusqu'à l'universalité du genre humain, est typiquement stoïcienne²², mais on peut dire aussi que Montesquieu y exprime un souci caractéristique du droit naturel moderne : celui d'étendre la considération morale à l'humanité tout entière, de ne pas la circonscrire à des unités plus restreintes. Barbeyrac reproche ainsi à Platon de n'accorder le bénéfice du droit naturel qu'aux seuls Grecs, et à Aristote qu'aux seuls citoyens. Aussi cette *Pensée* est-elle souvent citée pour affirmer le « cosmopolitisme »²³ de Montesquieu, et lui prêter le fondement qu'il suppose : une pensée de l'universalité de l'humanité, qui est une universalité naturelle et normative, à partir de laquelle on peut énoncer des devoirs. Cependant Montesquieu (qui tenait certainement à ce fragment puisqu'il en a laissé plusieurs formulations) ne l'a pas « mis dans les Lois » (comme il l'indique en marge de certains fragments, en virtuose du coupé-collé qu'il sait être). Cela laisse supposer qu'il

21. « C'est là que se forment ces nations vaillantes, qui sortent de leur pays pour détruire les tyrans et les esclaves, et apprendre aux hommes que, la nature les ayant faits égaux, la raison n'a pu les rendre dépendants que pour leur bonheur. » (XVII, 5).

22. Voir Catherine Larrère, « Le stoïcisme dans les écrits de jeunesse de Montesquieu », *Montesquieu, les années de formation*, C. Volpilhac-Augier éd., *Cahiers Montesquieu* n° 5, Napoli, 1999.

23. Par exemple Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988, p. 191.

donne la formulation la plus élégante possible d'une pensée autre que la sienne, qu'il ne peut se réapproprier qu'en la transformant. S'en tenir là serait alors lui attribuer un usage positif de l'universel, et postuler, chez lui, une équivalence de l'humanité, de la raison et de la nature, équivalence qui ne va nullement de soi.

Lorsque la nature parle, chez Montesquieu, ce n'est pas la voix de la raison que l'on entend, c'est plutôt l'expression du sentiment²⁴. «J'allais dire» remarque Montesquieu, dans un chapitre qui traite «De la torture ou question contre les criminels», qu'une telle pratique «pourrait convenir dans les gouvernements despotiques [...] Mais j'entends la voix de la nature qui crie contre moi.» (VI, 17). Ce dont témoigne la nature, en faveur de l'humanité, ce n'est pas tant de l'identité d'une essence, que de la force des attachements. Si, selon Montesquieu, la loi Voconienne, qui excluait les femmes de la succession de leur père, portait atteinte à l'humanité, c'est qu'elle privait les pères de la possibilité de manifester leurs «sentiments naturels» (XXVII), leur affection paternelle, en testant en faveur de leur fille.

Si le cri de la nature exclut la torture, même dans des systèmes à l'esprit desquels elle pourrait convenir (comme le Japon despotique), ce n'est pas à la façon dont Condorcet aurait voulu que Montesquieu procède pour juger de la justice des lois, en les référant à un principe universel²⁵. C'est plutôt que, quelle que soit la diversité des formes et des façons dont vivent les hommes, ce sont toutes des formes de vie, d'une même vie. Montesquieu, au Livre I, en a présenté les règles communes, ce qu'il appelle «lois de la nature» (I, 2). Cette «nature» commune est celle du sentiment ou de l'instinct, nullement de la raison, dont Montesquieu indique qu'elle ne peut se développer que tardivement dans l'histoire de l'humanité. L'homme y est présenté comme un animal religieux, soucieux de sa propre conservation et apte à se lier aux autres hommes, pour se reproduire et pour vivre ensemble. C'est cette référence à une même nature qui fixe les limites de variations de la diversité des formes de vie.

En présentant les «lois de la nature» Montesquieu n'établit donc aucune séparation de principe entre humanité et animalité, considérant

24. Voir J.-P. Courtois, «Des voix dans le traité. De l'esclavage des nègres à la très humble remontrance», *Revue Montesquieu* n° 1, 1997, p. 7-23.

