

Comment suivre la nature ? Tracy, lecteur de Montesquieu

Il y a des moments où les meilleurs esprits
paraissent réellement sommeiller.

Commentaire sur L'Esprit des lois, p. 84/69¹

La désapprobation indéfinie

Assurément, un *commentaire* n'est pas un *traité* et on ne demandera pas à celui-là ce à quoi peut prétendre celui-ci, à savoir «suivre le sage précepte de Condillac, d'aller rigoureusement du connu à l'inconnu» (*CEL*, «Réflexions préliminaires», *in fine*). Le traité, en l'occurrence, c'est le *Traité de la volonté et de ses effets* dont Tracy a rédigé en 1805 le premier chapitre; voué à compléter les *Éléments d'idéologie* dont les trois premiers volumes (idéologie proprement dite, grammaire, logique) composaient un «traité de l'entendement», il devait à son tour comprendre «trois parties traitant de nos actions [économie politique], de nos sentiments [morale] et de la manière de diriger les unes et les autres, et intitulée *économie morale* et gouvernement ou plutôt *législation*»². Le commentaire,

1. Je renvoie ici aux éditions du *Commentaire* (désormais *CEL*) de Paris, Delauney, 1819 (*reprint* Université de Caen, 1992) et de Paris, Desoer, 1822 (c'est celle de Paris, Desoer, 1819 qui a fait l'objet d'un *reprint* chez Slatkine, à Genève, en 1970); on trouvera plus bas des informations à cet égard. Pour le *Traité de la volonté* (1815), je renvoie ici à la seconde édition (Paris, Vve Courcier, 1818) dans le «Corpus des œuvres de philosophie», Paris, Fayard, 1994 (désormais *TV*); on trouvera dans le même volume la traduction par Gilbert Chinard (1926) de *De l'amour* (désormais *DA*). Enfin, je tiens à remercier ici Jean Goldzink, Francine Markovits et Jean-Fabien Spitz pour les références ou les documents qu'ils ont bien voulu me communiquer.

2. Lettre à Jefferson du 21 octobre 1811 (cité par Gilbert Chinard dans *Jefferson et les Idéologues* Paris, Presses universitaires de France, 1925, p. 88).

c'est le *Commentaire sur L'Esprit des lois* qui s'emboîte en quelque sorte dans cette entreprise puisque Tracy le rédigea vers 1806-1807³, avant de reprendre le *Traité* dont seule la première partie, consacrée à l'économie politique, vit le jour en 1815. Bref, il fallut interrompre l'exécution méthodique des *Éléments* par une confrontation avec Montesquieu, qui fut peut-être aussi une relance, en tout cas un détour auquel plusieurs fonctions bien distinctes et d'inégale importance peuvent être assignées.

La première, et la plus importante, est évidemment spéculative. Le début du *Traité* procédait d'un désir d'échapper au jusnaturalisme classique dont la Révolution avait dramatiquement démontré l'inconséquence. Il s'agissait d'en finir avec la déclaration arbitraire et répétée – répétée parce qu'arbitraire – de droits baptisés «naturels» au gré des circonstances et d'y substituer une véritable *science sociale*⁴ qui saurait s'en tenir aux faits et stabiliser ainsi une interminable dérive. Dans ce contexte, *L'Esprit des lois* devait inévitablement apparaître comme un recours et Montesquieu comme le grand précurseur de ladite science sociale: alors que Vico attendait encore d'être traduit, chez qui d'autre, en effet, aurait-on pu chercher une alternative sérieuse au contractualisme que chez celui qui s'était avant tout soucié, non de justifier les usages, mais d'en rendre les raisons? Le génie de Montesquieu, c'était avant tout ceci: s'être attaché à comprendre quelles lois conviennent, de fait, à quelles circonstances, au lieu de se perdre à rêver des institutions qui ne s'institueront jamais parce qu'on se croit absurdement autorisé à mettre entre parenthèses lesdites circonstances, comme si l'on pouvait légiférer *ex nihilo*, hors conjoncture. Et Tracy ne se lassera pas de le répéter: «Je ne veux, à l'exemple de Montesquieu, que dire ce qui est [...]»⁶.

Mais un précurseur n'est qu'un précurseur et les bonnes intentions ne suffisent pas: il faut bien avouer que l'illustre baron a raté l'essentiel si l'on entend par là, d'une part, le gouvernement représentatif pur, «une invention nouvelle qui était encore inconnue du temps de Montesquieu»⁷ et,

3. Emmet Kennedy, *Destutt de Tracy and the Origins of Ideology*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1978, p. 168.

4. Le syntagme apparaît en 1786 chez Lacretelle aîné: voir Georges Gusdorf, *La Conscience révolutionnaire. Les Idéologues*, Paris, Payot, 1978, p. 401.

5. *De l'esprit des lois* (désormais *EL*), XVI, 4.

6. *CEL*, p. 12/10; voir aussi p. 52/42-43 et 80/67. De même, au début de la seconde partie du *Traité de la volonté*: «Je ne prétends point donner des règles de conduite. [...] Je veux tout simplement faire l'histoire [au sens étymologique] de nos affections, sentiments ou passions et montrer leurs conséquences». De même encore, quand Tracy prétendra se contenter d'être «l'historien fidèle de nos coutumes» (*DA*, p. 436).

7. *CEL*, p. 25/20. Il peut sembler paradoxal de reprocher à Montesquieu d'avoir méconnu une invention qu'il avait lui-même attribuée aux nations germaniques (*EL*, XI, 8); mais Tracy rejette cette lecture

d'autre part, l'économie politique: «Montesquieu était un grand homme ; mais la science n'était pas faite de son temps; elle est toute nouvelle»⁸. C'est d'ailleurs ce clivage politique/économie qui organise le *Commentaire*, ou plutôt en fonction duquel Tracy réorganise *L'Esprit des lois*: les livres I à XII concernent alors la formation et la distribution des pouvoirs tandis que les livres XIII et suivants traitent de la formation et de la distribution des richesses⁹. On objectera bien sûr que c'est là faire bon marché de ce dont parle effectivement Montesquieu: les livres XIV-XVII, par exemple, sont consacrés au climat et non aux richesses! Et alors? Du point de vue de Tracy, de telles analyses ne méritent justement guère de retenir l'attention pour autant que pouvoir et richesse sont les deux concepts majeurs de la nouvelle science sociale.

Ce rapport ambivalent à *L'Esprit des lois* n'a rien d'exceptionnel, il est lui-même inscrit au cœur d'une conjoncture où l'on retrouve tous ceux qui, dès avant la Révolution – par exemple, Ferguson –, s'étaient efforcés d'accomplir ce qu'ils percevaient comme l'entreprise avortée de Montesquieu, accomplissement dont ils attendaient une science effective des institutions humaines susceptible de faire pièce aux abstractions bavardes et agressives du contractualisme en général, rousseauiste en particulier. Pour Hegel encore, Montesquieu sera à la fois loué pour avoir su comprendre que tout produit de l'«esprit d'un peuple» n'était intelligible que rapporté à la totalité qui définit ce dernier, et condamné pour avoir méconnu la nature exacte de cette totalité, *id est* les modalités *organiques* en fonction desquelles s'agencent ses principes constitutifs¹⁰. Pour Tracy, si Montesquieu n'a pas su accorder au pouvoir et à la richesse l'importance qu'ils méritent, c'est avant tout parce qu'il a raté le caractère *déductif* de la science sociale: il n'a pas su aller méthodiquement du connu à l'inconnu et c'est pourquoi il s'est trouvé inévitablement conduit – vieille critique! – à tenir un discours *décousu*: «Montesquieu, à son ordinaire, dans une multitude de petits chapitres décousus, parcourt tous les temps et tous les pays, et surtout les temps anciens et les contrées mal connues»¹¹. Certes, il a su revenir aux faits, mais lesquels? À vrai dire, il s'y est carrément perdu,

de Tacite (*CEL*, p. 171/142) en même temps que ce qu'il perçoit comme une apologie sans réserves du modèle anglais (voir ci-dessous, p.79).

8. *TV*, I, 9, p. 280, n. 1.

9. *CEL*, p. 238/197 et 428/355. La première partie du *Traité*, consacrée à l'économie, apparaît alors comme la reprise didactique de la seconde partie du *Commentaire*, qu'elle expose en distinguant cette fois formation, distribution et consommation des richesses (*TV*, I, 7, p. 211).

10. *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg, F. Meiner, 1955, p. 120-121 (*La Raison dans l'histoire*, Paris, UGE, «10/18», 1976, p. 145-147).

11. *CEL*, p. 234/194; voir aussi p. 329/272 et 341/282.

il a éparpillé son talent dans de petits faits d'une coquetterie certaine, mais d'une érudition douteuse, et qui ne prouvent rien: «[...] l'on ne peut assez s'étonner de la quantité de faits, ou minutieux, ou problématiques, ou mal circonstanciés, que Montesquieu va chercher dans les auteurs les plus suspects, ou dans les pays les moins connus, pour les faire servir de preuves à ses principes ou à ses raisonnements» (*CEL*, p. 134-135/III). À cela, il faut opposer une démarche qui sache ne retenir que les faits probants et les enchaîner dans l'ordre. Contre une écriture de la suggestion qui prétendait «faire penser» en «sautant les idées intermédiaires»¹², et en s'égarant du coup dans des chemins de traverse, Tracy déclarera expressément: «On ne saurait marcher trop lentement d'abord; et si je ne saute aucun intermédiaire, je néglige encore bien des accessoires, du moins tous ceux qui ne sont pas indispensables»¹³. On pourra toujours rétorquer que c'était là ne rien comprendre à l'ordre secret de *L'Esprit des lois*: sans doute, mais il faudra alors, d'une part, dire quel est cet ordre au lieu de simplement en postuler allusivement l'existence, d'autre part expliquer pourquoi, depuis Voltaire, personne ne sut le voir...

Mieux vaut ici prendre acte de ce que le *Commentaire*, quant à lui, n'étant pas un traité, ne respecte pas l'impératif majeur de découverte et d'exposition auquel doit se plier celui-ci, sans toutefois y renoncer absolument. C'est bien sûr ce dont témoigne, en général, la reconstruction de l'ouvrage de Montesquieu, évoquée ci-dessus, en fonction du couple politique/économie; c'est encore ce dont témoigne, en particulier, cette remarque à propos de la peine de mort: l'intention de Montesquieu est sans doute «de parler toujours du fait et de ne jamais discuter le droit. Pour moi, quoique très fidèle au plan que je me suis fait de le suivre scrupuleusement, je pense qu'il est utile de justifier ici la peine capitale du reproche d'injustice dont l'ont couvert des hommes respectables [...]» (*CEL*, p. 80/67). Écart significatif, sans doute, d'un *compromis* entre le désordre de *L'Esprit des lois* et l'ordre déductif du *Traité*; mais écart significatif aussi d'un compromis entre le discours du fait et celui du droit car il s'agit ici de *justifier* sans se contenter de rendre les raisons. Et donc indice de ce que l'idéologie entend bien fonder sur les «faits» autre chose qu'un art rationnel de gouverner selon la pure diversité des conjonctures –

12. *EL*, XI, 20; *Pensées*, Paris, Robert Laffont, «Bouquins», 1991, n° 1970.

13. *TV*, introd., III, p. 68-69; voir aussi I, 7, p. 209: «[...] ce n'est pas l'abondance des idées qui est à rechercher, mais leur sévère enchaînement et leur suite non interrompue et sans lacunes». Ce précepte était d'ailleurs formulé dès l'introduction des *Projets d'éléments d'idéologie*: «Il n'y a donc pas de science qui soit par elle-même plus obscure qu'une autre: tout dépend de l'ordre que l'on sait y mettre pour éviter les trop grandes enjambées, si je puis m'exprimer ainsi [...]» (Paris, P. Didot, anIX, p. 26-27).

une science en mesure d'identifier la meilleure législation concevable, compte *non tenu* des circonstances.

