

L'Esprit des lois de Montesquieu Entre libéralisme et humanisme civique

L'opposition entre libéralisme et humanisme civique a fait l'objet depuis les travaux de H. Baron et de J.G.A. Pocock, d'une théorisation féconde¹. L'ambition du *Moment machiavélien*, en particulier, est claire : l'utilisation de ces deux «paradigmes» herméneutiques doit permettre de répliquer à l'hégémonie historiographique de l'interprétation libérale. L'insuffisance du «langage» des droits, qui considère l'individu propriétaire dans sa relation aux autres individus propriétaires, et la question de la justice comme celle de la distribution des *res* et du *ius*, serait ainsi palliée par l'utilisation du «langage» de l'humanisme civique, républicain au sens large, pour lequel la question de la justice s'entend comme celle de la distribution de la vertu ou du pouvoir, et dont le problème fondateur n'est pas celui de la limitation de l'étendue des puissances, de la garantie des droits individuels et du droit de résistance, mais celui de la corruption de la vertu. Au sein du premier paradigme, la liberté visée est «négative», c'est-à-dire définie comme un espace de non-ingérence du pouvoir ; dans le

1. L'expression d'«humanisme civique» a vraisemblablement été inventée en 1928 par H. Baron, sous le terme allemand de *Bürgerhumanismus*, que Baron a défini et développé, contre le concept de «Renaissance» élaboré par J. Burckardt, dans son œuvre principale, *The Crisis of the Early Renaissance* (1966). L'étude de textes inscrits au sein de ce paradigme du XIII^e au XVIII^e siècle est notamment due à J. G. A. Pocock, dans de nombreux articles et surtout dans son œuvre essentielle, *The Machiavellian Moment, Florentine political thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, 1975 (trad. fr. *Le Moment machiavélien*, Paris, PUF, 1997). En France, cette tradition historiographique s'est poursuivie grâce aux travaux de J.F. Spitz (voir notamment *La Liberté politique*, Paris, PUF, 1997).

second, elle est entendue, positivement, comme participation à la vie civique². Dans les écrits des auteurs que J.G.A. Pocock regroupe sous le nom de tradition humaniste civique, la *corruption* qui met en péril la liberté intervient ainsi lorsque l'autonomie des citoyens, garantie par la possession d'armes ou de terre, n'est plus assurée. Lors de ces moments critiques de l'histoire, dits «machiavéliens», la vertu civique n'est plus sûrement en mesure de combattre ce qui la menace et contre quoi elle doit faire front : dans le langage renaissant et machiavélien, la fortune, dans le langage du XVIII^e siècle, la finance, le commerce ou le crédit ; en un mot, lorsque les nouveaux moyens mobiliers d'accès à la puissance introduisent le règne de l'argent en politique et sapent l'esprit martial d'indépendance et d'amour de la patrie à laquelle la survie de la république s'identifie. Dans le paradigme humaniste civique tel qu'on le retrouve modifié en Angleterre et en France au XVIII^e siècle, la vertu se trouve dès lors opposée au commerce, et la question centrale est de penser leur compatibilité ou, en d'autres termes, la sauvegarde de la liberté et de l'égalité politiques.

L'inscription de Montesquieu au sein du paradigme de l'humanisme civique a récemment fait l'objet d'appréciations diverses. Dans un article dont l'ambition est de réunir les acquis d'une recherche finalement assez peu fournie, M.C. Iglesias tente à son tour de cerner la position de l'auteur de *L'Esprit des lois*. Selon elle, la description de la république dans la typologie des gouvernements qui structure les dix premiers livres de l'œuvre est manifestement une reprise des arguments chers à l'humanisme civique depuis la Renaissance florentine : l'insistance sur les conditions matérielles de la vertu (égalité et frugalité supposant des lois agraires et des lois somptuaires), sur la participation de tous à la vie publique qui définit la citoyenneté républicaine, atteste de l'enracinement dans le paradigme. À l'instar d'autres auteurs du XVIII^e siècle, Montesquieu s'interroge sur la possibilité de la pérennité des républiques dans les temps modernes. L'exigence des

2. Cette présentation est donnée par J.G.A. Pocock dans un article particulièrement important pour cette étude, «Virtue, Rights and Manners», dans *Virtue, commerce, and History*, Cambridge University Press, 1985 (trad. fr. *Vertu, Commerce et Histoire*, Paris, PUF, 1998).

3. Maria Carmen Iglesias, «Montesquieu», dans *Historia de la Etica*, Victoria Camps, Barcelone, 1992, p. 194-244. Certaines références à Montesquieu sont ajoutées par nous. L'édition de référence pour les *Œuvres complètes* de Montesquieu est l'édition Masson (Paris, Nagel, 1950-1955, 3 vol.). Toutefois, par commodité, nous donnerons la pagination dans l'édition des *Œuvres Complètes* de Montesquieu par R. Caillois (Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1949-1951, 2 vol.). Nous utiliserons désormais les abréviations suivantes : *LP* (*Lettres persanes*), *Romains* (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de la décadence*), *EL* (*L'Esprit des lois*), *P.* (*Mes Pensées*). Les références à *L'Esprit des lois* se feront, sans autre précision, par renvoi au livre et au chapitre afférent.

bonnes mœurs, prélude indispensable aux bonnes lois, est-elle encore pourvue de sens dès lors que les conditions morphologiques (petit territoire, nombre limité de citoyens qui se connaissent et délibèrent ensemble) et économiques (la propriété foncière comme garant de l'indépendance du citoyen), ne sont plus réunies? La réponse de Montesquieu semble dénuée d'ambiguïté: son analyse de la vertu politique, identifiée à l'amour de la patrie, de l'égalité et de la frugalité, prend acte de l'incompatibilité entre la vigilance civique, qui suppose la subordination de l'intérêt privé à l'intérêt commun, et les conditions du monde moderne. L'apparition du commerce dans les grands États européens, dont les sociétés sont marquées par l'inégalité et l'impureté des mœurs liées au luxe et à la galanterie, semble inéluctablement vouer la république à la corruption. En un mot, vertu et commerce sont antinomiques.

La tentative de M.C. Iglesias, désireuse d'unifier la présentation de Montesquieu et d'en fournir les conditions d'intelligibilité à la lumière des traditions de pensée mise à jour par J.G.A. Pocock, mérite sans conteste d'être mieux connue. La puissance explicative de ses analyses permet, en peu de mots, d'offrir une vision synoptique de l'œuvre, et d'en articuler les moments principaux. Il reste que cette entreprise de systématisation échoue là où en apparence elle réussit le mieux: l'investigation sur la condition de l'homme moderne se veut unifiante; elle risque peut-être, à l'occasion, d'appauvrir. Aussi la restitution précise de l'argumentation mise en œuvre par le commentateur devra-t-elle permettre, dans un premier temps, de mesurer la place accordée à *L'Esprit des lois*, pris dans le rapport conflictuel des deux «langages», mais optant résolument pour le second. L'inscription de Montesquieu au sein du paradigme libéral, et la relation complexe qu'il entretient avec le paradigme humaniste civique, fera ensuite l'objet d'une réappréciation critique qui nous est propre.

L'interprétation libérale de M.C. Iglesias

La république et la tradition de l'humanisme civique

La description du *vivre civile* républicain, dont les premiers livres de *L'Esprit des lois* détaillent les conditions matérielles et juridiques, atteste aux yeux de M.C. Iglesias l'importance du rapport entretenu par Montesquieu avec la tradition républicaine mise à jour par J.G. A. Pocock. Mais la fidélité de Montesquieu au paradigme de l'humanisme civique n'a pas le sens d'une validation positive de ses théories. En effet, en reléguant

résolument les républiques dans un passé révolu – celui des cités antiques –, l'auteur de *L'Esprit des lois* prend clairement position contre la possibilité d'un «retour aux principes» qui permettrait, selon le mot d'ordre machiavélien, de ranimer la vertu corrompue. Selon M.C. Iglesias, Montesquieu, en s'appuyant sur la *Fable des abeilles* de Mandeville, va se démarquer de cette tradition pour inaugurer celle, moderne, de la liberté sous la loi (p. 209). Sa fascination ambiguë pour les républiques est accompagnée d'une résignation face à la modernité: la prospérité devient, à terme, incompatible avec la vertu. Ce constat est à l'œuvre dans la reconstitution historique proposée par les *Romains*.