25. Voir le célèbre jugement que porte Condorcet, dans ses remarques sur le Livre XXIX: «Comment, dans *L'Esprit des lois*, Montesquieu n'a-t-il jamais parlé de la justice ou de l'injustice des lois qu'il cite, mais seulement des motifs qu'il attribue à ces lois? Pourquoi n'a-t-il établi aucun principe pour apprendre à distinguer, parmi les lois émanées d'un pouvoir légitime, celles qui sont injustes et celles qui sont conformes à la justice?» («Observations de Condorcet sur le vingt-neuvième Livre de *L'Esprit des lois*» (1780) dans *Œuvres*, Paris, 1847-1849, t. 1, p. 365.

qu'il y a un droit commun aux hommes et aux animaux : « car c'est chez eux qu'il faut aller chercher le droit naturel » indique un passage biffé du manuscrit²⁶. Cette éthologie²⁷ ne le conduit nullement à enraciner le droit naturel dans une nature physique ou biologique, à faire de la vie un principe moral. C'est, au contraire, les théoriciens du droit naturel moderne, qui, eux, circonscrivent ce droit naturel à la seule humanité, séparée de l'animalité par une barrière infranchissable, qui règlent le droit naturel sur la vie.

Du fait de son minimalisme (ses règles sont tirées du seul principe de la conservation de l'existence) et de sa référence religieuse (l'homme ne s'est pas fait lui-même, Dieu l'a créé), le droit naturel moderne fait de la vie la valeur à la fois première et dernière. Elle est ce à quoi on ne peut toucher, soit parce que l'on se contredirait soi-même (Hobbes) soit parce que l'on ne peut pas disposer de ce qui appartient au Créateur (Locke). La vie n'est pas, chez Montesquieu, une valeur sacrée du même ordre. Dans *L'Esprit des lois*, il fait sortir le suicide de la sphère de la moralité, en considérant, sur l'exemple des Anglais, qu'il relève de la maladie et « tient à l'état physique de la machine » plutôt qu'il n'est l'objet d'un choix volontaire (XIV, 12 et 13).

Mais parce que les règles du droit naturel moderne sont celles de la conservation de l'existence, elles sont compatibles avec l'esclavage. Les jus-naturalistes modernes rejettent l'idée aristotélécienne d'un esclavage par nature (ils y opposent l'égalité des hommes, quelle que soit la différence de leurs aptitudes) mais admettent un esclavage par convention. Montesquieu ne l'admet pas. Non seulement le fondement invoqué (le droit de conquête) est erroné, et repose sur un paralogisme (X, 3 et XV, 2), mais surtout on ne peut pas disposer de sa liberté, parce qu'elle relève d'une instance supérieure : « la liberté de chaque citoyen est une partie de la liberté publique » (XV, 2). C'est pourquoi Montesquieu distingue entre l'indépendance, qui est une donnée de nature, quelque chose que l'on a en naissant, et la liberté, qui ne peut exister que dans un cadre légal, politique, dans une « société où il y a des lois » (XI, 3). Mais c'est justement à l'intérieur de ce cadre légal que le principe de réciprocité (celui de l'égalité des libertés) peut fonctionner, et que Montesquieu peut condamner l'esclavage et, par là-même étendre à tous²⁸ une citoyenneté que l'Antiquité

26. BNF, n. a. fr. 12832, f. 9v. Voir l'édition citée de *L'Esprit des lois* (Oxford, Napoli, 1998), Livre I, p. 26 (édition du manuscrit de la BNF).

27. Au sens où l'on désigne actuellement par là l'étude des comportements sociaux des animaux.

28. « Voulez-vous savoir si les désirs de chacun sont légitimes, examinez les désirs de tous », XV, 9.

réservait à une minorité. C'est ainsi que, chez Montesquieu, le «vivre libre» de l'humanisme civique est compatible avec l'égalité du droit naturel moderne.

La formule stoïcienne, qui ordonne les devoirs, montre que cette appartenance civique, où se décide la question de la liberté, n'est pas le niveau dernier de l'obligation morale, que, comme le remarque J.Ehrard, la citoyenneté, chez Montesquieu, n'est pas une citoyenneté «close»²⁹. Les devoirs de la citoyenneté peuvent le céder devant des devoirs qui sont universels, parce qu'ils ne sont relatifs à aucune situation donnée, comme le devoir de dire la vérité³⁰. Ils doivent également pouvoir être conciliés avec les «sentiments naturels», ceux de notre appartenance familiale, comme le montre l'analyse de la loi Voconienne. Ce que l'on peut retenir de la pensée stoïcienne, c'est donc moins une stricte hiérarchie des obligations, les emboîtant comme des poupées russes, que l'idée que, chercher la solution d'un conflit moral, c'est ordonner des appartenances, et les obligations qu'elles impliquent.