Ainsi Montesquieu apparaît comme une première médiation entre Tracy et lui-même – entre le premier chapitre du *Traité* et les suivants. Jefferson est la seconde et le détour est aussi géographique. C'est, en effet, au président des États-Unis que Tracy fait adresser le *Commentaire* par l'intermédiaire de La Fayette, et la démarche s'avérera fructueuse puisque c'est en anglais et sous les auspices de Jefferson, alors à la retraite, qu'il paraîtra d'abord¹⁴. Pour Tracy, il s'agissait certes de contourner l'obstacle de la censure impériale¹⁵. Mais il s'agissait aussi d'entrer en contact avec l'homme d'État qui avait accompli outre-Atlantique ce qui avait échoué en France; comme l'écrivait Jean-Baptiste Say à Jefferson en lui adressant un exemplaire de son *Traité d'économie politique* (1803) :

Le bonheur dont jouit votre patrie, et qui s'est fort accru sous votre administration, est fait pour exciter l'envie des nations de l'Europe; cependant votre prospérité sera peut-être la source de la leur. Elles verront le degré de bonheur auquel peut prétendre une société humaine qui consulte le bon sens dans sa législation, l'économie dans ses dépenses, la morale dans sa politique, et les conseils de la sagesse ne pourront plus être représentés comme de pures théories non susceptibles d'application¹⁶.

Ce que Catherine II avait pu être à Diderot, Jefferson devait à son tour l'être à Tracy: sinon le despote, du moins l'homme d'État éclairé capable et de comprendre et de mettre en œuvre les spéculations du philosophe. En l'occurrence, l'attente n'était pas si naïve car Jefferson, de son côté, comme Catherine II, avait lu Montesquieu dès les années 1774-1776 où il avait, sélectivement mais attentivement, retranscrit dans son *Common-place Book* des passages entiers de *L'Esprit des lois*, se livrant ainsi à un travail tout à fait comparable à celui effectué par Tracy trente ans plus tard¹⁷. Ce que Jefferson cherchait alors, c'était assurément un «républicanisme moderne», c'est-à-dire apte à mettre en œuvre des mécanismes de représentation ajustés aux vastes territoires du Nouveau Monde: «[...] que les citoyens agissent en personne dans les affaires qui sont à leur portée et de leur ressort, et par des représentants dans toutes les autres, c'est là ce qui

14. À Philadelphie, en 1811; cette traduction fut revue par Duane, directeur de l'*Aurora*, et par Jefferson lui-même (voir Gilbert Chinard, *ouvr. cité*, p. 67).

15. À propos du *Traité de la volonté*, Jefferson écrivit à Duane, le 22 janvier 1813: «Quoiqu'il mette son nom sur l'ouvrage, il craint de le publier en France où sa liberté pourrait lui causer des ennuis. S'il est traduit et publié ici, il pourra le désavouer si nécessaire» (*The Life and Selected Writings of T. Jefferson*, New-York, Random House, 1944, p. 625; voir aussi Emmet Kennedy, *ouvr. cité*, p. 168).

16. Cité par Chinard, *ouvr. cité*, p. 14.

17. Voir David Carrithers, «Montesquieu, Jefferson and the fundamentals of Eighteenth-Century republican theory», *The French American Review*, vol. VI, n° 2, autumn 1982, p. 160-188.

constitue l'essence d'une république»¹⁸. De ce point de vue, il s'agissait donc de disqualifier le modèle spartiate des petites républiques à la vertu répressive. Mais dès les années 1800, alors que l'indépendance est définitivement acquise, l'adversaire se trouve plutôt du côté des partisans du modèle anglais et de ce qui apparaît à Jefferson comme la dérive monarchique des Fédéralistes¹⁹. Rien d'étonnant alors à ce qu'il accueille le *Commentaire* de Tracy, dont on verra qu'il condamne Albion autant que Sparte, avec un sincère enthousiasme et entreprenne de le faire traduire en y voyant le presque parfait manuel du jeune Américain: «Mais, pour l'essentiel, c'est un ouvrage très remarquable, un ouvrage qui, je pense, fera date dans la science du gouvernement, et que je souhaiterais voir dans les mains de tout étudiant américain à titre d'éléments fondamentaux de cette branche importante de la science humaine [...]»²⁰.

Maintenant, si Jefferson pouvait voir en Montesquieu la caution d'une lecture excessivement anglophile, donc monarchiste, de la Constitution américaine, Tracy, de son côté, avait sans doute de bonnes raisons d'y voir la caution des monarchistes français entendus comme partisans d'un féodalisme archaïque. Après tout, Chateaubriand, dans *Le Génie du christianisme*, n'avait pas hésité à faire de Montesquieu l'héritier de Bossuet et le défenseur moderne de la religion «à qui tous les temps sont promis» – ce qui lui valait le beau titre de «véritable grand homme du XVIII^e siècle»²¹. Manifestement, c'est cette instrumentalisation que Tracy combat, soit en exhibant des textes propices à une lecture républicaine – par exemple, telle satire des courtisans ou la thèse selon laquelle «l'esprit de la république est la paix et la modération»²² –, soit en condamnant ceux dont les partisans des temps gothiques pouvaient se réclamer – par exemple, tel cri d'admiration pour la noblesse de France «couverte de poussière, de sang et de sueur»²³. Sans doute, dans une note souvent citée de l'édition Desoer, en 1819, Tracy concédera que «la monarchie constitutionnelle, ou le gouver-

18. Cité par Adrienne Koch, *The Philosophy of T. Jefferson*, New-York, Columbia University Press, 1943, p. 154.

19. G. Chinard, ouvr. cité, p. 58; Claude Fohlen, *Thomas Jefferson*, Presses universitaires de Nancy, 1992, p. 74 et 80-81.

20. *The Life and Selected Writings*[...], p. 635.

21. Paris, Gallimard, «La Pléiade», 1978, p. 827, 870, 1070, 1072. Sur les utilisations conservatrices de Montesquieu en France au XIX^e siècle, voir Corrado Rosso, *La Réception de Montesquieu*, Pise, Libreria Goliardica, 1989, p. 100 et suiv.

22. Voir la longue citation de *L'Esprit des lois* III, 5, par. 8-9, dans *CEL*, p. 21/17. Et celle de *L'Esprit des lois* IX, 2, par. 3, dans *CEL*, p. 136/112; mais l'éd. Delauney ajoute ici une note très républicaine que Tracy supprime dans l'éd. Desoer: «Montesquieu par cette *sentence* exprimait, sans choquer ouvertement le pouvoir, la préférence que les peuples doivent donner à la république sur la monarchie».

23. *EL*, XXXI, 8, par. 2, cité dans *CEL*, p. 433/359.

nement représentatif avec un seul chef héréditaire, est, et sera encore extrêmement longtemps, malgré ses imperfections, le meilleur de tous les gouvernements possibles pour tous les peuples de l'Europe, et surtout pour la France» (p. 190). Mais cette rectification de dernière minute n'altérera pas le succès républicain de l'ouvrage dans lequel A. Thierry saluera un plaidoyer contre le «fanatisme politique»²⁴ et qui connaîtra encore une septième édition en 1828²⁵.

Le détour était donc encore polémique pour autant que le *Commentaire* avait pour objectif de neutraliser les exploitations monarchistes de Montesquieu. Encore faut-il rappeler que c'est seulement dix ans après sa rédaction, dans une conjoncture politique très différente de celle où il avait été conçu, qu'il rencontra les républicains français et qu'il les rencontra sous la forme bien étrange d'une traduction de la traduction. C'est, en effet, une traduction de l'édition américaine, parue à Philadelphie en 1811, qui paraît à Liège en 1817 ; en 1819, si du moins l'on en croit l'éditeur, c'est cette même traduction qui est réimprimée à Paris, chez Delauney – «édition entièrement conforme à celle publiée à Liège en 1817». En 1819 encore, Tracy prend l'initiative d'une nouvelle édition à Paris, chez Desoer, et déclare dans l'avertissement: «[...] puisque, enfin, tout le monde imprime mon ouvrage sans mon aveu, j'aime mieux qu'il paraisse tel que je l'ai composé»; mais si l'on prend la peine d'y regarder de plus près, on constate qu'il s'agit en fait toujours de la même traduction dont Tracy ne paraît avoir modifié que les notes – et sans que ces corrections, si on en excepte celle qui a été citée plus haut, puissent être considérées comme significatives²⁶.

Nous n'avons donc pas affaire à un texte original²⁷, mais au singulier enchevêtrement de plusieurs couches encore perceptibles comme telles à divers moments. Ainsi la strate originale se signale soudain lors d'un bilan de la situation française où il est précisé: «et actuellement (en 1806)». Ainsi l'intervention jeffersonienne s'exprime avant tout comme l'appropriation incessante de la fonction d'auteur elle-même qui traverse

24. Dans un compte rendu du *Censeur européen*, 7 septembre 1818, réédité dans *Corpus*, n° 26-27, 1994 (en l'occurrence, p. 155).

25. Voir Cheryl Welch, *Liberty and Utility. The French Ideologues and the Transformation of Liberalism*, New-York, Columbia University Press, 1984, p. 156.

26. Cela dit sous réserve d'un examen exhaustif. Pour autant que j'en puisse juger, Tracy a supprimé certaines notes de l'édition précédente (voir ci-dessus, note 22), en a ajouté certaines (par exemple, p. 132/109, 172/143, 322/266) et a légèrement ajusté le contenu de quelques autres (par exemple, p. 255/211 où «notre hémisphère» [l'Amérique] (re)devient «l'autre hémisphère»).

27. Mais le manuscrit a été conservé à la Bibliothèque Tracy W. McGregor de l'Université de Virginie (E. Kennedy, ouvr. cité, p. 168, note 6).

l'Atlantique – « *notre* hémisphère», « *notre* système fédératif», etc. Ainsi enfin le premier éditeur français ajoute des notes à sa traduction de la traduction, notes que Tracy retravaille, voire le cas échéant commente (*CEL*, p. 229-230/189-190) dans un discours que l'on peut alors dire au quatrième degré!

Il est, à cet égard, remarquable de le voir à l'occasion substituer au «notre auteur» de l'édition Delauney (p. 312, note) la première personne du singulier (Desoer, p. 258, note) dans un geste par lequel il semble vouloir vainement *se réapproprier* en bout de course une parole qui lui avait échappé depuis déjà longtemps et dont s'emparera derechef une génération «républicaine», au moins aussi soucieuse de se démarquer de l'opposition doctrinaire (libérale, si l'on veut) que de rompre avec l'héritage robespierriste²⁸.

Ainsi la boucle ne se boucle pas. Mais il y aurait sans doute quelque naïveté à croire qu'elle se boucle jamais et que l'auteur puisse mettre le dernier mot à une parole qui n'en finit pas de s'achever dans les reprises interminables auxquelles elle est vouée par essence²⁹. Et il y aurait peut-être aussi, par conséquent, quelque naïveté à vouloir purifier cette parole dans le cadre d'une édition critique («scientifique», comme on dit maintenant) où elle se verrait restituer sa prétendue authenticité. C'est en tout cas à cette parole en devenir que nous aurons affaire ici, à cette parole qui aurait voulu arrêter celle de Montesquieu en même temps que la Révolution, mais qui ne pouvait que les poursuivre.

La science sociale ou le jusnaturalisme enfin scientifique

Achever *L'Esprit des lois*, c'était donc constituer définitivement la science sociale qui pouvait seule stabiliser le processus enclenché en 89. Cela supposait d'en revenir à l'idéologie proprement dite qui nous enjoint, avant toute chose, «de bien nous assurer de la compréhension de l'idée dont nous jugeons, c'est-à-dire des éléments qu'elle renferme»³⁰. Or c'est précisément cet impératif que Montesquieu a d'emblée méconnu dans sa célèbre définition inaugurale de la loi comme «rapport nécessaire qui dérive de la nature des choses»: s'il avait commencé «par faire l'analyse du mot *loi*, au lieu d'en donner une définition obscure, il se serait, je crois,

28. Cheryl Welch, ouvr. cité, chap. VI.

29. Pierre Macherey, *Histoires de dinosaure* Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 103.

30. *TV*, Supplément à la 1^{re} section, aphorisme VIII, p. 23.

épargné bien de la peine, et, qui plus est, bien des erreurs»³¹. En ayant ainsi raté la signification du concept de «loi», le grand homme s'est d'entrée de jeu condamné à l'errance; et de *L'Esprit des lois*, finalement, il n'y aura pas grand-chose à sauver.