Montesquieu ne se contente pas en effet, dans son ouvrage sur les Romains, de reproduire l'analyse classique de la décadence de l'empire. Loin de la légende dorée républicaine qui attribuait la grandeur de Rome à son austérité morale et sa corruption au luxe, les *Romains* brossent un tableau plus nuancé: l'amour de la liberté et de la participation civique des premiers temps est lié à des coutumes barbares comme à des pratiques politiques d'inspiration machiavélique (félonie, rapine, maximes apparentées au «diviser pour mieux régner», alliances régies par l'intérêt et défaites au besoin...). La ruine de la République est due, elle, à la dilution de la citoyenneté dans les conquêtes: l'amour de la patrie ne résiste pas à l'extension territoriale. Rien ne sert par conséquent d'accuser l'ambition des particuliers: incriminons plutôt la nature humaine, toujours avide de pouvoir (*Romains*, chap. XI, t. II, p. 129). Du point de vue de la méthode historique, une série de causes complexes remplace la culpabilité vis-à-vis de l'acquisition des richesses que l'humanisme civique met au principe de la corruption des bons gouvernements. Quant aux grands hommes, en bien comme en mal, ils sont plutôt agents qu'acteurs: César et Pompée ont assumé le rôle de destructeurs de la liberté romaine, mais sinon, d'autres l'auraient fait. De la même manière, l'amollissement de la vertu militaire par les délices et le plaisir de l'oisiveté ne relève pas d'une condamnation morale: si Capoue n'avait pas existé, il aurait fallu l'inventer. Enfin, si Rome s'est montrée capable de créer un gouvernement si stable malgré les péripéties de l'histoire, c'est parce que celui-ci fut fondé sur la liberté des citoyens, l'acceptation de leur diversité, l'existence d'institutions où l'équilibre des fonctions distinctes corrigeait par les lois les abus de pouvoir (chap. VIII, p. 115). Loin que les divisions factionnelles fussent cause de la décadence de Rome, c'est aux luttes entre patriciens et plébéiens que la république dut sa liberté. L'aménagement constitutionnel instauré au terme des affrontements est seul responsable de la durée du régime, malgré les conditions nouvelles engendrées par la politique de conquête.

Cette analyse sommaire des *Considérations sur les Romains* permet à M.C. Iglesias de conclure à une émancipation de Montesquieu à l'égard du paradigme républicain : l'auteur y suggérerait que le pont entre la liberté des anciens et la liberté des modernes (qui exclut la participation de tous les citoyens à l'exercice du pouvoir) réside dans ces institutions qui rendent possible l'équilibre des pouvoirs, seul garant contre les abus. La république, elle, est bien chose du passé.

Le régime monarchique et la liberté sous la loi

Ainsi la critique du despotisme, figure du mal politique aux yeux de Montesquieu, n'a-t-elle d'autre modèle à proposer pour les États modernes que celui de la monarchie. L'articulation du public et du privé est désormais tout autre : les intérêts particuliers ne se subordonnent plus, en vertu de la toute-puissance de l'éducation, au bien public. La place est nette pour l'émergence de l'individu. Si la tradition de l'humanisme civique avait continué à cautionner l'idée selon laquelle les vices privés mènent aux maux publics, il appartient à *L'Esprit des lois* de rompre avec ce point de vue de moraliste. Mandeville offre alors le lexique des nouveaux termes du débat : les vices privés produisent le bien public ; l'ambition, l'avarice et le goût du luxe favorisent le travail et la circulation des richesses. Le bonheur individuel mène au bonheur collectif. Pour cela, il n'est plus besoin de contraindre les mœurs : la seule force des lois suffit. En particulier, du point de vue de sa nature, la monarchie est pourvue de lois fondamentales que des corps intermédiaires font respecter contre les velléités d'arbitraire du Prince. Mais la modération politique peut être obtenue par d'autres voies : en Angleterre, où les corps intermédiaires ont été supprimés, la liberté est extrême, quoique précaire (*EL*, II, 4). De part et d'autre, ce sont des mécanismes qui assurent la distribution des pouvoirs et permettent de concilier autorité et liberté.

A l'intérieur de ce cadre institutionnel, un principe anime la monarchie : l'honneur, désir de se distinguer et de sortir de sa condition (*EL*, III, 7 ; *P*, 5), qui s'insère dans le projet d'un art de gouverner ayant pour finalité de canaliser les passions sans les détruire. M.C. Iglesias invoque à ce propos un «utilitarisme et une laïcisation de la morale» (p. 214) : peu importent les intentions, seuls comptent les actes ; peu importent la fausseté de l'honneur, ses ruses et ses caprices ; seul compte le résultat obtenu par son entremise ; peu importe enfin la subjectivité des mobiles, seule compte l'objectivité sociale. Conscient du caractère subversif et hétérodoxe de sa doctrine, Montesquieu se défend de tout relativisme amoral comme de tout pragmatisme politique : son intention est d'éviter les effets pervers de l'angé-

lisme, sachant que ni les princes, ni les peuples ne modifient leur conduite en vertu des traités moraux (*P*, 18). De Bayle à Mandeville, ce postulat anthropologique signe l'inscription de Montesquieu dans la modernité : les principes demeurent, seul change le ton. Ni amer ni sarcastique, Montesquieu ne combat que formellement l'anathème jeté sur les «vices» ; dans *L'Esprit des lois*, il ôte toute connotation dépréciative à l'amour de soi tout en conférant une dignité nouvelle aux passions.

La passion de l'intérêt : commerce, richesse, propriété, travail

De cette nouvelle donne, l'«intérêt» sort gagnant : selon M.C. Iglesias, Montesquieu n'hésiterait pas à voir dans le commerce et ses valeurs (richesse, propriété, travail) le contenu de l'esprit général européen. En France comme en Angleterre, les sociétés sont orientées vers la défense de la liberté des individus et animées par l'intérêt des citoyens. La passion de s'enrichir par sa propre industrie (*LP*, 106) se fait sujet d'un bouleversement de l'éthique sociale : le monde moderne a substitué à l'idéal antique du guerrier, pour qui la gloire compte plus que la vie, l'apothéose du marchand. La mesure et le calcul rationnel ont remplacé les actions héroïques. Désormais «la gloire, quand elle est toute seule, n'entre que dans les calculs des sots» (*P*, 810). L'estime sociale s'oriente vers les «qualités réelles» que constituent la richesse et le mérite personnel (*EL*, XIX, 27). Certes, c'est un avantage d'être bien né ; mais ce n'est pas un grand inconvénient d'être de naissance médiocre : «le mérite console de tout» (*P*, 473). Ce contexte permet à l'intérêt de se dédouaner des accusations portées par les sermons des théologiens et des moralistes : émancipée de l'Église, la théorie politique se fait art de gouverner en canalisant les passions. Le bien-être général, perçu désormais comme finalité unique de l'État, passe par l'utilisation de l'intérêt privé : «le plus grand monarque de la terre» (*LP*, CVI) s'avère l'instrument décisif qui doit permettre aux législateurs de fomentier la prospérité nationale. Par cet éloge du luxe et de la circulation des richesses, vouant l'austérité et la frugalité à un idéal égalitaire caduc, Montesquieu scelle sa rupture avec la tradition humaniste civique.