Ces appartenances sont d'espèces multiples. Certaines obligations reposent principalement sur le sentiment, l'attachement (c'est le cas de la famille, ou des religions), d'autres font appel au calcul rationnel. Montesquieu se réfère aux obligations politiques en termes contractuels (il parle des «engagements que l'on contracte» en vivant dans la société, XI, 6), ce qui est insister sur leur caractère réciproque et leur définition rationnelle. Mais on ne trouve jamais chez lui la séparation tranchée entre état de nature et état social, entre indépendance individuelle et collectivité politique qui caractérise les auteurs qui, comme Hobbes ou Locke, ont recours au contrat pour expliquer l'origine des sociétés politiques. Le contrat, chez Montesquieu, n'a pas pour fonction d'expliquer comment se forment les sociétés politiques, et c'est pourquoi il s'y réfère assez peu. La notion de contrat lui permet de clarifier les liens que nous avons avec la société politique, de mesurer nos obligations.

À la différence de Locke, Montesquieu ne reconstruit pas un droit de propriété à partir de la fiction d'un individu dans l'état de nature, qui, en transformant les choses par son travail, en ferait une extension de sa personne, au même titre que sa vie et sa liberté. Si, à l'énumération de Locke (la vie, la liberté, les biens), Montesquieu ajoute souvent l'honneur, c'est que ce mot (qui, alors, a un sens anthropologique beaucoup plus large que

29. Jean Ehrard, «L'individu-citoyen», article cité, p. 177.

30. «Être vrai partout, même sur sa patrie. Tout citoyen est obligé de mourir pour sa patrie; personne n'est obligé de mentir pour elle» (*Pensées*, n° 838).

celui qui est le sien lorsqu'il désigne, spécifiquement, le principe de la monarchie), désigne tous ces «biens» qui ne sont pas seulement des choses matérielles, mais qui font cependant partie du «propre» de chacun, de son identité, qui engagent l'idée que l'on se fait de soi-même : les personnes les plus proches (la famille) ou les représentations (la réputation)³¹. La propriété, de ce point de vue, est inséparable d'une situation, d'une appartenance.

Ainsi abordée, elle est, chez Montesquieu, aussi assurée, sinon plus, que chez Locke : «le bien public est toujours que chacun conserve invariablement la propriété que lui donnent les lois civiles.» (XXVI, 15). La réflexion en termes d'appartenance n'est pas en effet exclusive d'une affirmation des droits, elle l'implique, au contraire. Dans la loi Voconienne, Montesquieu ne critique pas une atteinte à la liberté individuelle de tester ; elle est cependant contraire à un droit, qui est un droit des sentiments, des attachements. Si l'appartenance crée obligation, mettre quelqu'un dans l'impossibilité de satisfaire à ses obligations, c'est attenter à ses droits. Il y a donc réciprocité entre obligation et droit. Définir la liberté comme «le droit de faire tout ce que les lois permettent» (XI, 3), implique que toute atteinte à l'exécution de la loi porte atteinte à un droit. C'est bien parce que les droits se définissent en situation qu'ils ne se réduisent pas aux attributs, abstraitement reconstruits, de l'individu calculateur et rationnel (propriétaire, à la manière de Locke) mais que la liberté est un tout qui ne se divise pas. C'est de la sorte que les Anglais défendent la liberté religieuse (fussent-ils athées) au même titre que «la vie et les biens» : «car ils sentiraient d'abord que la vie et les biens ne sont pas plus à eux que leur manière de penser ; et qui peut ravir l'un, peut encore mieux ôter l'autre.» (XIX, 27).

Il n'y a donc pas, chez Montesquieu, de déduction générale des droits à partir d'un principe abstrait et universel, qualifiant des entités individuelles. Les droits s'apprécient en situation, dans un contexte donné. Pour reprendre une distinction hégélienne, la question de la liberté, civique et civile, relève moins de la moralité (*Moralität*) que de l'éthicité (*Sittlichkeit*)³². Aussi est-elle inséparable d'une étude des instances sociales. Il ne suffit donc pas, pour comprendre le rapport entre le civique et le civil, de comprendre le rapport du citoyen et de l'homme, il faut interroger celui du public et du privé.

31. Voir Julian Pitt-Rivers, *Anthropologie de l'honneur*, Hachette, coll. Pluriel, 1997, auquel renvoie J.-P. Courtois, dans une analyse de l'usage de ce mot dans les *Lettres persanes* «Comment Roxane devient philosophe», dans *La Lecture littéraire*, n° 3, «L'illisible», Paris, Klincksieck, janvier 1999, p. 36.