Que nous enseigne donc l'analyse du mot «loi»? En apparence du moins, Tracy retrouve ici une argumentation que l'on avait opposée à Montesquieu dès le début et qui se dédouble en deux grands griefs. En premier lieu, il faut revenir au sens propre (originel) de l'idée de loi, *id est* «une règle prescrite à nos actions par une autorité que nous regardons comme ayant le droit de faire cette loi», règle qui implique une peine attachée à son infraction, un tribunal qui applique cette peine et une force physique qui la fait subir. Bref, la loi est avant tout un commandement légitime et c'est seulement, en second lieu, à titre de métaphore que l'on peut parler de «lois de la nature», formule qui suggère que «les choses se passent comme si une autorité invisible eût ordonné qu'elles fassent comme cela, sous peine de l'anéantissement inévitable des êtres agissants» (*CEL*, p. 1-3/1-2). Montesquieu n'a donc pas seulement commis l'erreur de *prendre le sens figuré pour le sens propre* en partant de la loi comme «rapport nécessaire», c'est-à-dire comme loi naturelle; il a encore eu le tort d'*effacer toute équivocité* en voulant résorber la loi comme obligation dans la loi comme rapport physique.

Une telle critique vient de loin. Annotant Pufendorf, Barbeyrac avait déjà clairement opposé au sens propre de la loi comme obligation son sens figuré: «[...] il est arrivé qu'on a appliqué métaphoriquement le nom de *Loi* aux mouvements non seulement des bêtes, mais encore des choses inanimées»³², et Condorcet avait retrouvé ce *distinguo*: «Enfin on a donné le nom de *Nature* aux lois générales (ou faits constants qui s'observent dans la nature) d'après lequel [le]s se combinent, se modifient et [s']engendrent des effets réciproques. C'est en ce sens qu'on dit par une métaphore très hardie, la nature veut, ordonne, défend, accorde, etc.»³³. Au reste, la définition de Montesquieu avait choqué presque tous ses lecteurs, aussi bien le critique janséniste des *Nouvelles ecclésiastiques* qui y avait vu l'apologie du nécessitarisme spinoziste, que Hume pour qui c'était confondre une fois de plus l'«is» et l'«ought», ou que Barère déclarant en 1797 que Montesquieu aurait dû «définir les lois des règles de

31. *CEL*, p. 34 n./27 n. Voir C. Welch, ouvr. cité, p. 54-55.

32. *Le Droit de la nature et des gens*, II, 1, par. 1.

33. Manuscrit cité par Bernard Plongeron dans «Nature, métaphysique et histoire chez les Idéologues», *Dix-huitième siècle*, 5 (1973), p. 384. L'édition Desoer du *Commentaire* comporte d'ailleurs en postface les *Observations sur le XXIX^e livre de L'Esprit des lois* par Condorcet.

conduite que des êtres qui participent à la raison se prescrivent les uns à l'égard des autres, selon les rapports qu'ils ont entre eux »³⁴.

Obstinément donc, on entend repartir du concept juridique de loi et en dissocier clairement la dérivation métaphorique dont la philosophie naturelle fait un usage risqué. Il faut bien comprendre l'enjeu de l'argument. Quant Montesquieu définissait prioritairement la loi comme « rapport nécessaire », c'était pour se donner les moyens d'inscrire les lois positives dans de tels rapports et de répondre ainsi à la question: en fonction de quelle nécessité, plus ou moins contraignante, les hommes ont-ils *de facto* inventé les lois si diverses qui leur tiennent lieu de ces rapports naturels d'équité auxquels ils n'ont pas su (ou pas pu) demeurer assujettis (*EL*, I, 1)? Telle est ce que l'on pourrait appeler la question de *l'institution circonstanciée*? Au contraire, redéfinir la loi comme obligation, c'était revenir à la question de *l'obéissance légitime*: non pas « pourquoi a-t-on institué telle règle ? », mais « qui doit obéir à qui ? ». Hobbes avait déjà remarqué que c'était faute d'avoir pu répondre sans équivoque à cette question que les Anglais avaient sombré dans la guerre civile³⁵ et c'est encore elle que Tracy entend résoudre, une fois pour toutes, en élaborant le modèle constitutionnel du livre XI, modèle qui a ceci de remarquable que « je ne vois aucun cas où chaque citoyen ne sache pas à qui il doit obéir [...] » (*CEL*, p. 223/184). C'était bien là revenir à l'interrogation d'obéissance jurnaturaliste à laquelle Montesquieu avait précisément tenté de s'arracher.

Rien d'étonnant alors à ce que Tracy réarticule les lois positives aux lois naturelles tout autrement que ce dernier. Il ne s'agit plus, faute de mieux, de *substituer* les premières aux secondes (qui auraient fait l'objet d'un « oubli »), mais bien plutôt de les en *déduire*: « [...] *nos lois positives doivent être conséquentes aux lois de notre nature* »³⁶ et cela illustre au mieux le grand principe selon lequel « il ne peut jamais y avoir rien dans l'art qui n'ait pas son principe radical dans la nature », ce qui revient à dire que « l'homme ne crée rien, il ne fait rien d'absolument nouveau et d'extranaturel »³⁷.

34. David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751), III, 2 (éd. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 197, note 1; trad. fr. Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 101, note a). Bertrand Barère, *Montesquieu peint d'après ses ouvrages* (1797) (dans Marcel Dorigny, *Montesquieu dans la Révolution française*, Genève, Slatkine, 1990, 4 vol., t.III, p. 145).

35. « Pour finir, le peuple, dans son ensemble, était dans une telle ignorance de ses devoirs qu'il n'y avait peut-être pas un homme sur dix mille qui sût quel droit avait un autre de lui commander [...] » (*Behemoth* (1679), I; *English Works*, Darmstadt, Reprint Scientia Verlag Aalen, 1966, t. VI, p. 168-169, trad. fr., Paris, Vrin, 1990, p. 42).

36. *EL*, I, 1, *in fine*. *CEL*, p. 240/199; voir aussi p. 6/5.

37. *TV*, Introduction, II, p. 59.

Mais cette dernière formule montre bien que s'il faut rapatrier sur le terrain jusnaturaliste les vérités qu'avait pu rencontrer Montesquieu par accident, c'est d'un jusnaturalisme inédit qu'il s'agit, un jusnaturalisme aux accents souvent plus spinozistes que hobbesiens où l'art *actualise* la nature plus qu'il ne la garantit: la vraie société est celle «dont le but et le motif sont toujours d'augmenter la puissance de chacun en faisant concourir celle des autres avec elle, et en les empêchant de se nuire réciproquement»³⁸. Montesquieu a bien pu s'égarer en posant une mauvaise question; les contractualistes, de leur côté, se sont interdits de répondre correctement à la bonne question en déterminant arbitrairement la nature de l'homme et les droits qui en découlent. Comme l'avait dit Condorcet, ils ont pris les «rêves d'une imagination romanesque pour la volonté de la nature»³⁹. C'est ainsi que, dédaignant l'observation, on a fabulé un homme isolé auquel on a attribué sans trop de vergogne des droits inaliénables *ad hoc*, que les artifices de la société civile avaient pour fin de préserver en organisant leur limitation réciproque. À cela, il faut opposer une identification de la nature humaine fidèlement arrimée à l'expérience où l'homme se révèle d'abord comme un être physique: «L'idéologie est une partie de la zoologie» et «toute philosophie ayant pour objet la connaissance de l'homme, doit s'appuyer sur les faits constants que nous devons à l'étude de la physiologie»⁴⁰. Or cet être animal se caractérise d'abord par des *besoins* objectifs, et objectivement discernables, auxquels correspondent autant de *droits* – les droits justement de satisfaire ces besoins⁴¹. Voici alors que l'on peut échapper aux déterminations capricieuses de la métaphysique en régressant aux rapports réellement nécessaires (les besoins) qui définissent la vraie nature de l'homme et d'où se déduisent, non moins nécessairement, de vrais droits qui, à leur tour, toujours aussi nécessairement, conduisent aux lois civiles et politiques, c'est-à-dire aux lois au sens propre du terme, devant organiser tout corps social afin que chacun de ses membres y bénéficie d'une puissance accrue par celle des autres pour satisfaire lesdits besoins au mieux – bref pour *jouir*; ce qui est tout de même «le but de tous nos travaux, celui de la société et de toutes ses institutions» (*CEL*, p. 89/73). On voit que la science sociale veut être quelque chose comme un *jusnaturalisme enfin scientifique*, et la question se pose forcément de savoir si elle peut ne pas répéter l'arbitraire qu'elle reproche à ses

38. *TV*, Introduction, VII, p. 105.

39. *Fragment sur l'Atlantide*, Paris, Garnier-Flammarion, 1988, p. 325.

40. *Projet [...]*, préface, p. 1; *TV*, II, 1, p. 395. Voir C. Welch, *ouvr. cité*, p. 52.

41. *TV*, Introduction, VI.

prédécesseurs car, après tout, les besoins de l'homme ne sont peut-être pas aussi identifiables que Tracy semble le supposer.

En attendant, ce qui est certain, c'est qu'il pensait ainsi en finir avec une méconnaissance de la nature réelle de l'homme qui avait conduit à l'apologie terroriste de la vertu républicaine, c'est-à-dire à une politique évidemment contre-nature. Aussi Tracy conteste-t-il violemment et à plusieurs reprises, dans de remarquables formules, la définition de la vertu comme principe de la république: «l'homme a besoin de vêtements et non de cilices», et pour autant que les citoyens ne sont pas des moines, il faut récuser les lois de Crète au même titre que la règle de saint Benoît⁴². Le vrai nom de cette prétendue vertu, c'est la rusticité et si les nations rustiques sont fortes, c'est seulement pour autant que «rien n'est perdu du peu de forces qu'elles ont», leurs maigres richesses étant à peu près également réparties et intelligemment investies, au lieu de se voir dilapidées dans le luxe réellement corrompateur des peuples riches⁴³.

Fonder la science sociale comme jurnaturalisme scientifique, c'était donc défendre la liberté sans la violence quand les doctrines spécieuses du siècle précédent nous avaient conduits à la violence sans la liberté – à la Terreur au nom de la République⁴⁴. On comprend que Tracy, soucieux de prendre ses distances, après avoir défini la justice des lois positives par leur conformité aux lois de la nature «simplement nécessaires» (et non justes par elles-mêmes), refuse toutefois aussitôt d'en tirer comme conséquence un droit automatique à l'insurrection: «Il faut savoir avant tout si la résistance ne fait pas encore plus de mal que l'obéissance» (*CEL*, p. 5-6/4-5). On comprend aussi qu'au pathos enflammé des Lumières et du patriotisme, il préfère le ton froid qui convient à tout ouvrage didactique, «car l'expérience prouve amplement qu'en employant hors de propos certaines exagérations, on n'aide pas à la démonstration et qu'à certains égards on peut lui nuire»⁴⁵. Ni suggestion, ni prédication, mais pure déduction, l'écriture de la science sociale doit signifier par elle-même la modération raisonnée des temps nouveaux.

D'un autre côté, puisque les lois positives doivent être conformes aux lois de la nature humaine, on comprend encore que leur *esprit* ne soit rien d'autre que cette conformité (*CEL*, p. 6/5); ou encore: «[...] si nous nous trouvons avoir bien exposé les résultats des actions des hommes et les

42. *EL*, V, 2. *CEL*, p. 32-33/26-27; et aussi 26/21 et 52/43; *TV*, I, 8, p. 214; *DA*, p. 442.

43. *CEL*, p. 338/280: «Il ne faut donc pas toujours prendre l'ignorance pour l'innocence, et la rusticité pour la vertu»; voir aussi p. 103/85 et 331/274-275.

44. A.Thierry, cité par C.Welch, ouvr. cité, p. 157.

45. *TV*, II, 1, p. 378; *DA*, p. 438.

effets de leurs passions, il semble qu'il sera facile de leur indiquer les règles qu'ils devraient se prescrire. Ce serait là le véritable *esprit des lois* et la meilleure conclusion d'un *Traité de la volonté*⁴⁶. À la totalité des rapports entretenus par les lois positives avec les instances de détermination composant ce que Montesquieu appelait la nature des choses, il faut donc substituer l'inférence des lois positives justes – qui est aussi l'inférence juste des lois positives – à partir de cette unique instance légitime qu'est la nature zoologique de l'homme.