Loin d'être antithétique de la liberté, le commerce apparaît dès lors comme son catalyseur. A ce titre, l'Angleterre fait figure de paradigme, elle qui a su concilier les intérêts du commerce, de la religion et de la liberté (*EL*, XX, 7). La forme nouvelle donnée au lien social se traduit par un bénéfice incontestable : la férocité du citoyen-soldat s'estompe dans la multiplicité et la diversité des rapports d'échange (*EL*, XX, 1). Non seulement le commerce n'entraîne pas avec lui décadence et corruption, mais il favorise, contre les

aspirations belliqueuses, l'émergence de la tolérance entre les peuples ainsi que la constitution d'un axe de résistance majeur au despotisme. La limitation du pouvoir elle-même n'est-elle pas une conséquence heureuse des innovations techniques liées à l'essor commercial? L'invention de la lettre de change (*EL*, XXI, 20) comme celle du change lui-même (*EL*, XXII, 7) inaugure l'impuissance des «coups d'autorité» coutumiers de l'arbitraire royal. En perdant le pouvoir sur les marchés devenus internationaux, le souverain perd son emprise absolue sur les sujets. Il est contraint, malgré lui, à la modération. Par le simple jeu mécanique des effets du commerce, il se trouve que seule la bonté du gouvernement donne désormais de la prospérité. L'intérêt se trouve ainsi crédité de résultats salutaires, puisqu'il canalise les passions dévastatrices des princes prompts à abuser de leur autorité. L'analyse en terme de dynamique inconsciente se substitue à l'idée chimérique d'une réforme des intentions⁴. Certes, le gain n'est pas sans une perte corrélatrice: d'un point de vue moral, on déplore la prégnance d'une justice exacte, la perte du sens de l'hospitalité et du don que le commerce, régi par les strictes lois de l'échange, ne peut faire entrer en ligne de compte (*EL*, XX, 2). Mais l'essentiel est ailleurs: les richesses vont de concert avec la liberté, ce qui marque la distinction entre peuples du Sud (frugaux et paresseux) et peuples du Nord (dont l'industrie compense la parcimonie du sol, *EL*, XXI, 3; cf. XVIII, 3). La relation semble réciproque: l'esprit de liberté inspire l'esprit de propriété. Principe que Montesquieu fait dériver, non comme Locke de la nature, mais des lois civiles (*EL*, XXVI, 15).

Cet ensemble de corrélations témoignerait dès lors de l'inscription de Montesquieu dans le paradigme concurrent de celui de l'humanisme civique, à savoir le paradigme libéral. Certes, le «libéralisme» de Montesquieu ne saurait se résumer à l'idée d'un individu propriétaire porteur de droits que le pouvoir a pour mission de protéger; la sûreté qu'il prône ne peut être garantie par une simple charte des libertés individuelles qui servirait de fondement à la résistance contre la tyrannie; c'est sans doute plutôt dans son anthropologie, fondée sur l'activité, qu'il faut trouver les prémisses de certaines conclusions que Locke ne récuserait pas: «un homme n'est pas pauvre parce qu'il n'a rien, mais parce qu'il ne travaille pas» (*EL*, XXIII, 29; cf. XV, 8 et XXIII, 14). Ni expiation ni divertissement, le travail est l'instrument par lequel l'homme devient maître de son destin. Mais si les réminiscences bibliques n'ont plus droit de cité, les résonances pascaliennes se font toujours entendre: sans activité, l'âme s'ennuie et sombre dans le malheur (*P*, 69, 1675).

4. Voir A.O. Hirschman, *Les Passions et les intérêts*, tr. fr, Paris, PUF, 1980.

Simplement, il n'y a là rien à déplorer : l'aiguillon de l'inquiétude incite aux grandes réalisations. L'utilité individuelle se convertit en utilité sociale : la nature peut être vaincue par le labeur humain (*EL*, XIV, 7 ; XVIII, 7). Valeur économique et valeur eudémonique de l'activité se conjuguent pour façonner une théorie résolument optimiste, puisque la circulation des richesses, nerf de la prospérité nationale, résulte effectivement du mouvement de l'histoire.

Le libéralisme de Montesquieu

De ce qu'elle n'hésite pas à nommer une «révolution des valeurs» (p. 219), M.C. Iglesias conclut donc à l'inscription claire de Montesquieu dans le paradigme libéral. L'un des premiers à réaliser une analyse politique et non théologique de l'inégalité sociale, l'auteur de *L'Esprit des lois* refuserait l'idée d'un dessein providentiel pour estimer les bénéfices de l'inégalité à l'aune de l'émulation suscitée. Sans renoncer pour autant à la stabilité des ordres, Montesquieu ferait ainsi prévaloir l'idée d'une mobilité des individus qui maintient les différences hiérarchiques contre les risques d'uniformisation. Sans pour autant s'apparenter à un encouragement à l'enrichissement personnel – certaines réserves demeurent face au caractère indéfini de l'accumulation (*EL*, IV, 6 ; *P*, 2168), le message véhiculé par *L'Esprit des lois* proposerait ainsi la formule d'une modération qui n'a plus grand chose de commun avec les préceptes de l'humanisme civique. Même si, à l'inverse du libéralisme du XIX^e siècle, celui du XVIII^e qu'incarnerait Montesquieu ne prétend pas détenir de formule générale de félicité valable universellement, il demeure centré sur un idéal de liberté politique et d'invitation au développement du corps productif qui préfigure bien des développements futurs.

En guise de conclusion, M.C. Iglesias propose cependant de nuancer ce propos. Il peut se dégager en effet de la description des livres XI et XII de *L'Esprit des lois* deux compréhensions possibles de la liberté de la constitution et de la liberté du citoyen : d'une part, la participation politique à l'antique, qui prévaut au sein des sociétés holistiques où la communauté l'emporte sur l'individu (c'est l'idéal de l'humanisme civique) ; de l'autre, la liberté sous la loi, issue d'une conception individualiste, et qui semble «libérer» les particuliers de toute obligation politique et sociale. Entre ces deux acceptions (qui coïncident avec les définitions données par I. Berlin de la «liberté positive» et de la «liberté négative»⁵), Montesquieu refuserait

5. I. Berlin, «Deux conceptions de la liberté», dans *Éloge de la liberté*, trad. fr., Paris, 1988, p. 167 sv.

en réalité de choisir de façon trop tranchée: préoccupé non seulement par la défense de l'individu face aux abus de pouvoir, mais aussi par le désengagement des citoyens concentrés sur leurs intérêts privés, l'auteur serait en définitive sensible aux dangers de l'atomisation, qui risque de favoriser le despotisme, à moins qu'il n'en soit l'effet. Dans un éloge de l'amitié, Montesquieu loue en des termes nostalgiques cette vertu des Romains, porteuse d'héroïsme et de grandeur nationale:

Les citoyens tenaient aux citoyens par toutes sortes de chaînes: on était lié avec ses amis, ses affranchis, ses esclaves, ses enfants. Aujourd'hui, tout est aboli, jusqu'à la puissance paternelle: chaque homme est isolé. Il semble que l'effet naturel de la puissance arbitraire soit de particulariser tous les intérêts. Cependant, ces liens qui détachaient l'homme de lui-même pour l'attacher à autrui faisaient faire les grandes actions. Sans cela, tout est vulgaire, et il ne reste qu'un intérêt bas, qui n'est proprement que l'intérêt animal de tous les hommes (*P.*, 1253).