32. Sur cette distinction, voir Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Deuxième partie, § 105-114, et Troisième partie, § 142-157.

Le public et le privé

On jouit de la liberté civile (ou «liberté par rapport au citoyen») dans les gouvernements modérés, monarchies aussi bien que républiques, là «où la tête du moindre citoyen est considérable» (VI, 2). Mais la dimension proprement républicaine de la citoyenneté (la vertu), donne à l'État un droit d'inspection beaucoup plus considérable sur la conduite de ses ressortissants que dans les monarchies où, la vertu n'étant pas nécessaire, on peut être bon citoyen sans être homme de bien³³. C'est pourquoi, «dans les républiques, les crimes privés sont plus publics, c'est-à-dire choquent plus la constitution de l'État que les particuliers; et, dans les monarchies, les crimes publics sont plus privés, c'est-à-dire choquent plus les fortunes particulières que la constitution de l'État même.» (III, 5). Le citoyen d'une république n'a pas à rendre compte seulement de ses délits ou de ses crimes, actes dont la loi peut qualifier l'extériorité, mais également de la correction de ses mœurs, qui se livrent à l'inspection du censeur. Commentant la sévérité d'un châtement à Athènes (on y avait fait mourir un enfant qui avait crevé les yeux d'un oiseau), Montesquieu précise: «Qu'on fasse attention qu'il ne s'agit point là d'une condamnation pour crime, mais d'un jugement de mœurs dans une république fondée sur les mœurs.» (V, 19).

La séparation de la morale et de la politique, dans les monarchies, autorise ainsi une distinction du public et du privé beaucoup plus nette que dans les républiques antiques. C'est donc dans les monarchies qu'il convient qu'on ait «sa maison pour asile» (XII, 23), que le domaine privé est la base d'appui de la sûreté. On ne s'étonnera pas que Montesquieu, à ce propos, parle d'«homme», non de citoyen («quand un homme est fidèle aux lois»), puisqu'il désigne bien la part personnelle qui échappe au domaine public. C'est de la même façon qu'il explique qu'une conquête, qui détruit un État, et donc la relation politique qui le définit, ne donne aucun droit sur les hommes: «le citoyen peut périr, et l'homme rester.» (X, 3). On peut alors reprocher aux républiques, qui demandent un sacrifice permanent de l'intérêt particulier à l'intérêt public, d'occulter l'homme, tant elles absorbent le citoyen dans la relation politique. C'est la critique faite à la loi Voconienne (XXVII): ne se préoccupant que de la «société» (ici, l'unité politique), elle y sacrifie le citoyen, et ignore l'homme.

33. «Ainsi, dans les monarchies bien réglées, tout le monde sera à peu près bon citoyen, et on trouvera rarement quelqu'un qui soit homme de bien» (III, 6).

L'homme, au contraire, a une place dans les monarchies, comme «particulier». Comme la vertu n'y est pas requise, chacun y est laissé libre d'«aller à ses intérêts particuliers» (III, 7). On peut voir là ce que Hegel nomme «droit à la particularité subjective» (ou individuelle) et dont la reconnaissance constitue, selon lui, la «force» des États modernes, leur capacité à subsister sans qu'il soit nécessaire que leurs citoyens placent leur bien propre dans l'unité commune (soient vertueux, donc)³⁴. Que ce droit de chacun à la particularité soit reconnu ne donne pas un visa de moralité à ces conduites, bien au contraire. Cette reconnaissance est de l'ordre du laisser-faire, laisser faire chacun comme il l'entend, sans que l'État ait à se préoccuper de la moralité des actes. C'est ce que demande Montesquieu, en parlant de la coquetterie des femmes, et de la liberté de leurs mœurs : «Qu'on nous laisse tels que nous sommes» (XIX, 6).