Comment la question de l'obéissance légitime éclipse celle de l'institution circonstanciée, cela est alors plus clair. Car ce qui précède implique d'abord qu'il faut renoncer derechef à l'objet *théorique* de Montesquieu : là où celui-ci visait à rendre raison des faits apparemment les plus anecdotiques (comme la longue chevelure des rois francs) pour prouver que «tout est extrêmement lié»⁴⁷, Tracy ne pourra plus voir que des «idées extravagantes», des «délires», «les plus stupides des folies», des «préjugés également barbares et absurdes»⁴⁸. Mais cela implique encore qu'il faut transformer son objet *politique*: là où Montesquieu s'en tenait à ce que l'on pourrait appeler une politique *négative*, c'est-à-dire à une identification exhaustive des points institutionnels de résistance au despotisme (la banque, l'autorité religieuse, les juridictions féodales...), Tracy met en œuvre une politique tout à fait *positive*, c'est-à-dire l'identification du meilleur régime «uniquement fondé sur la nature et la raison»⁴⁹.

Du même coup, c'est en un tout autre sens qu'il faudra dorénavant *abstraire*. Pour Montesquieu, «le gouvernement le plus conforme à la nature [des choses et non de l'homme] est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi», et c'est pourquoi Solon pouvait déclarer que les lois qu'il avait données aux Athéniens étaient seulement «les meilleures de celles qu'ils pouvaient souffrir»⁵⁰. Mais ce relativisme était la mise en œuvre de «règles générales» induites empiriquement par la variation ordonnée des principes (ou variables) et qui se formulaient dans l'abstraction des «circonstances particulières et peut-être uniques» qui, par exemple, «peuvent faire que le gouvernement de la Chine ne soit pas aussi corrompu qu'il devrait

46. *TV*, I, 13, p. 354-355. Moins significatives sont les occurrences du *Commentaire* (*CEL*, p. 323/267 et 426/353).

47. *EL*, XVIII, 23 et XIX, 15.

48. *DA*, p. 420-425 et 465.

49. *CEL*, p. 49/40; voir aussi p. 66/54-55: «puisqu'il n'est fondé originellement que sur la droite raison»; et p. 196/162: «en ne suivant que les simples lumières de la raison naturelle». Ou encore *DA*, p. 461: «Rien de tout cela n'arriverait si la société était ce qu'elle devrait être».

50. *EL*, I, 3, par. 9 et XIX, 21, par. 2.

l'être»⁵¹. Quand on lit que la politique a aussi «ses frottements qui souvent changent ou arrêtent les effets de la théorie»⁵², il faut donc comprendre que lesdits frottements sont ces circonstances extraordinaires dont le législateur avisé, *in situ*, sait tenir compte. Mais lorsque Tracy affirme: «Ainsi, je pense complètement comme notre auteur lorsqu'il dit: *Que, pour les meilleures lois, il est nécessaire que les esprits y soient préparés*» (*CEL*, p. 339/281), il s'agit d'un accord purement verbal et l'on cherchera d'ailleurs en vain cet «excellent principe» au livre XIX de *L'Esprit des lois*: Montesquieu pouvait dire que les meilleures lois étaient celles que pouvait souffrir le peuple auquel elles se rapportaient, mais en aucun cas, ce qui est tout autre chose, que les peuples devaient et pouvaient être «préparés» aux meilleures lois fondées en nature et en raison. Rien ne montre mieux comment Tracy substitue la nature de l'homme à la nature des choses et comment, ce faisant, les lois qu'il en déduit font abstraction de *toutes* les circonstances, extraordinaires ou non, au premier chef desquelles l'état des esprits ou les mœurs qui avaient tant d'importance aux yeux de Montesquieu; Tracy ne s'arrête de fait guère à ce livre XIX, si remarquable par ailleurs. Certes, ces lois dictées par les simples lumières de la raison, et justes en tant que conformes à la nature de l'homme, ne sont pas «praticables partout et en tout temps» (*CEL*, p. 227/188), mais l'ajustement doit alors se faire par *l'éducation*: de l'échec du Directoire, «nous devons conclure [...] que les institutions ne peuvent s'améliorer que proportionnellement à l'accroissement des lumières dans la masse du peuple», sous peine de devoir «se maintenir par un emploi exagéré de la force»⁵³. Cette éducation-là n'est à l'évidence plus celle du livre IV de *L'Esprit des lois*, elle implique un temps nouveau, parfaitement étranger à celui de Montesquieu et sur lequel il faudra revenir, celui de la *civilisation*. Si l'homme d'État éclairé, en l'occurrence Jefferson, représente la seule solution possible dans l'immédiat puisque, c'est le moins qu'on puisse dire, Napoléon n'aide guère en Europe à ordonner la pratique par la théorie, l'éducation du peuple, devenue l'élévation du peuple au seuil minimal de raison (plutôt que de vertu) requis par l'exercice de la citoyenneté, demeure à terme, et malgré l'échec de l'École normale, la seule issue durable⁵⁴.

51. *EL*, VIII, 21, par. 9.

52. *EL*, XVII, 8.

53. *CEL*, p. 160/132-133.

54. Voir Pierre Macherey, «L'Idéologie avant l'idéologie: l'École normale de l'anIII», dans François Azouvi, *L'Institution de la raison. La Révolution culturelle des Idéologues*, Paris, Vrin-EHESS, 1992, p. 41-49. Sur l'importance de l'éducation même en Amérique, voir ci-dessous, p. 88.

Suivre la nature

L'éducation des masses a pour fin de les éclairer, mais toujours dans le respect de ce qui demeure la «véritable unité sociale», à savoir la famille – tandis que les individus ne sont que de «simples fractions». C'est bien sûr Rousseau qui avait défini l'homme civil, en un sens positif, comme «l'unité fractionnaire», et cela dans le contexte d'une apologie de la République platonicienne où l'on trouvait une véritable «idée de l'éducation publique»⁵⁵. Et c'est justement contre Platon et ses fantasmes communautaires que Tracy va déclarer :

J'établirai pour premier principe que, dans aucun cas, le gouvernement ne peut ni ne doit enlever d'autorité les enfants à leurs parents pour les élever et en disposer sans leur participation. C'est un attentat contre les sentiments naturels, et la société doit suivre la nature et non l'étouffer. D'ailleurs, *chassez le naturel, il revient au galop* (CEL, p. 35-36/29).

Tel est l'un des grands *leitmotive* du *Commentaire*: «C'est un mauvais système de gouvernement que celui qui contredit la nature» et «*les gouvernements, fondés sur la raison, n'ont qu'à laisser agir la nature, et à la suivre sans la contrarier*»⁵⁶. C'est un tel gouvernement «qui a pour base la libre disposition des facultés de l'individu et la garantie de ce qu'il peut acquérir par leur moyen», et qui donc se gardera bien d'«intervenir dans les transactions particulières», sinon «pour en assurer l'exécution, et pour porter son appui à la fidélité aux engagements»; et c'est le même gouvernement qui se gardera bien d'«étouffer le développement de nos forces» ou d'«étouffer les femmes avant qu'elles puissent s'épanouir»⁵⁷.

Dès lors que les lois positives sont justes en tant que conformes aux lois de la nature humaine, on comprend bien qu'elles doivent respecter celles-ci. Mais respecter n'est pas «laisser agir», et il faut maintenant faire un pas de plus en définissant cette nature comme celle d'un être qui recherche nécessairement le bonheur, c'est-à-dire l'accomplissement de tous ses désirs, et qui ne peut être dit *libre* que pour autant qu'il est effectivement en mesure de les accomplir: «Il s'ensuit que sa liberté et son bonheur sont une seule et même chose» (CEL, p. 157/130). À lire ces pages où la liberté est radicalement dissociée du libre arbitre car «on ne peut vouloir vouloir» et où elle se dit de l'eau «qui coule plus librement quand on a enlevé les obstacles qui s'opposaient à son passage», on songe inévitablement à

55. DA, p. 478. *Émile*, Rousseau, dans *Œuvres complètes*, t.IV, Paris, Gallimard, «La Pléiade», 1969, p. 249-250.

56. CEL, p. 68/56 et 243/201.

57. TV, I, 8, p. 215 et 6, p. 198; CEL, p. 245/23; DA, p. 468.

Hobbes⁵⁸, mais l'occasion nous a déjà été donnée de voir que, pour Tracy, l'absence d'obstacles signifiait une augmentation de puissance (ci-dessus, p. 69) telle que chacun, précisément, grâce à une bonne organisation civile, se rapprochera de «la *toute puissance* ou, ce qui est la même chose, [de] la *toute liberté* [qui] est inséparable de la félicité parfaite» (*CEL*, p. 157/130). Il est donc bien vrai que la liberté étant «le remède à tous nos maux», la contrainte se trouve *a contrario* «rigoureusement notre seul mal»⁵⁹, mais on voit qu'une société politique convenablement organisée restreint moins qu'elle n'accroît notre liberté.

Laisser agir la nature, la suivre au lieu de l'étouffer, ne peut plus alors signifier que l'on s'efforcera de respecter les droits inaliénables de l'homme, mais qu'il s'agit de permettre à celui-ci, en tant qu'individu, d'exercer librement ses facultés avec le concours de ses congénères, devenus ses concitoyens, et donc d'acquérir une puissance dont il serait tout à fait dépourvu dans l'état de nature, quand bien même il n'y trouverait aucun rival pour l'empêcher de jouir à son gré des fruits de son travail et de son industrie. La société politique apporte moins la jouissance par la sécurité que par la puissance.

Inversement, elle n'accroît la puissance que si elle laisse agir en effet la nature et c'est là un impératif que le *Commentaire* décline sur les deux registres distincts qui le structurent. D'une part, la politique: si le gouvernement représentatif pur est le meilleur, c'est bien parce qu'«il est conforme à la nature: il n'a qu'à la laisser agir», c'est-à-dire favoriser l'expression des volontés (éclairées certes par la raison naturelle) (*CEL*, p. 63/52). D'autre part, l'économie: «[...] le plus puissant encouragement qu'on puisse donner à l'industrie de tout genre est de la laisser agir et de ne pas s'en mêler. L'esprit humain irait bien vite, si seulement il n'était pas gêné;»⁶⁰. Encore faut-il maintenant ajouter que la première doit être *subordonnée* à la seconde :

Car, on ne saurait trop le redire, la liberté, c'est le bonheur; la science économique est une partie considérable de la science sociale; elle en est même le but puisque l'on ne désire que la société soit bien organisée qu'afin que les jouissances [...] y soient plus multipliées, plus complètes, plus paisibles [...]» (*CEL*, p. 306/253).

Et, en effet, dès lors que le but de la société est d'accroître les jouissances en laissant les facultés individuelles organiser d'elles-mêmes leur concours productif, la législation ne peut que se réduire aux conditions juridiques de ce déploiement spontané.

⁵⁸. *CEL*, p. 154-155/128. Hobbes; *Leviathan*, XXI (Harmondsworth, Penguin Classics, 1985, p. 262-263; trad. fr. Paris, Sirey, 1971, p. 222-223).

⁵⁹. *TV*, Introduction, V, p. 85.

⁶⁰. *TV*, I, 12, p. 334.

La souveraineté

En ce qui concerne la politique, ce qu'avant tout il ne faut pas «étouffer», c'est le «principe de la souveraineté nationale» (*CEL*, p. 213-214/177). Par là, Tracy mobilise un concept, celui de souveraineté, auquel Montesquieu n'accordait guère d'intérêt pour la bonne raison qu'il partait de la diversité factuelle des gouvernements, et non de leur prétendue origine de droit⁶¹. Et Tracy le mobilise sous la forme spécifique que lui avait conférée l'article 3 de la *Déclaration* de 89 : «Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation» – tandis que celle de 93 enracinait la souveraineté «dans le peuple»⁶² et celle de 95 «dans l'universalité des citoyens» (art. 17).

De cette réintroduction de la souveraineté nationale résulte inévitablement, contre Montesquieu, une redistribution des gouvernements en deux grandes catégories : les premiers vont être dits *nationaux* parce qu'ils reposent sur «le principe que tous les droits et tous les pouvoirs appartiennent au corps entier de la nation» ; les seconds, *a contrario*, seront dits «*spéciaux* ou d'exception», désignation purement négative qui amalgame tous les gouvernements «où l'on reconnaît d'autres sources légitimes de droits et de pouvoirs que la volonté générale» (*CEL*, p. 12-14/10-12). Cette bipartition immédiatement axiologique rappelle bien entendu la critique du pseudo-Helvétius déclarant : «[...] je n'ai jamais bien compris les subtiles distinctions sans cesse répétées sur les différentes formes de gouvernement. Je n'en connais que deux espèces : les bons et les mauvais [...]»⁶³ ; Tracy peut bien rejeter en apparence cette opposition, il en propose au fond une version moins brutale, plus «scientifique», bref susceptible à ses yeux de dissocier la liberté de la violence. Mais à bien y regarder, c'est à Aristote surtout qu'il faudrait ici songer puisque chaque gouvernement *se dédouble*, selon qu'il est ou non fondé sur la volonté générale, en une forme nationale (légitime) et une forme spéciale (pervertie) :

Il est manifeste que ces diverses sources de droits particuliers peuvent, comme la volonté générale, produire toutes sortes d'aristocraties, ou de monarchies, et même de démocraties fédératives ou subordonnées les unes aux autres ; mais elles sont bien différentes de celles qui portent les mêmes noms dans les gouvernements que j'appelle *nationaux*⁶⁴.