Face au risque d'uniformisation du pouvoir, Montesquieu tente dès lors d'unir, dans les régimes modérés, la liberté négative des modernes et la liberté positive des anciens, nécessairement adaptée aux conditions nouvelles: la sûreté elle-même s'avère ainsi tributaire de la participation des citoyens aux mécanismes de contrôle du pouvoir. Là encore, la description des mœurs anglaises sert de témoin: la vigilance de tous les instants, fût-elle irrationnelle, vaut mieux que la tranquillité, symptôme du désintérêt pour la chose publique (*EL*, XIX, 27). En outre, le système des représentants doit pouvoir garantir une participation indirecte au pouvoir: le mandat représentatif est défendu contre le mandat impératif, qui caractérise les démocraties antiques (*EL*, XI, 6). La liberté de l'individu, qui ne prend sens qu'au sein d'une communauté libre, est à ce prix. Le précepte libéral (« qu'on nous laisse comme nous sommes », *EL*, XIX, 6) ne traduit donc pas, dans cette perspective, un parti pris conservateur ou libertaire, mais une confiance dans la nature humaine correctement socialisée.

Il faut donc, en dernière instance, évaluer le libéralisme de Montesquieu à l'aune de son pluralisme plutôt qu'à d'une défense ardente de la liberté négative. S'inspirant largement des analyses d'I. Berlin⁶ et de B. Manin⁷, M.C. Iglesias conclut à la multiplicité des modèles politiques valides, à condition qu'ils respectent le principe de non-confusion des pouvoirs: à ce titre, les corps intermédiaires de la monarchie à la française peuvent jouer le même rôle que le système parlementaire à l'anglaise. L'important est de ménager, par-delà la séparation juridique, une distribution

6. I. Berlin, «Montesquieu», dans *À contre-courant*, tr. fr., Paris, Albin Michel, 1988, p. 200-235.

7. B. Manin, «Montesquieu et la politique moderne», dans *Cahiers de philosophie politique*, Publication du Centre de Philosophie Politique de l'université de Reims, Bruxelles, Ousia, 1986, p. 157-229.

sociale des pouvoirs ainsi qu'un ensemble de garanties légales (*habeas corpus* ou équivalent, liberté d'expression ou d'opinion, lois pénales proportionnées au délit...). À l'unicité du mal politique – le despotisme – correspondrait donc une pluralité de biens, inséparable de la pluralité irréductible des fins individuelles (*P*, 30). On aurait affaire ainsi, chez Montesquieu, à un «système de la liberté» – l'expression est de Berlin – où n'existe ni meilleur régime ni perfection ultime.

Honneur et intérêt: le libéralisme problématique de *L'Esprit des lois*

Une telle analyse, qui a le mérite de tenir compte des récentes contributions sur l'indétermination relative du bien politique chez Montesquieu, ne semble pas pour autant tirer toutes les conséquences qu'il convient d'une telle réévaluation de son «libéralisme». Significativement, alors que M.C. Iglesias propose une dualité de modèles qui satisfont aux critères de la modération selon que la canalisation de la puissance est due aux corps intermédiaires ou au système des freins et des contrepoids par lequel les éléments de la constitution s'entr'empêchent d'abuser de leur pouvoir, aucune objection ne semble faire obstacle à la réduction anthropologique de *L'Esprit des lois* ordonnée autour de la trilogie intérêt, commerce, travail. L'unicité de «l'esprit général européen» ne semble pas, de son point de vue, contradictoire avec la pluralité avérée des biens politiques. D'un côté, la théorie de la modération ménagerait ainsi chez Montesquieu la multiplicité des combinaisons entre puissances et forces sociales qui les soutiennent: les conflits des institutions, des partis et des ordres sociaux favorisent l'émergence d'une harmonie par-delà les dissonances (*Romains*, chap. IX; *EL*, XI, 6 et XIX, 27). De l'autre, il faudrait concevoir une anthropologie unifiée, ou du moins indexée sur l'histoire: en Europe – lieu où se fait l'histoire aux yeux de Montesquieu – l'esprit de gloire aurait cédé la place à l'esprit de commerce, l'ostentation à l'utilité, le prestige au profit.

Une telle lecture semble effectivement pouvoir se prévaloir de nombreux indices textuels; mais les *Pensées* souvent invoquées à l'appui de cette thèse sont plus nuancées: «Il y a apparence que ce qu'on appelle *valeur héroïque* va se perdre en Europe...» (*P*, 760); «cet esprit de gloire et de valeur se perd peu à peu parmi nous» (*P*, 761). La mutation historique est en cours; elle n'est pas encore totalement accomplie. Certes, la philosophie, le négoce, la politique, le déclin de la religion et les stratégies militaires nouvelles se conjuguent pour former, par le mélange des causes, un esprit nouveau: «chaque siècle a son génie particulier», et, succédant

immédiatement à l'esprit de conquête, «c'est l'esprit de commerce qui domine aujourd'hui» (*P*, 810). L'héroïsme s'en trouve discrédité et la vaine gloire, ridicule: «les conquérants, ne consultant plus que leurs intérêts, n'iront jamais bien loin». Alexandre n'attire plus, depuis l'aube des Lumières, qu'indignation et sarcasmes.

De cette transformation, la curialisation des nobles est pour partie responsable: les dons immenses des princes entretiennent l'oisiveté et les agréments, au moment même où l'art de la guerre ôte la primauté à la vaillance et aux «qualités personnelles» (*P*, 761). L'écho qu'en donne *L'Esprit des lois* est peu amène sur ce point: la vile ambition des courtisans est dominée par la soif de s'enrichir sans travail en menant une vie d'intrigues dépourvue de toute grandeur réelle comme de toute vertu (*EL*, III, 5). C'est la raison pour laquelle l'honneur supplée à la vertu dans le gouvernement monarchique, dont la mécanique se révèle économique et féconde. Le désir de distinction se trouve ainsi pris dans un système conflictuel qui ignore pourtant l'inhibition: les ambitions se répriment mutuellement tout en produisant le bien général. L'honneur est défini en terme de convergence fortuite des *intérêts* particuliers (III, 7). Le point de vue est bien celui de l'utilité publique, qui neutralise l'amoralité subjective – ce que Montesquieu nomme la fausseté de l'honneur.

Faut-il en conclure pour autant à une universalité moderne du mobile de l'«intérêt»? C'est autour de cette interprétation du principe de l'hétérogénéité des fins que doit s'effectuer, semble-t-il, la réévaluation de la place assignée à Montesquieu entre libéralisme et humanisme civique. Que *L'Esprit des lois* ait donné sa forme accomplie à la «science de la vertu» dans les termes mêmes de la tradition républicaine n'est sans doute pas anodin: les républiques, quoi qu'on en dise, ne sont pas seulement choses du passé. Sous une forme confédérative, l'Allemagne, la Suisse et surtout la Hollande en fournissent des exemples modernes que *L'Esprit des lois*, contrairement aux *Notes de Voyages*, ne juge pas corrompus. L'opposition célèbre, orchestrée à l'occasion par *L'Esprit des lois*, entre vertu et commerce, ne deviendra réellement celle des Anciens et des Modernes qu'avec la lecture de Montesquieu inaugurée par Constant⁸. Aux républiques est

8. En 1819, B. Constant cite la phrase selon laquelle «Les politiques grecs, qui vivaient dans le gouvernement populaire, ne reconnaissaient d'autre force qui pût les soutenir que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses et de luxe même» (*EL*, III, 6) et commente: «Il attribue cette différence à la république et à la monarchie; il faut l'attribuer à l'esprit opposé des temps anciens et des temps modernes» (B. Constant, *De la liberté des Modernes*, dans *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, Paris, Garnier-Flammarion, 1985, p. 280).

réserve le «commerce d'économie» qui, grâce à son «esprit», ne met pas en péril la vertu (XX, 4; V, 6). S'il faut parler d'un paradigme «libéral», celui-ci serait par conséquent cantonné à la forme monarchique, et non à la «modernité» dans son ensemble.