Il se montre, sur ce point, lecteur direct de Mandeville qui avait montré, dans *La Fable des abeilles*³⁵, comment, des «vices privés», sortaient les «bénéfices publics», comment la corruption d'une nation (le développement du commerce) la rendait prospère et puissante, alors qu'une vertu austère l'aurait exposée à se perdre. Montesquieu, cependant, s'il manifeste son accord avec Mandeville, n'en fait pas une lecture cynique (qui inviterait l'État à fermer les yeux sur la moralité de la conduite de ses sujets, du moment qu'il y trouverait des bénéfices tout aussi peu moraux : sa puissance). Il en tire plutôt l'idée d'un renouvellement des critères de la moralité publique :

J'entrerais volontiers dans les idées de celui qui a fait la fable des Abeilles, et je demanderais qu'on me montre de graves citoyens, dans aucun pays, qui y fassent autant de bien qu'en font, à de certaines nations commerçantes, leurs petits-maîtres. (*Pensées*, n° 1553)

L'extension du civique au civil conduit ainsi à la reconnaissance de la dimension publique d'activités que leur finalité (l'intérêt particulier) pourrait faire qualifier de privées, ou de particulières, mais que leurs conséquences (sur le bien-être commun) obligent à prendre en considération au niveau de l'ensemble de la société. Il s'agit d'appréhender la société, dans son ensemble, comme le résultat d'actions interdépendantes et solidaires. C'est ce qui conduit Montesquieu, dans ses réflexions sur le luxe, et la façon dont la dépense des riches salarie les pauvres, à qualifier ceux-ci de «citoyens» : «Les richesses particulières n'ont augmenté que parce qu'elles ont ôté à une partie des citoyens le nécessaire physique ; il faut donc qu'il leur soit rendu» (VII, 4). C'est sur cette base, celle d'une

34. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 185R et 260.

35. Trois rédactions successives : 1705, 1714, 1723.

appréhension globale de la société, que Montesquieu définit des droits sociaux. Il distingue, en effet, les devoirs de charité, devoirs privés qui ont rapport aux hommes, des devoirs de l'État, qui s'adressent aux citoyens :

Quelques aumônes que l'on fait à un homme nu dans les rues, ne remplissent point les obligations de l'État, qui doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, un vêtement convenable et un genre de vie qui ne soit point contraire à la santé. (XXIII, 29)

La redéfinition des bases de la citoyenneté qu'implique son extension tend ainsi à faire un droit, de ce qui est traditionnellement envisagé comme un devoir. La citoyenneté, telle que l'humanisme civique en transmet l'idée, s'énonce comme un ensemble de devoirs. C'est bien ainsi que Montesquieu s'y réfère dans ses *Pensées*:

l'esprit du citoyen est d'aimer les lois, lors même qu'elles ont des cas qui nous sont nuisibles, et de considérer plutôt le bien général qu'elles nous font toujours, que le mal particulier qu'elles nous font quelquefois. (*Pensées*, n° 1269)

Mais elle peut aussi être considérée comme un droit, celui du particulier à être citoyen, à avoir un accès au bien public, à s'en préoccuper. Être un particulier, ce peut être la demande légitime de ceux qui veulent qu'on les laisse comme ils sont, sans les contraindre à la vertu. Mais ce peut être aussi la condition imposée par les États qui renvoient les individus à leur situation de particuliers ignorants d'une raison publique, ou d'une raison d'État dont ils ont le monopole. «Il semble que l'effet naturel de la puissance arbitraire soit de particulariser tous les intérêts», remarque Montesquieu dans une de ses *Pensées* (1253). Être un citoyen, c'est donc pour un particulier, refuser de se désintéresser du bien public, tenir bon (serait-ce dans l'intimité de la conscience) sur l'idée qu'il y a une morale publique: «J'ai toujours senti quelque joie secrète, se confie Montesquieu, lorsqu'on a fait quelque règlement qui allât au bien public.» (*Pensées*, n° 213).

Le critère de la citoyenneté étendue (celle des gouvernements modérés) est le rapport à la loi, non la participation au pouvoir. Celle-ci n'est pas exclue pour autant. Pour présenter la dimension populaire de la constitution anglaise (la représentation du peuple au Parlement), Montesquieu reprend, à la tradition républicaine anglaise, la formule consacrée de l'auto-gouvernement: «comme, dans un État libre, tout homme qui est censé avoir une âme libre doit être gouverné par lui-même» (XI, 6)³⁶, et dans le chapitre qu'il consacre aux mœurs politiques anglaises, il explique comment «tout homme, à sa manière, prendrait part à l'administration de

36. Sur l'usage de la métaphore corporelle pour signifier la liberté dans la tradition républicaine ou «néo-romaine» anglaise, voir Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge U. P., 1998, p. 25.

l'État». Cela ne fait pas, loin de là, de chaque citoyen anglais un vertueux citoyen à l'antique, n'ayant d'autre pensée que celle du bien public, quel que puisse être son intérêt particulier. Montesquieu, au contraire, insiste sur l'indépendance, l'individualisme, dirions-nous, des Anglais, où chaque citoyen a sa «volonté propre», est «conduit par ses propres lumières, ou ses fantaisies», ce qui va à l'encontre de l'idée antique de la patrie, et des formes qu'y prenaient l'ambition : «comme aucun citoyen ne dépendrait d'un autre citoyen, chacun ferait plus de cas de sa liberté que de la gloire de quelques citoyens, ou d'un seul.» (XIX, 27).