61. Voir Jean Ehrard, *L'Esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998, chap. IX.

62. Article 25 ; mais il est vrai que l'article 23 déclarait que la garantie sociale reposait sur «la souveraineté nationale». Quant à la *Déclaration* de 1789, Tracy affirmera explicitement qu'elle est la meilleure (*CEL*, p. 255/211, n.).

63. Voir Montesquieu, *Œuvres complètes*, Paris, Nagel, t. III, p. 1105 ; cité par Tracy dans le *Commentaire* (*CEL*, p. 11/9).

64. *CEL*, p. 15/12-13 ; cf. Aristote, *Politiques*, III, 7.

A y regarder d'encore plus près, on découvre avec surprise «le pacte social exprès ou tacite» du côté des gouvernements spéciaux. Ce n'est plus l'acte par lequel une multitude se fait peuple souverain, mais au contraire celui par lequel se constituent des gouvernements dont le souverain n'est pas le peuple. Tantôt ce pacte est l'une des origines possibles de tels gouvernements en concurrence avec «l'autorité divine, la conquête, la naissance dans tel lieu ou dans telle caste, des capitulations respectives [...]»⁶⁵. Tantôt il devient l'origine exclusive de tous les gouvernements spéciaux⁶⁶. Mais, dans tous les cas, il s'agit manifestement d'un contrat dont les parties prenantes ne sont pas des individus, mais des forces sociales constituées qui s'engagent de la sorte dans des compromis dont on peut se demander si le gouvernement anglais lui-même ne donne pas un remarquable exemple: en 1688, c'est le Parlement qui a fait avec Guillaume I^{er} une «convention» (*CEL*, p. 177/146) et il ne s'agit donc que d'une «espèce de transaction entre les différentes autorités», transaction, il est vrai, tacitement autorisée par le peuple (*CEL*, p. 177-178/146-147). Corrélativement, le contrat comme origine de droit des sociétés est explicitement disqualifié: «Quand donc les hommes se réunissent en société, ils ne sacrifient pas une portion de leur liberté, comme on l'a tant dit; au contraire, chacun d'eux augmente sa puissance»⁶⁷.

Cette dernière formule suggère néanmoins que «les hommes se réunissent en société» et l'on peut se demander si Tracy ne réintroduit pas de la sorte le modèle qu'il semblait d'abord rejeter du mauvais côté – celui des gouvernements spéciaux. De fait, sans même parler du «vrai pacte social entre plusieurs grandes nations» qu'il invoque dans le cadre particulier d'un fédéralisme cosmopolitique, certaines formules du *Commentaire* ne semblent guère intelligibles sans référence à un contrat originel – ainsi

65. *CEL*, p. 15/12; une énumération très proche p. 38/31.

66. «Il y a ici différents droits reconnus et avoués. Il y a, pour ainsi dire, différentes puissances dans la même société; son organisation ne peut être regardée que comme un résultat de conventions et de transactions formelles ou tacites, et elle ne doit pouvoir être changée que du libre consentement de toutes les parties contractantes; cela me suffit pour appeler tous ces gouvernements spéciaux ou d'exception» (*CEL*, p. 15/13). C. Welch a noté rapidement cette disqualification du modèle contractuel (ouvr. cité, p. 104).

67. *CEL*, p. 175/145; *TV*, Introduction, V, p. 88. C'est bien sûr à Burke que Tracy reprend l'interprétation de la constitution britannique comme contrat entre forces sociales: selon ce dernier, la Révolution de 1688 résulta, en effet, d'une «violation du contrat originel qu'implique et explique la constitution de notre pays, qui en fait un système de gouvernement fixé, de manière fondamentale et inviolable, dans le Roi, les Lords et les Communes» (*An Appeal from the New to the Old Whigs* [1791], éd. bilingue de N. Col, Presses universitaires de Rennes, 1996, p. 87; ce texte avait été traduit dès 1791 par M^{me} de Rivarol). D'un autre côté, quand Tracy refuse de mettre un «sacrifice» au fondement du corps social, il reprend une thèse de Sieyès qui allait effectivement à l'encontre de la grande majorité des projets de Déclaration de 1789: voir C. Fauré, *Les Déclarations des droits de l'homme de 1789*, Paris, Payot, 1988, p. 85 et, *a contrario*, 128, 177, 207, 266, 277.

quand on évoque «des associés se réunissant librement pour régler le mode de leur association» ou quand on déclare que la relation à Dieu «n'est point au nombre des choses qu'il [chaque individu] a dû et pu mettre en commun avec ses co-associés ou concitoyens»⁶⁸. Et le *Traité* semble faire un pas de plus en mentionnant, cette fois positivement, les «conventions tacites et formelles» avec lesquelles naît la justice ou en vertu desquelles «chacun renonce à une certaine manière d'employer ses forces, et reçoit en retour le même sacrifice de la part de tous les autres»⁶⁹. Ne voit-on pas ici revenir le sacrifice réciproque des parties prenantes au contrat classique?

À vrai dire, non. Certes, il y a bien «convention tacite ou formelle», mais ce n'est plus ici une origine (ou un fondement), c'est un commencement. À une société fondée inauguralement sur un contrat s'oppose une société tissée sans interruption par l'*échange*: non seulement «cette convention formelle est un véritable échange», mais «la société est purement et uniquement une série continue d'échanges»⁷⁰. S'il faut ici chercher une référence, on la trouvera du côté de Smith qui «a remarqué le premier que *l'homme seul fait des échanges* proprement dits»⁷¹. Et l'on voit ici très bien se substituer au schème juridique du contrat présupposant toujours, d'une manière ou d'une autre, des individus réciproquement hostiles, le schème économique de la civilisation supposant toujours des individus réciproquement sympathiques: «Or, chez nous, je le répète, le sentiment de *sympathie* dérive aussi nécessairement de notre vie de *relation*, que le sentiment de *personnalité* dérive de notre vie de *conservation*»⁷². Si cela est exact, c'est-à-dire si ces deux modèles ont historiquement entretenu un rapport de *concurrence*, il faut alors en conclure à l'impossibilité de les subsumer tous deux sous la même catégorie d'«échange» au rebours de ce que suggérait Marx, en 1857, au tout début de la *Critique de l'économie politique*, et plus récemment Foucault⁷³. Sous ce terme d'«échange», comme sous celui de «convention», ce sont en réalité deux pensées du lien social bien distinctes, et pour ainsi dire hétérogènes, qui se sont historiquement chevauchées.

68. *CEL*, p. 141/117, 256/211, 424/352.

69. *TV*, Introduction, VI, p. 100; I, 1, p. 110-111.

70. *TV*, I, 1, p. 110-111.

71. *CEL*, p. 345/285-286; *TV*, I, 1, p. 118.

72. *TV*, II, 1, p. 402; critique explicite de Hobbes dans l'introduction, VI, p. 101 (voir p. 84).

73. «*Il faut défendre la société*», Paris, Seuil/Gallimard, 1997, p. 174: «le sauvage du XVII^e siècle est essentiellement l'homme de l'échange; c'est l'échangeur, l'échangeur de droits ou l'échangeur de biens».

La liquidation du paradigme contractuel emporte avec elle les droits *de l'homme*. C'est un fait que Tracy ne les évoque pas nommément, ni dans le *Commentaire*, ni dans le *Traité*. Tout au plus, exceptionnellement, mentionne-t-il le droit *naturel*: «Le monopole, ou la vente exclusivement faite par l'État, est odieux, tyrannique, contraire au droit naturel qu'à chacun d'acheter et de vendre comme il lui plaît [...]»⁷⁴; ou encore le droit *des individus*: «Je crois bien qu'à Sparte les droits des individus étaient très peu respectés par les lois, et totalement violés à l'égard des esclaves»⁷⁵. Cette parcimonie est évidemment, par elle-même, significative de la réticence éprouvée par Tracy et tous les «libéraux» de l'époque à employer un concept qui semblait indissociable des «excès» révolutionnaires. Mais on peut aussi remarquer que les deux textes cités ont un dénominateur commun: ils invoquent les droits naturels de l'individu *à titre défensif*.

Or c'est là le nerf de l'évaluation proposée par Tracy des *Déclarations* de 89, 93 et 95 (*CEL*, p. 254-256/210-212). Pourquoi, en effet, a-t-on mis en tête de nos constitutions des déclarations de droits, sinon par l'«effet du long oubli» où ceux-ci avaient été abandonnés? C'est uniquement parce qu'ils avaient été bafoués par des siècles d'oppression que l'on a éprouvé le besoin de les proclamer solennellement. Et ce fut bien, si l'on veut, «un grand pas de fait dans l'art social» – mais il est temps d'en faire un autre. Déclarer les droits de l'homme, c'est, en effet, d'une part, supposer qu'ils pourraient ne pas être respectés – comme ce fut, *de facto*, le cas; mais c'est aussi supposer que l'on peut énumérer exhaustivement et définitivement ces droits en les opposant tacitement à d'autres que l'homme n'aurait pas, et c'est là que le bât blesse :

Sans ce motif, il n'y aurait pas de raison pour que des associés, se réunissant librement pour régler le mode de leur association, commençassent par faire l'énumération des droits qu'ils prétendent avoir, *car ils les ont tous*. Ils peuvent faire tout ce qu'ils veulent. Ils n'ont à rendre compte à personne, qu'à eux-mêmes, de leurs déterminations [je souligne].

S'il est, en toute rigueur, absurde de déclarer les droits de l'homme, ce n'est donc pas parce que l'homme n'aurait pas de droits, ou parce que ce n'est pas l'homme qui aurait ces droits, c'est au contraire parce qu'il les a tous. Cela ne signifie évidemment pas que j'ai le droit de violer ma voisine, mais que les hommes peuvent, en s'associant, se donner tous les moyens qu'ils jugeront provisoirement bons pour faire concourir leurs forces à la satisfaction optimale de leurs besoins⁷⁶. La fin justifie les

74. *CEL*, p. 272/225; *TV*, I, 12, p. 306.

75. *TV*, I, 8, p. 214.

76. C'est une éternelle vérité que «tout ce que les législateurs décrètent, leurs successeurs peuvent toujours le modifier, le changer, l'annuler [...]» (*TV*, I, 12, p. 347).

moyens pour autant qu'elle est celle de tous. La stratégie défensive des droits de l'homme, si elle se justifie par la conjoncture, est donc deux fois aberrante: d'abord parce qu'elle sélectionne arbitrairement des droits parmi d'autres, ensuite parce qu'elle les déclare *sub specie aeternitatis*. Et c'est pourquoi il faut y substituer ce que Tracy appelle trois «lois fondamentales» qui, en fait, peuvent se réduire à deux: 1) le gouvernement a pour fin la paix et la liberté des gouvernés; 2) la constitution doit être faite de telle sorte que l'on évite «toute puissance telle qu'on ne puisse pas la changer sans violence, ni telle que, lorsqu'elle change, toute la marche de la société change avec elle» (*CEL*, p. 252-253/208-209). Tels sont les seuls principes sur lesquels toute constitution doit être fondée.