C'est bien en ce sens que l'honneur, principe des monarchies, paraît anticiper la fameuse «main invisible» de Smith. Encore faudrait-il préciser sa variante – *Traité des sentiments moraux* ou *Richesse des Nations*⁹. Il y a là davantage qu'un enjeu anachronique: dans le rapport entre honneur et intérêt économique, c'est le statut du prétendu «libéralisme» de Montesquieu qui se joue¹⁰. L'harmonie involontaire des intérêts définit en effet traditionnellement le libéralisme économique: chaque individu, en poursuivant son intérêt propre et en se livrant à un calcul qui escompte le maximum de satisfaction (sans qu'il faille nécessairement réduire cette satisfaction au désir du profit), conspire de cette façon et sans le vouloir à la réalisation du bien-être collectif. La prospérité est comprise comme le produit non-concerté de la combinaison d'égoïsmes amoraux. A la téléologie de la Providence ou à la fin sciemment visée par le souverain se substitue le mécanisme automate, agissant sans dessein, et pour certains, sans stratège.

Honneur et intérêt

Or la théorie du principe de la monarchie n'est pas d'une exégèse facile: s'agit-il encore du «prix de la vertu», selon la tradition aristotélicienne amplement reprise par l'idéologie nobiliaire¹¹? Montesquieu ne craint pas de subordonner cette vision des choses à un principe d'utilité, en acceptant

9. Voir P. Manent, *La Cité de l'homme*, Paris, Flammarion, 1997, chap. 3. L'auteur souligne à juste titre que Smith est plus essentialiste que Montesquieu, puisqu'il fait du désir d'améliorer sa condition une cause efficiente de l'*improvement* ou du progrès historique, et un ressort central de la nature humaine, renouant par là avec la formule hobbesienne du désir de pouvoir, qui devient tout simplement désir de pouvoir d'achat. De surcroît, d'une version à l'autre (de la *Théorie des sentiments moraux* à la *Richesse des nations*), si la définition formelle de la main invisible reste la même, le contenu change: la première est fondée sur les prestiges de l'imagination et de la vanité, elle est structurellement inégalitaire; la seconde est fondée sur la poursuite prosaïque et rationnelle du gain, elle envisage tous les acteurs économiques sans distinction.

10. Nous nous en tiendrons ici au même registre argumentatif que l'auteur de l'article, sans entrer par conséquent dans l'étude des données proprement économiques.

11. Montesquieu paraît parfois sacrifier au rite. À Dubos, il répond: «Qu'est-ce que la noblesse sinon l'usage continu de la grandeur? Or, il est bien plus aisé que la noblesse se perpétue dans une nation uniquement guerrière, où la grandeur est toujours jointe à la gloire, que dans les nations où le commerce et la maltôte une fois établis, la grandeur se trouve jointe aux richesses, qui varient perpétuellement». La raison en est alors la mobilité de la propriété foncière (les fiefs), qui peuvent passer à «d'autres» (*Dossier de L'Esprit des lois*, Pléiade, t. II, p. 1034).

l'anoblissement des négociants capables de se procurer la noblesse «à prix d'argent» au nom des bénéfices sociaux engendrés (XX, 22). S'agit-il déjà d'une anticipation de la main invisible, qui expose sans l'expliquer le principe de convergence des intérêts égoïstes, entendus au sens économique du terme? M. C. Iglesias fonde l'ensemble de son argumentation sur ce postulat qui, quel que soit sa pertinence, mériterait cependant d'être nuancé: «le principe de l'honneur dans les monarchies est plus pénétré de l'esprit d'intérêt que du désir de gloire héroïque» (p. 218). Car s'il est vrai que l'honneur s'attache aux vertus que l'on se doit à soi-même, la simple analyse du texte qui décrit la logique singulière à laquelle préside l'éducation du monde discrédite une trop hâtive assimilation. La formation de l'«honnête homme» suppose en effet la culture de vertus singulières: l'ostentation de signes de distinction (noblesse, franchise, politesse) est fondée sur une critique du jugement. Or ses critères diffèrent en tout point de la rationalité utilitaire: «on n'y juge pas les actions des hommes comme bonnes, mais comme belles; comme justes, mais comme grandes; comme raisonnables, mais comme extraordinaires» (IV, 2). Le point de vue de l'éthique aristocratique valorise les processus de séparation qui attestent de la différence et de la supériorité sur le commun du peuple. Les critères du juste, comme précédemment ceux du jugement, prennent acte de cette discrimination en terme de *grandeur* et non en termes de morale commune: l'honneur permet la galanterie, la ruse ou l'adulation, pourvu que les idées accessoires qui y sont liées soient nobles (sentiments du cœur, conquête, grandeur de l'esprit, des affaires, de la fortune). L'apparence décide de tout; l'art de plaire et les bienséances commandent l'évaluation du crédit. Qu'il s'agisse de franchise, de luxe ou de politesse, c'est le désir de se distinguer qui constitue le mobile impur de ce qu'il conviendrait de nommer, à titre de réminiscence de Pascal ou Nicole, un beau tableau de charité. La vanité prescrit notamment la forme que doit prendre le rapport aux biens de fortune: ainsi n'est-il pas interdit de désirer la richesse, comme l'atteste la première règle suprême à laquelle l'honneur ne saurait déroger; mais cette licence a pour corollaire immédiat qu'il est en revanche «souverainement défendu» de faire cas de sa vie: servir le prince à la guerre demeure l'impératif premier dont l'honneur est arbitre.

Le chapitre déjà cité sur la noblesse commerçante corrobore cette disjonction entre honneur et intérêt, dont certains successeurs de Montesquieu dans la querelle feront la clé de voûte de leur défense du privilège nobiliaire. L'opposition entre les mobiles sert de ce point de vue à étayer le refus de la noblesse commerçante. Honneur et intérêt ne relèvent pas d'une même logique, ils constituent les passions dominantes de condi-

tions distinctes. Certes, il est un honneur de «chaque personne et de chaque condition» (III, 6); l'empire de ce principe ne s'arrête pas aux bornes du second ordre, même si, selon l'esprit des anciennes lois françaises, le vilain «n'a point d'honneur» (VI, 10). Certes, l'intérêt des bourgeois désireux de sortir de leur condition s'avère toujours, en dernière instance, régi par lui: en aval (car «bien faire» pour sortir de sa profession revient à «faire avec honneur»); et en amont, puisque la convoitise de l'intérêt ne s'adresse pas au profit, mais, par son intermédiaire, à l'anoblissement¹². Refuser de se soumettre à l'esprit de la loi qui permet désormais aux nobles de commercer en gros sans dérogeance revient pour Montesquieu à défendre la spécificité de la noblesse comme ordre: dire que les nobles ne sont pas des sujets comme les autres vise à préserver leur signification politique. Le service à la guerre, pas plus que l'administration de la justice, ne sauraient être, dans cette optique, assimilés à un travail; le dévouement n'est pas un commerce¹³. Cela conduit par là-même, selon Montesquieu, à préserver la singularité de la monarchie comme telle, l'homogénéité étant porteuse de despotisme. La rationalité de l'inégalité sociale n'est donc pas celle du mérite, mais de la diversité du pouvoir. Son primat commande la latitude qu'il convient de donner à l'intérêt, qui n'est «le plus grand monarque de la terre» qu'à la condition d'y englober intérêt de biens et intérêt de gloire.

Dans les monarchies elles-mêmes, la gradation des conditions est donc indexée sur celle des distinctions, où la monnaie des honneurs ne saurait valoir sur le même mode que la rétribution financière. La rationalité aristocratique n'est pas accumulative, contrairement à la rationalité écono-

12. C'est cette dialectique subtile qui sera occultée par la polémique concernant les bienfaits d'une noblesse commerçante, sur le modèle anglais. L'abbé Coyer rapprochera ainsi esprit de conquête et esprit de commerce pour rendre ce dernier honorable aux yeux de la noblesse; il opposera à la classe productive une classe improdutive pernicieuse pour l'État, tout en menant un réquisitoire violent contre les privilèges nobiliaires et le fétichisme de l'honneur. La réponse du chevalier d'Arcq, elle, sera tout entière fondée sur l'incompatibilité entre honneur et intérêt, esprit de commerce et esprit militaire qui, désintéressé, ne se nourrit que de gloire. À la suite de Montesquieu, le Chevalier d'Arcq réfèrera l'opposition entre noblesse et commerce à celle qui oppose monarchie et république (sur la querelle de la noblesse commerçante, voir C. Larrère, *L'Invention de l'économie*, Paris, PUF, 1992, p. 150-162).