Les mœurs politiques des Anglais sont ainsi l'inscription, à un niveau politique, des intérêts privés d'une nation qui est avant tout portée au commerce. L'essentiel est là, dans la prise en compte de la dimension publique d'activités privées. La réflexion que mène Montesquieu, ne le conduit pas à rechercher ce que pourrait être, dans les sociétés modernes (avec leurs contraintes propres : grands territoires, activités complexes...), l'équivalent, ou le substitut, de la participation au pouvoir des citoyens antiques. Il importe pour lui de faire apparaître le retentissement public de conduites jusque là considérées comme privées : «il n'y a personne qui ne participe au gouvernement, soit dans son emploi, soit dans sa famille, soit dans l'administration de ses biens.» (*Pensées*, n° 1269).

L'extension de la citoyenneté, ou le droit de cité donné à la particularité. La citoyenneté ne se réduit pas à l'énoncé de devoirs, elle est une exigence formulée à l'égard des gouvernements, pour qu'ils prennent en compte la dimension publique des activités de ceux qu'ils ne peuvent simplement traiter comme leurs sujets. Cela entraîne une redéfinition des différentes sphères sociales. Tant que l'on s'en tient à la signification juridique du civil, la distinction du civique et civil du recoupe celle du public et du privé. Ce n'est plus possible lorsque l'on prend en compte la société civile, l'ensemble des conduites orientées vers la satisfaction particulière qui ont des effets généraux ou collectifs. À la sphère publique traditionnelle, celle de l'État, dont la dimension publique est essentiellement la publicité de la loi, s'adjoint une nouvelle dimension publique, celle du civil promu au civique. D'où des conflits possibles, résultant de l'empiètement d'une sphère publique sur l'autre. Montesquieu ne règle pas cela par la séparation (qui poserait l'indépendance des deux sphères, ou renverrait l'une, la sphère civile, à une dimension essentiellement privée), mais par leur distinction, qui permet de continuer à penser leur interaction.

C'est ainsi qu'il aborde la question de la religion. Qu'il en reconnaisse l'importance sociale, l'amène à critiquer le paradoxe de Bayle qui avait soutenu la viabilité d'une société d'athées, en y opposant l'incapacité des

chrétiens à former un «État qui pût subsister» (XXIV, 6). Montesquieu y répond en affirmant l'utilité sociale des religions, y compris celle de la religion chrétienne (XXIV, 2). L'incompatibilité du christianisme et de la citoyenneté fut un des arguments centraux de Machiavel, dans sa défense de l'humanisme civique, et dans sa critique de la modernité, assimilée au christianisme. En soutenant, contre Bayle, que celui-ci est parfaitement capable de faire de «bons citoyens» (XXIV, 14), Montesquieu répond donc aussi à Machiavel et, pour cela, argue, comme il l'avait déjà fait dans les *Romains*, des effets bénéfiques de la religion chrétienne, par rapport à la cruauté et à l'inhumanité des Romains³⁷.

Il ne peut répondre à Machiavel qu'en déplaçant l'objet de la citoyenneté. Ce que celui-ci reprochait au christianisme, c'est d'affaiblir la *virtù* des citoyens, en les détournant de la gloire terrestre, et guerrière, de la patrie. Or pour Montesquieu, cet esprit de gloire a disparu de la modernité³⁸ et la brutalité guerrière des Romains a cédé la place à une certaine douceur, apportée par la religion chrétienne. Le souci d'une gloire acquise aux dépens des autres peuples ne fait plus partie, selon lui, de «l'esprit du citoyen»: «l'esprit du citoyen n'est pas de voir sa patrie dévorer toutes les patries.» (*Pensées*, n° 1269). Montesquieu opère donc le déplacement qui, au citoyen, rajoute l'homme.