Mais comment alors penser plus avant ladite constitution? C'est la tâche que Tracy se fixe tout naturellement au *Commentaire* du livre XI où, au gouvernement anglais décrit par Montesquieu, il oppose la déduction purement rationnelle du meilleur gouvernement. Une telle démarche suppose bien entendu que, pour Montesquieu selon Tracy, le gouvernement anglais soit le meilleur et qu'*a contrario*, si meilleur gouvernement il y a, il doive être cherché et non trouvé: de ce point de vue, ce serait plutôt à Harrington qu'il faudrait donner raison⁷⁷. La critique du modèle anglais remonte au moins à la *Lettre à Burke* de 1790 où la vertu républicaine lui était encore opposée en termes positifs⁷⁸. Ses vices sont ici clairement identifiés: *primo*, il admet un monarque héréditaire⁷⁹; *secundo*, il admet un «corps de privilégiés héréditaires» disposant (du moins en droit) d'une part distincte du pouvoir législatif (*CEL*, p. 167/138); *tertio*, il est corrompu et la description qu'en fait Montesquieu est naïvement, si ce n'est malhonnêtement, abstraite puisqu'«il n'existe réellement que deux puissances au lieu de trois» (*CEL*, p. 172/142), *id est* le pouvoir exécutif monarchique qui s'est en réalité subordonné le pouvoir législatif (sans même parler ici du judiciaire) – ce qui permet ailleurs à Tracy de déclarer qu'en fin de compte le gouvernement anglais ne connaît qu'*une* puissance, l'exécutif (*CEL*, p. 166/137).

Sans aucun doute, le modèle américain est de loin préférable, mais ce n'est pas là non plus qu'on trouvera ce qui reste à chercher car le système fédératif contredit radicalement celui de l'indivisibilité et c'est seulement ce dernier qui peut convenir à une nation environnée d'ennemis redoutables et par conséquent contrainte de pouvoir mobiliser une force maxi-

77. *EL*, XI, 5, *in fine* et 6, *in fine*; *CEL*, p. 164-165/136.

78. Voir le numéro déjà cité de *Corpus* p. 192-195.

79. *CEL*, p. 166/137-138 et p. 202/167: «Le roi n'est qu'un être parasite [...]».

male⁸⁰. Ici, Jefferson ne suivra évidemment plus: «Le gouvernement républicain de la France est tombé sans combat parce que le parti des «un et indivisible» avait prévalu. Il n'y avait aucune organisation provinciale à laquelle le peuple aurait pu se rallier légalement: les sièges du Directoire étaient virtuellement vacants»⁸¹; et déjà, à la veille de la Révolution, ministre plénipotentiaire à Paris, le futur président des États-Unis vantait «les assemblées provinciales qui sont parfaitement représentatives du peuple» même si, pour l'heure, aucun corps intermédiaire «ne peut opposer de frein légal au monarque»⁸². C'est là le signe d'un désaccord fondamental entre la défense des médiations chargées d'amortir le pouvoir en le transmettant que Montesquieu avait puissamment théorisée, et une apologie de la transparence immédiate à soi que Rousseau avait portée à son comble, pour laquelle les intermédiaires ne peuvent au fond être que des intercepteurs et les intérêts de corps des intérêts «corporatistes».

Tracy est alors forcé de reconstruire *ex nihilo* la constitution parfaite. Il conçoit d'abord la *formation* des pouvoirs par des assemblées *primaires* «qui renferment la totalité des citoyens», à quelques exclusions notables près⁸³, et qui ont pour fonction d'élire une *convention* chargée de rédiger la constitution. Il conçoit ensuite la *distribution* des pouvoirs où il préconise, indivisibilité oblige, contre tout bicamérisme, une assemblée législative unique; contre l'expérience du Consulat où «les deux seconds consuls n'étaient rien» (*CEL*, p. 226/187), un pouvoir exécutif pluriel – ce que Jefferson contestera vivement⁸⁴; et, pour régler l'action de ces deux forces, un troisième corps, le *corps conservateur* qui forme comme la clef de voûte de l'édifice – ce qui signifie évidemment qu'on ne saurait croire aux vertus de l'équilibre ou de la régulation immanente dont Montesquieu créditait la constitution anglaise⁸⁵.

Le travail

De ce que la société se définit comme une trame d'échanges en extension continue et de ce que «le commerce consiste essentiellement dans

80. *CEL*, p. 132/109, 174/144, 195/161.

81. Lettre à Tracy du 26 janvier 1811, citée par Chinard, ouvr. cité, p. 84.

82. Lettre à Cutting du 24 juillet 1788 (*The Life and Selected Writings* [...], p. 449-450). Voir aussi C.Fohlen, ouvr. cité, p. 63.

83. À savoir les mineurs, les fous, les femmes, les individus déchus de leurs droits civiques «et peut-être ceux qui, à raison des fonctions qu'ils ont acceptées librement, paraissent avoir soumis leur volonté à la volonté d'un autre» (*CEL*, p. 192-195/159-161).

84. Voir G.Chinard, ouvr. cité, p. 70 et suiv.

85. *EL*, XI, 6, par. 56; *CEL*, p. 169/140 et 225/186. Sur ces trois pouvoirs, voir P.H. Imbert, *Destutt de Tracy critique de Montesquieu*, Paris, Nizet, 1974, p. 101-105.

l'échange» (*CEL*, p. 343/284), on peut maintenant inférer, en partie au moins, le chiasme de l'économie politique comme science de la formation et de la distribution des richesses: « *le commerce est toute la société*, comme *le travail est toute la richesse* »⁸⁶.

Que le commerce soit toute la société, cela signifie bien sûr que la religion ne l'est nullement: « aucune, quelle qu'elle soit, n'appartient en rien à l'ensemble du corps social »; elle n'est plus désormais qu'une « relation immédiate et particulière de chaque individu avec l'auteur de toutes choses » (*CEL*, p. 424/351352) – *id est* une simple affaire privée. Telle n'était assurément pas la thèse de Montesquieu qui avait fermement maintenu, au contraire, contre Bayle, l'importance sociale de la religion, ne fût-ce que pour contenir le prince: « [...] il est très utile que l'on croie que Dieu est » (*EL*, XXIV, 2). Mais, bien entendu, cette importance ne pouvait de fait être à ses yeux que *variable*, c'est-à-dire inversement proportionnelle aux autres causes qui déterminent « l'esprit général d'une nation » (*EL*, XIX, 4). En affirmant que le commerce est *toujours* l'essence de la société, au fond, c'est ce principe même d'intelligibilité expérimentale que rejette Tracy: à un système de variables liées, il substitue une instance universelle exclusive de détermination; à Montesquieu, il préfère Smith.

Non seulement le statut, mais les modalités mêmes dudit commerce doivent se penser tout autrement que dans *L'Esprit des lois*⁸⁷. Certes, ne voir « dans le commerce extérieur qu'un moyen d'attraper quelques écus aux nations étrangères » (*CEL*, p. 368/304), c'était là, de prime abord, souscrire à la critique du mercantilisme que Montesquieu avait lui-même instruite en affirmant que « l'effet naturel du commerce est de porter à la paix » puisqu'il rend les nations « réciproquement dépendantes ». Mais ce qui valait pour les nations ne valait pas pour les particuliers que l'esprit de commerce « n'unit pas de même »; et, sur le commerce intérieur, Montesquieu demeurait de fait étrangement laconique⁸⁸. C'est donc bien contre lui que Tracy va radicaliser l'argument en soutenant l'*homogénéité* de l'intérieur et de l'extérieur :

[...] la véritable utilité du commerce extérieur, celle en comparaison de laquelle toutes les autres ne sont rien, c'est d'établir entre les différentes nations les mêmes relations que le commerce intérieur établit entre les différentes parties de la même, de les constituer pour ainsi dire en état de société entre elles, d'agrandir ainsi l'étendue du marché pour toutes, et par là d'accroître encore les avantages du commerce intérieur de chacune (*TV*, I, 5, p. 173).

86. *CEL*, p. 347/287; *TV*, I, 1, p. 119.

87. Sur ce point, voir les articles cités ci-dessous notes 88 et 105.

88. *EL*, XX, 2, par. 1-2. Voir Céline Spector, « Montesquieu et la question du « doux commerce » dans *L'Esprit des lois* », dans *Actes du Colloque international de Bordeaux* (décembre 1998), Académie de Bordeaux, 1999, p. 448.

Mais c'était là dire que le commerce extérieur avait pour fin le commerce intérieur et que l'homogénéité est aussi *subordination*:

[...] je soutiens seulement que c'est à tort qu'il [le profit] a été l'objet unique de la plupart des politiques et qu'il n'est rien en comparaison de l'avantage qu'a le commerce de créer la société et de développer l'industrie, avantage qui appartient éminemment au commerce intérieur, auquel contribue subsidiairement le commerce extérieur, ce qui constitue à mes yeux son plus grand mérite (*CEL*, p. 374/309).

La critique du mercantilisme enveloppe ainsi celle de Montesquieu qui apparaît comme encore mercantiliste pour autant qu'il n'a pas compris comment toute l'activité commerciale d'une nation devait avoir pour but le déploiement et le concours, ou plutôt le déploiement par le concours, des facultés individuelles. Mais si cela est possible, c'est-à-dire si le commerce peut augmenter la puissance, c'est parce que, intérieur ou extérieur, il est homogène à la production, de même que l'agriculture, et l'adversaire devient alors le physiocrate: «[...] ce que nous appelons produire n'est jamais que donner un degré d'utilité de plus, par rapport à nous, à ce qui existait déjà» (*CEL*, p. 354/293). De ce point de vue, l'agriculteur procède le plus souvent à une transformation de nature, le manufacturier à une modification de forme, le commerçant à un changement de lieu (*CEL*, p. 357/295-296), mais tous trois sont également «producteurs d'utilité» – ou, si l'on préfère, aucun ne crée rien⁸⁹ et s'il faut chercher quelque part des parasites, ce serait donc plutôt du côté des inutiles proprement dits: «La vraie classe *stérile* est celle des oisifs, qui ne font rien que vivre ce que l'on appelle noblement [...]»⁹⁰. D'où il résulte aussitôt une condamnation catégorique du luxe dont l'effet est toujours «d'*employer le travail d'une manière inutile et nuisible*», thèse à laquelle Tracy ajoute derechef: «Or le travail, l'emploi de nos facultés, étant tout pour nous, et notre seul moyen d'action, je me trompe beaucoup si cette vérité n'est pas la base de toute la science sociale, et n'en décide pas toutes les questions de tout genre» (*CEL*, p. 245/202-203).

Ainsi comprenons-nous mieux la seconde séquence de la grande maxime dont nous étions partis: «le travail est toute la richesse». Ce que les physiocrates n'avaient pas compris, c'est avant tout, en effet, que «dans nos facultés et dans l'emploi qu'en fait notre volonté, consistent tous nos

89. *TV*, I, 2, p. 123-124 et II, p. 267 (voir ci-dessus, p. 68). En 1829, Coriolis donnera à cette proposition sa formulation physique: «Nous ne produisons rien de ce qui est nécessaire à nos besoins qu'en déplaçant les corps ou en changeant leur forme [...]» et il en inférera le concept physique de «travail»; voir la très stimulante étude de François Vatin, *Le Travail. Économie et physique, 1780-1830*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 77.

90. *TV*, I, 2, p. 128; et 13, p. 351.

trésors, et que cet emploi, le travail, est la seule richesse qui ait, par elle-même, une valeur primitive, naturelle et nécessaire, qu'elle communique à toutes les choses auxquelles elle est appliquée, et qui n'en saurait avoir d'autre [...]» (*CEL*, p. 308/254-255). De là cette formule saisissante: «Il n'y a dans le monde que du travail»; elle signifie que «toutes les choses utiles quelconques qui sont à notre disposition, jusques et [y] compris les plus intellectuelles, comme nos connaissances, ne sont que du travail dont le résultat subsiste après que ceux qui l'ont exécuté ont vécu» (*CEL*, p. 320/264). Et de là encore cette nouvelle maxime: «*tout le bien des sociétés humaines est dans la bonne application du travail; tout le mal dans sa déperdition*»⁹¹, qui fait apparaître le luxe, c'est-à-dire la déperdition du travail, comme le mal radical des sociétés civilisées.