13. Voir *EL*, IV, 2: «Il n'y a rien que l'honneur prescrive plus à la noblesse que de servir le prince à la guerre. En effet, c'est la profession distinguée, parce que ses hasards, ses succès et ses malheurs même conduisent à la grandeur». Montesquieu n'a pas l'air de considérer ici les hasards, succès et malheurs qui régissent le commerce, ce qu'il fait pourtant ailleurs (XX, 4, 23). De surcroît, la discipline militaire est considérée par Montesquieu comme oisiveté et non comme travail (voir l'opposition entre républiques militaires et républiques commerçantes, V, 6).

mique bourgeoise: la dépense y précède toujours l'acquisition, le capital y est inféodé aux besoins du trésor de guerre de l'État (*EL*, XX, 22)¹⁴. À vouloir se déprendre de celle-là pour faire prévaloir celle-ci, la monarchie risque d'y perdre les ressorts de sa puissance et de sombrer dans le despotisme: «tout est perdu», avance Montesquieu, «lorsque la profession lucrative des traitants parvient encore par ses richesses à être une profession honorée». Rien n'est plus contraire à l'esprit de la monarchie:

Un dégoût saisit tous les autres états; l'honneur y perd toute sa considération, les moyens lents et naturels de se distinguer ne touchent plus, et le gouvernement est frappé dans son principe [...]. Il y a un lot pour chaque profession. Le lot de ceux qui lèvent les tributs est les richesses, et les récompenses de ces richesses sont les richesses mêmes. La gloire et l'honneur sont pour cette noblesse qui ne connaît, qui ne voit, qui ne sent de vrai bien que l'honneur et la gloire (XIII, 20).

La théorie des récompenses dans les différents gouvernements, corollaire de la théorie des peines qui peut jouer sur l'infamie autant que sur les supplices réels, traduit au même titre la césure entre le régime despotique, où l'on n'est déterminé à agir que par «l'espérance des commodités de la vie», et le régime monarchique «où l'honneur règne seul»: le prince n'y récompense que par des distinctions, où plutôt, par des distinctions assorties de dons destinés à pourvoir au luxe du genre de vie noble (V, 18). Dans les régimes monarchiques, l'intérêt ne saurait derechef constituer le ressort de l'art de gouverner: ce serait confondre récompenses symboliques et récompenses matérielles ou, pour être plus juste, récompenses symboliques auxquelles le matériel n'est attaché que comme un «accessoire» (nécessaire pour tenir son rang) et récompenses monétaires seules susceptibles de constituer le mobile des sujets du despote, qui ne connaissent ni honneur ni vertu.

Ainsi faut-il conclure sans doute à l'inactualité d'un paradigme anthropologique unique de la «modernité» à l'œuvre dans *L'Esprit des lois*: occupé à recenser les points de résistance possibles au despotisme, Montesquieu ne peut lâcher prise devant les effets indistincts du commerce, qui est la «profession des gens égaux» (V, 8). L'homogénéité sociale requise par la solidarité mécanique des intérêts fondée sur la division du

14. N. Elias décrit la dualité de ces attitudes en distinguant la rationalité «bourgeoise» (stratégie de l'individu qui veut s'assurer, dans la compétition, des chances de puissance économiques) et la «rationalité de Cour»: elle est une «planification calculée du comportement en vue de s'assurer des chances de statut et de prestige» (*La Société de Cour*, Paris, Champs Flammarion, tr. fr. 1985, p. 82). Sur la dépense noble, voir P. Rétat, «De Mandeville à Montesquieu: honneur, luxe, dépense noble dans *L'Esprit des lois*», dans *Studi Francesi*, 50, mai-août 1973; et A. Guéry, «Le roi dépensier. Le don, la contrainte et l'origine du système financier de la monarchie française d'Ancien Régime», dans *Les Monarchies*, Paris, PUF, 1986, p. 259-286.

travail et des échanges est vigoureusement proscrite en monarchie, dont la grandeur dépend de la *distribution* des fonctions (guerre, justice, commerce), de même que la liberté anglaise dépend de la distribution des pouvoirs entée sur la distinction des forces sociales (XI, 6). Mais si l'intérêt ne saurait être considéré comme le ressort indistinct d'une monarchie orientée vers le commerce, faudra-t-il y voir le substitut de principe de cette république déguisée « sous la forme de la monarchie » et guidée par la prévalence de ses intérêts commerciaux sur ses intérêts politiques? L'Angleterre, où la noblesse commerce, ne possède plus derechef de « corps intermédiaires » : sa liberté y est-elle tributaire du commerce¹⁵?

Intérêt et liberté

M.C. Iglesias, assignant à la passion de s'enrichir le rôle de principale force d'organisation des États, la place de ce fait au principe du nouveau lien social créé par le commerce : le « doux commerce », vecteur de paix, est par-là même source de sécurité ; l'indépendance liée au marché international des biens mobiliers permet de déjouer les velléités autoritaires des princes. Le désir de profit, contrairement à la tranquille possession des « biens de la campagne » (XVIII, 2), ne peut s'accommoder des régimes despotiques où la *confiance* est absente et le risque de confiscation ou de manipulation, permanent (XX, 4 ; XXII, 3). À chaque fois, l'intérêt – celui des particuliers comme celui des États –, joue en faveur de la liberté politique. Pourtant, cette corrélation paraît insuffisante pour établir un lien de causalité, ou de condition de possibilité passionnelle – ce qui est la définition du principe. En premier lieu, la condition

15. Selon T. Pangle, qui se livre à une lecture straussienne de Montesquieu, la constitution anglaise est dépourvue de principe et donc de passion dominante, contrairement aux autres formes de gouvernement : toutes les passions y sont donc libres et en conflit, ce qui permet à la tendance égoïste et naturelle pour la sécurité de se satisfaire pleinement (*Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, Chicago University Press, 1977, p. 117). À la liberté participative des républiques vertueuses qui ne peut satisfaire au critère ultime de protection de l'individu et de sa propriété (p. 102), Montesquieu opposerait ainsi la liberté négative réalisée au mieux en Angleterre. Seule cette forme correspond à la définition authentique de la liberté comme sécurité sous la loi (p. 112-113) ; liberté qui doit donner de surcroît l'assurance d'une vie sans angoisse ni souffrance, d'une vie confortable (p. 142-153). À la suite de Hobbes, Montesquieu serait donc résolument « Moderne » (p. 162). L'auteur de *L'Esprit des lois* penserait en outre, par-delà la diversité des esprits généraux, la possibilité d'une universalisation du « meilleur régime » découvert en Angleterre : non par imitation de sa constitution – qui ne saurait convenir ailleurs –, mais par l'imitation de son genre de vie voué au commerce (*commercial way of life*), qui produit confort et sécurité. Tel serait l'enseignement central – et caché – de *L'Esprit des lois* : « le commerce est la solution du problème de la liberté en Europe, sinon ailleurs » (p. 198 ; traduit par nous).

présumée peut provoquer, quand elle est utilisée seule, des effets inverses. L'intérêt semble en effet à la croisée de deux voies opposées à l'extrême. D'un côté, il constitue le mobile incitatif et le ressort de l'art de gouverner despotique, où la vénalité règle les rapports de subordination (V, 18) ; de l'autre, il semble constituer l'âme du commerce, et donc le critère ultime des délibérations dans ces nations négociantes dont l'Angleterre incarne l'exemple éminent. Or non seulement la prédominance de l'intérêt n'entraîne pas mécaniquement l'avènement d'une nation libre, mais il semble de surcroît que *la liberté elle-même soit due à ce qui perturbe la logique rationnelle de l'intérêt, et l'inféode à l'économie des passions*. La froideur du calcul rationnel est étrangère à la nation libre : « cette nation, toujours échauffée, pourrait plus aisément être conduite par les passions que par la raison, qui ne produit jamais de grands effets sur l'esprit des hommes ; et il serait facile à ceux qui la gouverneraient de lui faire faire des entreprises contre ses véritables intérêts » (XIX, 27). Que la nation soit « commerçante » n'entraîne pas nécessairement la transformation du citoyen anglais en *homo oeconomicus*. Le calcul, au demeurant parfaitement vain même s'il doit être jugé sain au regard de la nature des choses (il produit la liberté), y est beaucoup consacré aux affaires politiques ; pour défendre sa liberté, cette nation qui l'aime « prodigieusement » pourrait, si nécessaire, sacrifier « son bien, son aisance, ses intérêts » (*ibid.*).