Ce faisant, il reprend certains arguments du droit naturel qu'expose Barbeyrac, et qui reposent sur la convergence entre le message évangélique (égalitaire et humanitaire) et la théorie de la sociabilité du droit naturel moderne. Dans son appréciation du christianisme, Montesquieu se situe plus sur le plan de l'appréciation des conséquences, que de l'analyse des principes, mais c'est pour constater le même type de convergence: « nous devons au christianisme et dans le gouvernement un certain droit politique, et dans la guerre un certain droit des gens, que la nature humaine ne saurait assez reconnaître.» (XXIV, 3). Comme Pufendorf, et comme Hobbes, Montesquieu reprend également un argument en faveur de l'utilité politique du christianisme, souvent évoqué par les jusnaturalistes, en parlant de la «force réprimante» de la religion.

Il n'utilise pas cependant ces arguments de la même façon. Si l'effet général du christianisme est d'avoir rendu les «sujets [...] plus obéissants» (*Pensée*, n° 478), Montesquieu, conformément à ses analyses politiques

37. Voir *Romains*, XV («Les Romains, accoutumés à se jouer de la nature humaine, dans la personne de leurs enfants et de leurs esclaves, ne pouvaient guère connaître cette vertu que nous appelons humanité»).

38. Voir *Pensées*, n° 810: «La philosophie et j'ose même dire un certain bon sens ont gagné trop de terrain dans ce siècle-ci pour que l'héroïsme y fasse désormais une grande fortune.»

précédentes, se préoccupe plus de la limitation du pouvoir despotique que de l'obéissance des sujets : « un prince qui aime la religion et qui la craint, est un lion qui cède à la main qui le flatte, ou à la voix qui l'apaise » (XXIV, 2). Si la religion chrétienne est bonne, c'est surtout contre les tyrans : « elle a fait disparaître les Tibère, les Caligula... et toute la suite des tyrans sanguinaires » (*Pensées*, n° 551). Il ne s'agit donc pas, comme le fait Hobbes, d'insister sur le fait que le christianisme, en enjoignant d'obéir à l'État, interdit aux sujets de se mêler des affaires politiques, ce qui les renvoie à l'intimité privée de leur conscience, séparant la dimension publique (politique) et privée (religieuse). Il s'agit au contraire, en montrant dans la religion une barrière contre le despotisme, d'ouvrir l'espace de la citoyenneté, qui est celui du droit civil, des rapports entre les citoyens.

Le principe de tolérance, formulé à l'égard des États (interdire une nouvelle religion s'ils peuvent l'empêcher, la tolérer s'ils en sont incapables) est en effet suivi d'un commentaire, qui montre bien la dimension civique de la paix civile que doit apporter la tolérance : « Un citoyen ne satisfait point aux lois, en se contentant de ne pas agiter le corps de l'État ; il faut encore qu'il ne trouble pas quelque citoyen que ce soit. » (XXV, 9). En appliquant à la question religieuse sa définition de la liberté comme sûreté (« il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen », XI, 6), Montesquieu formule ici une exigence de coexistence des libertés, ou de réciprocité des droits et des devoirs, qui est une des affirmations de base des théories des droits de l'homme. Mais il ne formule pas cette exigence de façon purement individualiste (que le droit à suivre ma conscience s'accompagne du respect du droit correspondant d'autrui), il en fait un devoir du citoyen, le situant donc dans un espace public.

Et cet espace public est un espace laïc. La solution de Montesquieu suppose la distinction du religieux et du politique, mais non point leur complète séparation : celle-ci conduirait à faire de la religion un droit fondamentalement privé, et à nier sa dimension publique. Or cette dimension existe : la religion, pour Montesquieu, est une affaire de citoyens.

Il ne fait pas cependant appel à une religion civique. Ce serait considérer (comme le fait Rousseau) que la religion relève du patriotisme, c'est-à-dire du rapport des citoyens à la collectivité publique. Telle que l'envisage Montesquieu, elle relève des rapports des citoyens entre eux. C'est bien cependant de citoyens qu'il s'agit, et pas seulement d'hommes. Montesquieu ne se retrouve donc pas non plus sur le terrain de la religion naturelle, où se place Grotius. Celui-ci considère que les rapports des hommes entre eux (définis dans l'universalité de leur nature) incluent

leurs rapports à Dieu. Aussi Grotius fait-il figurer un *credo minimum* dans les obligations du droit naturel. Rien de tel chez Montesquieu. Si la religion est pour lui un puissant facteur (et un bon indice) de moralité, il ne s'agit pas d'en faire une obligation. À la différence de Locke, Montesquieu n'exclut pas les athées de la vie civile. Il demande aux membres d'un État de se conduire en citoyens, c'est-à-dire, de vivre en paix, y compris dans leurs activités religieuses.