De là enfin une théorie de la valeur: si le travail est la source de toute richesse, il s'ensuit que le prix «naturel et nécessaire» de toute chose «est composé de la valeur de tout ce qui a été nécessaire à la subsistance de ceux qui ont produit, fabriqué et voituré cette marchandise, pendant le temps qu'ils y ont employé» (*CEL*, p. 286/237). Cette valeur naturelle doit être soigneusement distinguée du «prix vénal ou conventionnel de la marchandise» fixé par l'offre et la demande, c'est-à-dire encore de son utilité. En fonction du grand principe déjà énoncé selon lequel on ne crée jamais rien et donc selon lequel «il ne peut jamais y avoir rien dans l'art qui n'ait pas son principe radical dans la nature» (*TV*, introd., II, p. 59), la valeur conventionnelle se trouve donc reconduite à une valeur proprement naturelle. Mais reconduite comment, dès lors que celle-là, le prix du marché, se trouve fixée tout à fait indépendamment de celle-ci et n'a «presque rien de commun» avec elle? La réponse se trouve dans un processus d'ajustement spontané tel que l'on cesse de produire une marchandise dont le prix conventionnel est inférieur au prix naturel, ce qui conduit mécaniquement le premier à remonter au niveau du second⁹². Soutenir ainsi que les variations du prix du marché sont des approximations d'un prix naturel, parfaitement déterminable en-dehors de celui-ci, c'est là un exemple parmi d'autres du platonisme de Tracy, de son effort obstiné à ne rien laisser flotter dans l'espace aléatoire des conventions où toutes les folies deviennent possibles.

Rien n'existe donc dans la société civile qui n'ait en quelque sorte son prototype dans la nature. Cela est encore vrai des conflits d'intérêt qui opposent non seulement les producteurs aux oisifs, c'est-à-dire aux ren-

91. *CEL*, p. 105/86 et 263/218.

92. *CEL*, p. 286-288/237-238; *TV*, introduction, IV, p. 76-78.

tiers, mais aussi les producteurs entre eux. Sans doute Hobbes a-t-il eu tort de soutenir que «l'état antérieur est rigoureusement et absolument l'état de guerre»: cela est faux parce qu'il n'y a justement pas d'«état antérieur», c'est-à-dire d'état de nature, l'homme n'ayant jamais vécu et ne pouvant vivre «complètement isolé»; animé à la fois par la sympathie et le besoin, c'est l'état social qui est son état naturel. Et pourtant Hobbes n'a pas tout à fait tort car il faut convenir que «la nature, ou l'ordre des choses, telles qu'elles sont, en créant les droits de chaque individu animé, égaux et opposés à ceux d'un autre, a virtuellement et indirectement créé l'état de guerre»; de ce point de vue, «par cela seul que nous existons» avec des intérêts propres et particuliers, «nous voilà inévitablement établis dans un état souvent hostile les uns à l'égard des autres»⁹³.

Guerre virtuelle donc que l'artifice politique a pour fin de résorber, mais qu'il commence par reconduire, cette fois entre des classes. Si un premier clivage opposait tous ceux qui produisent plus qu'ils ne consomment à ceux qui consomment plus qu'ils ne produisent, il faut admettre que les antagonismes peuvent se distribuer sur d'autres lignes de fracture. On peut, en effet, opposer d'abord les *salariés* (qui, comme leur nom l'indique, vivent de salaires) aux *capitalistes* qui peuvent à leur tour être dits *oisifs* – qui vivent de leurs revenus – ou *actifs*; soit manufacturiers, soit commerçants, ils vivent de leurs profits (*TV*, I, II, p. 268-272). Avant d'opposer les actifs aux oisifs, la démarcation passe alors entre les pauvres et les riches entre lesquels existe une «guerre tantôt sourde, tantôt déclarée» (*TV*, I, IO, p. 242). Mais l'on peut aussi la faire passer au premier chef entre les entrepreneurs (actifs) d'une part, et les salariés et les rentiers d'autre part, car ce sont les premiers «qui alimentent tous les autres, et qui seuls augmentent la fortune publique et créent tous nos moyens de jouissance» (*TV*, I, II, p. 275). Si on laisse maintenant de côté les rentiers, cela devient un clivage entre, non pas trois, mais «deux grandes classes d'homme, les salariés et les salariables [*sic*], opposés d'intérêt» (*TV*, I, I3, p. 351) – étant bien entendu que tout l'honneur de la productivité revient aux seconds, ce qui suscitera l'ironie de Marx: «Celui qui accroît véritablement la richesse n'est pas celui qui travaille, mais celui qui fait son profit du travail d'autrui»⁹⁴! Et l'analyse peut enfin s'étendre à tout le corps social qu'elle atomise complètement pour autant que l'on y découvre :

la guerre des intérêts opposés qui s'établissent entre l'entrepreneur et les salariés, d'une part, et l'entrepreneur et les consommateurs, de l'autre; parmi les salariés entre eux, parmi les entre-

93. *TV*, Introduction, V, p. 88; VI, p. 101; part. I, I, p. 108-109; part. II, I, p. 400.

94. *Théories sur la plus-value*, Paris, Éditions sociales, t.I, 1974, p. 319.

preneurs du même genre, parmi même les entrepreneurs de différents genres puisque c'est entre eux tous que se partagent plus ou moins inégalement les moyens de la masse des consommateurs, et enfin parmi les consommateurs eux-mêmes puisque c'est aussi entre eux tous que se partage la jouissance de toute l'utilité produite. [...] car chacun craint la concurrence dans son genre, et voudrait être seul pour être maître (*TV*, I, 4, p. 145).

Cet état est bien celui d'une «lutte universelle» (*Ibid.*, p. 146) qui répercute les conflits de classes entre les individus composant chacune d'entre elles. Nous voici revenus à Hobbes. Mais on aurait tort d'en conclure à l'irréductibilité des antagonismes car, au fond, «il n'y a pas dans la société de classes constamment ennemies les unes des autres» (*TV*, p. 369). Cela se comprend pour autant que l'on admet l'existence de deux grands intérêts communs susceptibles de nous réconcilier. Le premier est celui des *consommateurs*: les consommateurs, ce sont tous les membres du corps social et «c'est précisément parce que leur intérêt est l'intérêt universel qu'il n'a pas de représentants spéciaux et de sollicitateurs acharnés»; par opposition à tous les autres intérêts sociaux qui «forment corporation», celui des consommateurs ne réclame rien d'autre que la liberté qui garantit des prix stables et modérés (approximativement égaux aux prix naturels des marchandises)⁹⁵. Le second intérêt capable de faire consensus est celui des *propriétaires*: on ne s'en étonnera que si l'on ignore que, toujours en vertu du même principe, avant d'être artificielle, la propriété est celle, «inévitabile et inaliénable», de chaque individu par lui-même – et c'est bien sûr ici à Locke qu'il faut songer. De ce fait, il n'existe évidemment pas de *non*-propriétaire et il en résulte immédiatement que «le pauvre est aussi intéressé au maintien du droit de propriété que le citoyen le plus opulent»: il l'est directement dans la mesure où «le peu qu'il possède est tout pour lui» et il l'est encore indirectement dans la mesure où «la somme des capitaux de ceux qui l'emploient est considérablement diminuée quand les propriétés ne sont pas assurées». Ainsi «malgré l'opposition nécessaire de nos intérêts particuliers, nous sommes tous réunis par les intérêts communs de propriétaires et de consommateurs»⁹⁶.

Mais les hommes ne sont pas seulement, par nature, dans un état d'antagonisme plus ou moins déclaré, ils sont encore inégaux de

95. *TV*, I, 4, p. 146 et 10, p. 249. L'opposition avec la thèse hégélienne selon laquelle c'est l'État qui a pour but «l'intérêt universel [*das allgemeine Interesse*]» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 270) serait ici trompeuse pour autant que le fonctionnaire hégélien a pour but l'intérêt universel «en tant que tel [*als solches*]» et il a la compétence requise pour cela (par. 301), tandis que le consommateur selon Tracy, d'une part, ne recherche consciemment que son intérêt et, d'autre part, manque bien souvent des lumières et de l'impartialité qui lui permettraient de savoir à quoi s'en tenir.

96. *TV*, Introduction, II, p. 59; part. I, 8, p. 216 et 10, p. 242, 257.

moyens⁹⁷. Sans doute faudrait-il dire que c'est l'inégalité naturelle qui distribue les individus dans des classes distinctes: «Mais nous sommes naturellement inégaux; d'où il arrive avec le temps que quelques-uns ont des avances et que beaucoup d'autres n'en ont pas. Ces derniers ne peuvent vivre que sur les fonds des premiers. De là deux grandes classes d'hommes, les salariés et les salariés [...]» (*TV*, I, 13, p. 351). Dans le contexte d'un discours dont l'axiome inaugural est qu'il faut suivre la nature, on s'attendrait à ce qu'il faille en conclure au développement nécessaire des inégalités naturelles qui sauront bien se hiérarchiser d'elles-mêmes et c'est d'ailleurs ce que suggère le *Commentaire*: «Car, par l'effet du long combat des intérêts contraires du producteur et du consommateur, chacun est casé dans l'économie de l'ordre social, suivant son degré de capacité»⁹⁸. Et nous assisterions bien ici à l'émergence d'un «libéralisme» conséquent.

Mais Tracy raisonne tout autrement et, au fond, il renverse l'argument en considérant qu'il faut combattre l'inégalité *pour* laisser agir au mieux la nature. Pour comprendre cela, il faut d'abord admettre que «l'inégalité, sous quelque forme qu'elle se présente, est le grand malheur des hommes» (*CEL*, p. 331/274). Ce ne sont pas les raisons qui manquent. L'inégalité, *primo*, génère les *conflits* qui viennent d'être évoqués entre salariés et «salariaires»; *secundo*, elle produit un déplorable «esprit de servilité», c'est-à-dire la *corruption* qui suit de ce que certains citoyens sont assez riches pour en acheter d'autres et que craignait déjà Rousseau⁹⁹; *tertio*, elle engendre le *luxe* dont on a vu qu'il était un «mauvais emploi de la masse des moyens» (*CEL*, *ibid.*); *quarto*, enfin, si elle n'est pas «une injustice en elle-même», elle n'en est pas moins «un puissant appui pour l'*injustice*, toutes les fois que la justice est pour le faible» (*TV*, I, 10, p. 258; je souligne).

Il faut donc la combattre et ce avant tout en tant qu'elle est inégalité *de pouvoir*. Tel est alors, de fait, l'objet de l'organisation sociale¹⁰⁰. Cela passe d'abord par le refus de «la plus funeste des inégalités, celle des lumières». C'est ici que l'on retrouve l'importance que les Idéologues ont toujours conférée à l'éducation et sur laquelle ont fait fond les apologistes de «l'idée

97. «L'opposition fréquente d'intérêts entre nous, et l'inégalité de moyens, sont donc des conditions de notre nature» (*TV*, I, 8, p. 215).

98. *CEL*, p. 299/247; voir aussi p. 349/288: «[...] à l'instant où les échanges commencent, commence aussi la société, et avec elle la possibilité que chacun a de se livrer exclusivement au genre d'occupation dans lequel il peut le mieux réussir, tant par ses dispositions naturelles, que par les circonstances dans lesquelles il se trouve».

99. *CEL*, *ibid.*; Rousseau, *Du contrat social*, II, 11 (*Œuvres complètes*, t.II, Paris, Gallimard, «La Pléiade», 1964, p. 391-392).

100. «L'organisation sociale a pour objet de combattre l'inégalité de pouvoir, et le plus souvent elle la fait cesser ou du moins elle la diminue» (*TV*, I, 10, p. 259).

républicaine»¹⁰¹. C'est ici surtout que l'on retrouve la nature plus qu'on ne la combat puisqu'égaliser les lumières, cela revient «à développer tous les talents, à leur donner à tous une égale liberté de s'exercer, et à ouvrir à chacun des citoyens également tous les chemins vers la fortune et la gloire» (*CEL*, p. 64/52). Combattre les inégalités par des mesures violentes à la Lycurgue, ce serait sans doute prétendre en vain détruire par l'art ce qui est dans la nature (*TV*, I, 8, p. 214). Au contraire, on voit que combattre les inégalités par l'instruction, c'est inciter chacun à développer ses facultés et donc c'est laisser agir la nature au lieu de l'étouffer. Malheureusement, le procès se dialectise car, du même coup, «plus nos facultés se développent, plus leur inégalité paraît et augmente, et elle amène bientôt l'inégalité de richesse, qui entraîne celle d'instruction, de capacité et d'influence» (*TV*, I, 10, p. 259).