Vertu, commerce, manières

C'est que l'enjeu de ce chapitre, dont l'écriture inscrit sans ambiguïté Montesquieu dans la critique du paradigme humaniste civique, ne le fait pas adhérer pour autant sans nuance à sa contrepartie « libérale »¹⁶. En un mot, l'opposition de la vertu et du commerce n'est pas simplement reconduite, de telle sorte que la position de l'auteur puisse être entendue comme un « choix » en faveur du second. Le dispositif théorique de la polémique subit une distorsion majeure, qui déplace l'enjeu même du débat en faisant surgir, au cœur même de la modernité commerçante, une triade en lieu et place de la dualité initiale : vertu, commerce, manières.

Dans cette triade, si la « vertu » trouve son lieu de prédilection dans les républiques grecques ou romaines, c'est l'Angleterre qui incarne sans doute, modalisée en un paradigme fictif indiqué par le conditionnel, les principes du « commerce » : sans manières ni vertu, les lois y engendrent un

¹⁶. J.-F. Spitz l'inscrit pourtant lui aussi au sein de ce paradigme (*La Liberté politique*, ouvr. cité, chap. 7).

mode de vie libre. L'individualisme et l'utilitarisme qui lui sont impartis diffèrent en tout point de ceux qui échoient au régime despotique : l'inquiétude de la liberté extrême s'oppose à l'apathie de la servitude extrême, le raisonnement politique à l'obéissance aveugle. L'atomisation anglaise a le sens d'un partage de la souveraineté et non d'une manifestation de la crainte. L'engagement dans les partis a beau être intéressé (par la médiation du patronage), il atteste de la vigueur de la vie politique, d'une vigilance de tous les instants contraire à la servitude qui «commence toujours par le sommeil» (XIV, 13).

Or, entre le *vivere civile* républicain et l'individualisme commerçant, Montesquieu dessine, toujours sur le registre de la fiction, une troisième voie : celle des manières¹⁷. Par «manières», il ne faut pas entendre ici la simple expression par laquelle Montesquieu désigne ce qui relève de l'extériorité des conduites, par opposition aux lois et aux mœurs (XIX, 16), mais, de même que pour le commerce ou la vertu, la caractérisation d'un certain type de lien social. Il reste que les deux sont évidemment liés : de même que le paradigme du commerce s'applique aux sociétés prioritairement régies par les rapports d'échange marchand, le paradigme des manières régit les communautés dont l'attention au paraître, diffusée de la Cour à l'ensemble du royaume, est le motif prédominant. La société civile régie par les «manières» s'attache de façon primordiale aux belles apparences, à la politesse qui a pris le relais de la courtoisie chevaleresque¹⁸ : elle est civilisée sans être moralisée, mais sacrifie aux rites que l'agrément (et non l'intérêt économique seul) commande. Mieux encore que la politesse qui se borne à flatter les vices des autres, la civilité «nous empêche de mettre les nôtres au jour : c'est une barrière que les hommes mettent entre eux pour s'empêcher de se corrompre» (XIX, 16). Paradoxalement pourtant, seule cette mise à distance rend loisible la communication qui caractérise les monarchies par opposition aux régimes despotiques et républicains, qui ignorent la liberté des mœurs (XIX, 12).

La démarcation ne passe plus tant dès lors entre *societas* et *universitas*¹⁹, communauté agencée autour d'un but comme d'un genre de vie commun

17. Nous empruntons le concept à J. G. A. Pocock («Virtue, Rights and Manners», art. cité) mais dans un sens différent : chez Montesquieu, ce n'est pas la vertu qui devient *refinement* ; elle demeure austère et farouche ; c'est dans les monarchies, corrélativement à leur principe, que l'on trouve selon nous l'équivalent de ce concept. Il s'agit alors de dire que l'humeur sociable est compatible avec la liberté, abstraction faite de toute vertu.

18. Voir N. Elias, *La Civilisation des mœurs*, trad. fr., Paris, Calmann-Lévy, 1973.

19. Voir M. Oakshott, *De la conduite humaine*, trad. fr., Paris, PUF, 1995, p. 246-252.

et association réglée sans assignation de fin ni prescription de conduite, elle ne passe pas tant entre liberté positive et liberté négative, participation au pouvoir et jouissance des droits, qu'entre séparation (libre ou servile), et communication. Introduite par un double jeu de miroirs, le lieu de la «communication», du changement des manières et du goût, dynamisé par l'envie de plaire suscitée par la société des femmes, dessine une épure de la France: son «humeur sociable» offre l'image d'une parfaite harmonie naturelle, dont le commerce tire parti par l'intermédiaire des modes. L'une des expressions favorites du libéralisme lui est spécifiquement attribuée: le législateur est appelé à «laisser-faire» la nature, au lieu de vouloir informer mœurs et manières par des lois (XIX, 5). Au nom de l'utilité de l'État (de son «gain» pour le dedans comme pour le dehors), il lui revient de permettre la frivolité: c'est ici, de même qu'un peu plus tôt au chapitre du luxe, que Montesquieu rejoint l'auteur de la *Fable des abeilles*, cité en note (XIX, 8 et VII, 1; cf. *P.*, 1553).

Montesquieu et le libéralisme de la «Fable des abeilles»

Comme l'avait indiqué M.C. Iglesias, le rapport à Mandeville paraît décisif sur ce point, mais autant dans les démarcations prises que dans les similitudes avouées. Loin que le modèle de fructification des vices soit réservé à l'Angleterre commerçante, c'est à cette nation éprise de *sociabilité*, introduite sur le même registre hypothétique que la nation libre, qu'il est tout d'abord corrélé. Si la justification de la culture des vices est effectuée comme chez Mandeville au nom d'un double impératif (la prospérité et la politesse, dont l'alliance est constitutive de la grandeur nationale), l'harmonie décrite ne résulte pas tant d'un artifice du législateur que d'une heureuse disposition de la nature, dont les vertus sont *compensatrices* des vices: «La nature répare tout», et corrige la vivacité par la politesse (XIX, 6). Le refus d'une réforme morale des intentions trouve ainsi son fondement dans une situation singulière: celle de l'esprit général français, dont l'origine remonte à la chevalerie. La «nature» dont il s'agit est donc informée par une histoire, qui atteste l'importance des maximes politiques au sein de l'esprit général: la politesse remonte à la féodalité, au changement des mœurs relatives au combat après Charlemagne; cette nature courtoise sédimente l'histoire du plus «naturel» des pouvoirs intermédiaires, la noblesse, et de son principe qui remonte à la jurisprudence des combats judiciaires, l'honneur (XXVIII, 22-23). Tous les traits qui la caractérisent en propre sont récusés par l'Angleterre commerçante, régie par l'utile et non par l'agréable, la solitude et non l'art de plaire, la débauche et non la

galanterie, l'esthétique de Michel-Ange et non celle de Raphaël, la force et non la grâce (XIX, 27) ²⁰.