Dans une situation où l'intolérance est d'abord le fait des Églises, Montesquieu, comme beaucoup de ses contemporains, pense que la solution se trouve dans un transfert des autorités religieuses aux autorités politiques. Ce qui est poser la question du pouvoir, et du pouvoir effectif de l'État, en la matière. La réponse est dans le passage du politique au civil, de l'autorité de l'État à la civilisation des mœurs. C'est aux citoyens de se conduire comme des citoyens, c'est-à-dire pacifiquement, y compris dans leurs rapports religieux.

L'extension de la citoyenneté, ou l'assouplissement de l'appartenance par la multiplicité des relations. La citoyenneté à l'antique, caractérisée par la vertu, se définit comme une appartenance, qui inclut l'individu dans la totalité politique dont il fait partie. À ce qu'une telle relation implique d'héroïsme (c'est-à-dire de sacrifice individuel) et de clôture (si l'attachement à la patrie est exclusif de tout autre), Montesquieu oppose d'abord la pluralité des appartenances, qu'il convient, non de subordonner, mais de concilier. Cela permet d'accorder appartenance et liberté, puisque ce qui est obligation au regard d'une appartenance, doit être considéré comme un droit par rapport à une autre appartenance. Cette pluralité des appartenances est vraie pour toute société, ancienne ou moderne.

Étendre la citoyenneté, du civique au civil, c'est ouvrir l'appartenance sur un système de relations, celui des rapports des citoyens entre eux. C'est l'originalité de la position de Montesquieu sur la question des droits de l'homme et du citoyen : il ne s'agit pas pour lui de concilier l'indépendance et l'appartenance³⁹, mais d'ouvrir l'appartenance sur le système des relations réciproques entre les citoyens, sur les «droits respectifs des hommes les uns sur les autres» (XXV, 13).

39. Sur le dilemme entre appartenance et indépendance dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, voir Marcel Gauchet, «Droits de l'homme», dans F. Furet et M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, «Idées», Paris, Flammarion, «Champs», 1992, p. 134.

Ce système est un système ouvert, car c'est celui du commerce, dont une des principales caractéristiques est qu'il est déterritorialisé : tout le mérite de la lettre de change (XXI, 21) est qu'elle permettait d'échapper à l'enfermement dans les frontières de l'État, se soustrayant à son emprise, à ses «grands coups d'autorité». On pourrait retrouver là l'interprétation, avancée par Hegel, que l'homme, finalement, c'est le membre de la société civile. Mais n'est-ce pas, du coup, faire des droits de l'homme ceux de cet individu solitaire, égoïste, propriétaire, selon Marx, qui reprend (dans la *Question juive*), l'interprétation de Hegel, pour dénoncer «l'homme séparé de l'homme» de la société moderne?

Ce n'est pas le cas chez Montesquieu. Le commerce, de ce point de vue, n'est pas identique à la société civile, telle que l'entend Hegel, comme «système des besoins», ensemble de liens qui s'imposent comme une nécessité à des individus séparés. Car le commerce n'est pas seulement échange de biens matériels, il s'insère dans un réseau plus complexe, de rapports entre les personnes : il ne porte pas seulement à échanger, mais à comparer, il ne véhicule pas seulement des objets, mais des manières. Si le commerce a des vertus civilisatrices («partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce, et [...] partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces», XX, 1), c'est que le commerce ne met pas seulement en relation des choses, mais des hommes. L'histoire du commerce, pour Montesquieu, est celle de la «communication des peuples» (XXI, 4). L'échange des biens s'y trouve inclus dans un système de relations plus complexe, qui crée un espace commun de sociabilité entre les hommes.

Aussi le commerce, qui est une sociabilité en acte, unit-il sans enclorre. L'Europe, qui a développé ses relations commerciales, n'est plus qu'«une nation», selon Montesquieu. Elle reste cependant «composée de plusieurs»⁴⁰. L'extension indéfinie des rapports entre les hommes n'annule pas la délimitation politique de la citoyenneté. C'est pourquoi il ne suffit pas d'ajouter l'homme au citoyen, d'étendre l'appartenance en l'ouvrant sur les relations, il faut encore étudier la constitution, définir la liberté politique.

Catherine LARRÈRE
Université Michel de Montaigne – Bordeaux 3

40. *Réflexions sur la monarchie universelle*, chap.XVIII.