C'est pourquoi d'autres mesures s'imposent comme la restriction de la liberté de tester qui évoque bien sûr Montesquieu¹⁰². Mais c'est là le signe de ce que Tracy est plus proche de celui-ci qu'il ne le croit: en tant qu'adversaire républicain de l'inégalité, il se trouve tout naturellement conduit à défendre tout de même une certaine vertu, à savoir celle que Montesquieu assignait aux républiques commerçantes; désirer que «l'esprit de travail, d'ordre et d'économie, règne dans la nation», c'était certainement renouer avec «l'esprit de frugalité, d'économie, de modération, de travail, de sagesse, de tranquillité, d'ordre et de règle» que l'on pouvait observer dans l'Athènes de *L'Esprit des lois*¹⁰³. Que chacun soit appliqué, probe et modéré, c'est là l'essentiel, et peu importe si, comme Montesquieu l'avait déjà noté, le commerce rend âpre au gain: «[...] que seulement personne ne fasse du mal, et vous verrez comme tout ira»¹⁰⁴. Poursuivant ce qui était sans doute l'une des voies envisagées par celui-ci, Tracy s'efforce ainsi de construire un modèle susceptible d'*adapter* le vieux concept de vertu aux ajustements spontanés de la nouvelle économie.

La civilisation

La souveraineté, le travail et enfin la *civilisation*: tel est le troisième maître mot à partir duquel Tracy pense le nouvel esprit des lois – maître mot, lui

¹⁰¹. *CEL*, p. 63/52. Voir Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France*, Paris, Gallimard, 1982, p. 126-127.

¹⁰². *CEL*, p. 64/52; le *Traité* semble revenir sur cette affirmation (I, 12, p. 338). Pour Montesquieu, voir *EL*, V, 5, par. 3 et XXVII.

¹⁰³. *CEL*, p. 65/53; *EL*, V, 6, par. 3.

¹⁰⁴. *CEL*, p. 393/324; *EL*, XX, 2.

aussi, tout à fait étranger à Montesquieu pour qui la corrélation entre lois et modes de subsistance ne s'inscrivait dans aucun processus à l'écosaise¹⁰⁵.

Après ce qui vient d'être dit, on aura compris que la civilisation ne peut être, aux yeux de Tracy, que structurellement ambivalente puisqu'elle développe l'inégalité en même temps qu'elle favorise le déploiement des facultés naturelles, c'est-à-dire l'augmentation de puissance. On aimerait excepter de cette loi les États-Unis «où nous avons les avantages de la civilisation sans en avoir les inconvénients», mais il y a sans doute lieu de conserver quelque crainte: si, en effet, ils ne savent pas profiter du «moment heureux et nécessairement passager» où la première classe de la société peut encore enseigner à la dernière «des idées complètement saines de l'ordre social» – par exemple, que les pauvres ont autant intérêt que les riches à la sécurité des biens –, alors viendra le temps de la décadence¹⁰⁶.

Mais cela ne dit pas à quel concept de civilisation au juste se réfère Tracy et il n'est pas certain que la réponse soit univoque. Il arrive, en effet, qu'il confère encore à ce concept le sens dont les Lumières l'avaient pourvu dans les années 50 et dont le *Scottish Enlightenment* avait fait un véritable objet d'études, à savoir celui d'un processus typique, identifiable par induction, et décrivant la courbe susceptible d'être parcourue par toute nation pour autant que les circonstances s'y prêtent. De ce point de vue, les États-Unis d'Amérique, s'ils n'y prennent pas garde, s'exposent à répéter une histoire qui a déjà eu lieu dans la vieille Europe, tandis que, de son côté, la Russie risque de ne pas même parvenir à se civiliser réellement¹⁰⁷. Ce dernier cas se conçoit bien: dès lors qu'une condition nécessaire à l'effectuation du processus manque, la nation concernée ne peut pas se civiliser vraiment; il en va ainsi pour la Russie où le luxe précède plus l'industrie et les lumières qu'il ne les suit; et il en va encore ainsi en Orient où les femmes sont trop assujetties aux hommes – «c'est là sans doute un grand obstacle à la vraie moralité et à la vraie civilisation» (*CEL*, p. 327/271). Mais cette diversité empirique ne doit pas dissimuler qu'en ce qui concerne le destin des nations,

¹⁰⁵. *EL*, XVIII, 8. Voir Catherine Larrère, «Montesquieu on Economics and Commerce», dans D.W. Carrithers, M.A. Mosher, P.A. Rahe, *Montesquieu's Science of Politics*, Lanham, Ranham and Littlefield Publishers, 2001, p. 345.

¹⁰⁶. *CEL*, p. 417/345; *TV*, I, 8, p. 221, n. 1.

¹⁰⁷. *CEL*, p. 107/88: en Amérique, l'industrie et les lumières progressent bien plus vite que le luxe, mais on «peut craindre que la jouissance incomplète de cet avantage ne rende difficiles et imparfaites la vraie prospérité et la vraie civilisation de la Russie». Sur la Russie, voir encore *CEL*, p. 57/47, 158/131, 394/325 et *TV*, I, 9, p. 228-229.

le fonds est partout le même. La société, procurant à chacun la sûreté de sa personne et de ses propriétés, cause le développement de nos facultés; ce développement produit l'accroissement de nos richesses; leur accroissement amène plus ou moins vite leur très inégale répartition; et cette inégale répartition, ramenant l'inégalité de pouvoir que la société avait commencé par contenir et était destinée à détruire, produit son affaiblissement et quelquefois sa dissolution totale (*TV*, I, 10, p. 263).

La civilisation est alors ce «cercle vicieux» qu'il appartient, en principe, à toute nation de parcourir. Mais Tracy écrit après Condorcet et tout autre est la civilisation comme perfectibilité indéfinie. C'est fugitivement que le *Traité* y fait allusion en déclarant «qu'il est prouvé par le raisonnement et par les faits que le bonheur de l'homme est proportionné à la masse de ses lumières et que l'un et l'autre s'accroissent et peuvent s'accroître indéfiniment»¹⁰⁸. Mais, en 1801, le premier tome des *Éléments* s'était efforcé de fonder anthropologiquement le concept: «de l'homme primitif pourvu de facultés embryonnaires à l'homme contemporain, la distance est considérable et nous la devons à cette propriété qu'ont [nos] organes de recevoir une disposition permanente à l'occasion d'une impression passagère, et de devenir capables de faire très promptement et très facilement ce qu'ils avaient d'abord exécuté avec beaucoup de peine». Cette sédimentation organique, continue et exponentielle des habitudes reformule «zoologiquement» ce que Fontenelle avait pensé en termes de pures méthodes parce qu'il lui importait au contraire de souligner l'identité de la pâte humaine et que Condorcet avait exposé à son tour, sur un mode plus ambigu, dans la dixième époque de l'*Esquisse*. De fait, c'est elle seule qui permet de distinguer rigoureusement la perfectibilité du perfectionnement: «arrivé à un certain degré d'avancement, on est à portée d'une multitude indéfinie de combinaisons; en sorte que notre perfectibilité croît dans une proportion bien plus rapide que notre perfectionnement»¹⁰⁹.

On voit qu'ici, sous le nom de «civilisation», c'est bien à un autre temps que nous avons affaire, au temps indéfini, et en gros irréversible¹¹⁰, qui s'ouvre avec l'homme primitif originel et qui s'accélère à peu près continûment jusqu'à nous et au-delà. C'est plutôt ce temps-là, cette historicité-là si l'on préfère, que le *Commentaire* met en œuvre lorsqu'il procède, de manière très remarquable, à une nouvelle classification des gou-

108. *TV*, Introduction, V, p. 83. L'expression «par le raisonnement et par les faits» renvoie littéralement à l'introduction de l'*Esquisse* de Condorcet (Paris, Garnier-Flammarion, 1988, p. 81).

109. Fontenelle, «Digression sur les Anciens et les Modernes» (1688), dans *Œuvres*, Paris, 1742, t.IV, p. 195. Condorcet, ouvr. cité, X, p. 277-278. Tracy, *Projets [...]*, XV, p. 250 et 252.

110. En gros seulement parce que des régressions dramatiques ont pu avoir lieu; «mais nous devons être rassurés contre la crainte de pareils malheurs à l'avenir» (*TV*, I, 1, p. 117).

vernements qui ne se laisse pas réduire à la précédente: on ne les distingue plus en fonction de la source du pouvoir qu'ils mettent en œuvre, nationale ou spéciale, mais en fonction du degré de civilisation dont ils témoignent :

Je trouve que la marche de l'esprit humain est progressive dans la science sociale, comme dans toutes les autres; que *la démocratie ou le despotisme* sont les premiers gouvernements imaginés par les hommes, et marquent *le premier degré de civilisation*; que *l'aristocratie sous un ou plusieurs chefs*, quelque nom qu'on lui donne, a partout remplacé ces gouvernements informes, et constitue *un second degré de civilisation*; et que *la représentation sous un ou plusieurs chefs* est une invention nouvelle, qui forme et constate *un troisième degré de civilisation*. J'ajoute que *dans le premier état, c'est l'ignorance qui règne et la force qui domine; que, dans le second, il s'établit des opinions; c'est la religion qui a le plus d'empire; et que dans le troisième, la raison commence à prévaloir, et la philosophie a plus d'influence*. J'observe, de plus, que *le motif principal des punitions, dans le premier degré de civilisation, est la vengeance humaine; dans le second, c'est la vengeance divine; et dans le troisième, c'est le désir d'empêcher le mal à venir*¹¹¹.

Ici, nous avons affaire à un processus tout à fait systématique, aussi bien par les grandes scansion qui le rythment que par les corrélations qui organisent chacune d'entre elles, et l'on pourrait figurer le tout ainsi¹¹² :

Degré de civilisation	Gouvernement	Science	Force	Châtiment
I	Démocratie pure Despotisme	Ignorance	Force	Vengeance humaine
II	Aristocratie	Opinion	Religion	Vengeance divine
III	Représentation	Raison	Philosophie	Prévention

Ne s'agit-il pas alors d'une véritable philosophie de l'Histoire, qui viendrait se superposer, avec sa loi des trois états, à la philosophie des histoires de Montesquieu? On aurait tort d'aller trop vite. Lisons jusqu'au bout le paragraphe cité plus haut: «Ici je n'étendrai pas davantage ces réflexions qui font place, tout d'un coup, à des considérations d'un autre genre» – et Tracy embraye sur le résumé de son analyse du livre VII.

Cette rupture, en effet soudaine, est significative: Tracy peut bien admettre le temps de l'Histoire ou de la Civilisation comme perfectionnement indéfini, il n'en fait pas pour autant un temps *majeur*, c'est-à-dire celui dans lequel se déploierait prioritairement son argumentation, et cela est vrai aussi bien à l'échelle du système lui-même (dont la scansion principale est entendement/volonté) que du *Commentaire* (dont la scansion principale reste politique/économie) ou du *Traité* (dont la scansion principale demeure économie/morale/politique). C'est la distinction des

111. *CEL*, p. 243-244/201-202. C'est là une reprise très claire de l'argument proposé au début du chapitre VI, p. 73-78/61-65.

112. Ce tableau complète celui que propose Jean Goldzink dans son article éclairant: «Destutt de Tracy et Montesquieu», dans *Scepticisme et exégèse. Hommage à Camille Pernot*, ENS Fontenay/Saint-Cloud, 1993, p. 278.

facultés qui organise avant tout l'idéologie dans son ensemble et, en ce qui concerne son second volet, ce sont avant tout les deux grands principes de la souveraineté et du travail. La civilisation est un concept encore équivoque où coexistent deux temps hétérogènes et que Tracy mobilise ponctuellement, en fonction des besoins de l'argumentation. Certes, il ne cherche pas à rendre raison des histoires de toutes les nations, mais pas non plus vraiment de l'Histoire de l'Humanité. Au reste, avec ou sans majuscule, elle n'est pas une science¹¹³.

On voit que si Montesquieu est un grand homme, il a sommeillé presque continûment et de *L'Esprit des lois*, on voit mal quoi conserver, mis à part ce qui ne s'y trouve pas. Le *Commentaire* apparaît alors comme une étrange entreprise qui tend à liquider une fois pour toutes non seulement les analyses effectivement conduites par Montesquieu, mais le plan même sur lequel elles étaient en mesure de faire sens, afin de pouvoir réaliser le projet d'une science sociale qui lui devient rétroactivement assignable et dont l'exécution seule pourrait mettre un terme à l'instabilité des pouvoirs sans lesquels, malgré tout, la formation, la distribution et la consommation des richesses ne pourront jamais s'effectuer comme l'exige l'utilité générale.

Bertrand BINOCHÉ
Université Paul-Valéry – Montpellier 3

¹¹³. Voir Jean-Pierre Schandeler, *Les Interprétations de Condorcet*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 53.