L'adhésion au thème libéral «vices privés, vertus publiques», dont Montesquieu donne sa version propre (XIX, 11), ne constitue donc qu'en apparence l'adoption d'un paradigme concurrent à celui de l'humanisme civique et destiné à rendre compte de la modernité. *Le pluralisme de Montesquieu doit être étendu à son anthropologie elle-même*. Loin d'unir dans les régimes modérés, la liberté négative des modernes et la liberté positive des Anciens, il maintient radicalement la différence entre les trois valeurs susceptibles de répondre à la définition de la liberté comme liberté sous la loi: participation plus ou moins directe (en démocratie, «le peuple qui a la souveraine puissance doit faire par lui-même tout ce qu'il peut bien faire; et ce qu'il ne peut pas bien faire, il faut qu'il le fasse par ses ministres», II, 2; modifié dans les aristocraties, II, 3); participation indirecte, par les représentants, qui ne contrevient pas à l'auto-gouvernement («Comme, dans un État libre, tout homme qui est censé avoir une âme libre doit être gouverné par lui-même, il faudrait que le peuple eût la puissance législative», XI, 6); et liberté par les pouvoirs intermédiaires, ou par les modifications de l'obéissance (II, 4, III, 9-10). Vertu et commerce: la liberté se fait autonomie, obéissance à la loi que l'on s'est soi-même donnée. Manières: la liberté n'est que contrôle et non détention du pouvoir de faire les lois (XI, 7-8). Vertu: la liberté se fait liberté positive, homogénéité d'un genre de vie ordonnée autour d'un but commun. Commerce et manières: la liberté s'étend aux mœurs, et laisse le champ libre à la diversité des finalités individuelles et des modes de vies. On retrouve, au niveau de ces trois variantes subsumées sous le même concept, les composantes dont B. Constant fera différents moments de l'Histoire ²¹.

La triplicité de ces modèles est loin de contredire la diversité empirique; ils constituent plutôt des catégories intermédiaires sous lesquelles celle-ci peut être comprise. A ce titre, les deux grandes voies présentées à la modernité – la fiction atteste qu'il ne s'agit pas de simples exemples empiriques, leur statut est distinct – ne contredisent pas la diversité des systèmes singuliers qui appellent la convenance. C'est au sein de la diversité des écono-

20. Kant reprendra cette opposition entre la France et l'Angleterre, sans doute devenue lieu commun, dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique* (tr. fr., Paris, Garnier-Flammarion, 1993, p. 298-301).

21. B. Constant, ouvr. cité, et *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, chap. VI et VII. Selon Montesquieu, l'ignorance des anciens porte sur deux types distincts de monarchies: «le gouvernement fondé sur un corps de noblesse» et «le gouvernement fondé sur un corps législatif formé par les représentants de la nation» (XI, 8, ajout en cours d'impression).

mies passionnelles que Montesquieu glane les exemples qui témoignent de l'utilité de certains vices, dont la vanité et la cupidité sont sans doute les clés de voûte : l'Espagne est deux fois discréditée, pour l'alliance de son orgueil et de sa paresse face à la France (XIX, 9) ; pour son mélange de bonne foi et de paresse face à la Chine (XIX, 10). Les vices concurrents (vanité, mauvaise foi et appât du gain) ne sont bénéfiques qu'à la condition d'être associés à l'esprit d'industrie, ce que permet certains «heureux mélanges» fournis par les caractères ethniques.

Ce regard «sociologique»²² annonce toute la différence qui sépare la conception mandevillienne de l'harmonie des intérêts principalement suscitée par la politesse et par le luxe, de celle que propose Montesquieu, qui partage pourtant avec lui cette prémisse. Infléchi une première fois par la distinction de la vanité et de l'orgueil, dont les effets sont en tout point symétriques (aux «biens sans nombre» qui résultent de la première s'opposent les «maux infinis» qui naissent de la seconde, XIX, 9), le paradigme mandevillien se trouve de surcroît subverti par son lieu, au cœur d'un livre consacré au rapport des lois à l'esprit général des nations, qui prend pour point de départ la définition de la tyrannie d'opinion. Opposée à la tyrannie réelle, qui consiste dans la violence du gouvernement, la tyrannie d'opinion «se fait sentir lorsque ceux qui gouvernent établissent des choses qui choquent la manière de penser d'une nation» (XIX, 3). L'enjeu de la démonstration serait donc autant de montrer qu'il ne convient pas de changer les mœurs et les manières par les lois, que de manifester les vertus du vice. Loin de s'en tenir au libéralisme économique, Montesquieu investit ainsi le paradoxe mandevillien dans le cadre d'un plaidoyer destiné à sauvegarder la liberté des «mœurs», à préserver un espace de non-ingérence garanti contre l'intrusion abusive de l'autorité. Cette liberté caractérise la monarchie, où la société civile peut s'émanciper de la tutelle du pouvoir qui n'a plus pour mission d'être gardien des mœurs. Par opposition aux républiques, c'est donc bien la liberté «négative» qui se trouve par-là même promue.

C'est ainsi que, sans critiquer unilatéralement l'austérité et la frugalité, afin d'opter pour un modèle «moderne» (M.C. Iglesias, p. 218, qui assimile peut-être hâtivement Montesquieu, Saint-Evremond, Melon ou Voltaire dans la querelle du luxe), Montesquieu ne fait que réserver à la république l'alliance, topique au sein de l'humanisme civique, entre bonnes lois et bonnes mœurs. Le chapitre introductif sur l'honneur intitulé «que la vertu n'est point le principe du gouvernement monarchique», avait d'ores et

22. P. Manent, *La Cité de l'homme*, Paris, rééd. Champs Flammarion, 1997, chap. 2.

déjà argué qu'en monarchie les crimes publics sont plus «privés» qu'en république; le livre consacré à la liberté politique du citoyen, s'était attaché, au même titre, à déterminer les peines adaptées aux «crimes contre les mœurs» – ceux qui regardent la continence et la façon dont il convient de jouir des plaisirs «attachés à l'usage des sens et à l'union des corps» (XII, 4). Le rapport à Mandeville ne saurait donc se résumer à l'idée, restreinte typologiquement aux seules monarchies et corrélée, topologiquement, au mixte des qualités morales tributaires de l'esprit général, selon laquelle la fructification des vices moraux peut mener au bonheur économique; il entraîne Montesquieu à une leçon de plus grande envergure, qui dégage la portée de son «libéralisme». Les monarchies peuvent se conserver malgré ou plutôt grâce aux mœurs impures; en un mot, à la liberté de la vie privée, qui est celle des «choses indifférentes»²³: «Toute peine qui ne dérive pas de la nécessité, est tyrannique. La loi n'est pas un pur acte de puissance; les choses indifférentes par leur nature ne sont pas de son ressort» (XIX, 14). C'est en ce sens, semble-t-il, et non dans l'optique d'une alliance de la liberté positive et de la liberté négative qui paraît étrangère à l'esprit de Montesquieu, qu'il faut comprendre la fameuse phrase: «C'est au législateur de suivre l'esprit de la nation, lorsqu'il n'est pas contraire aux principes du gouvernement; car nous ne faisons rien de mieux que ce que nous faisons librement, et en suivant notre génie naturel» (XIX, 5).

L'hypothèse d'un modèle unique d'articulation du public et du privé dans les États modérés modernes, prétendument régis par «l'individualisme» et «l'utilitarisme» libéral, mérite sans doute d'être nuancée; l'harmonie fortuite des intérêts se dessine en filigrane sous la forme d'au moins deux paradigmes distincts, commerce et manières, à l'intérieur desquels vient s'inscrire la diversité des esprits nationaux. La différence précédemment invoquée entre intérêt et honneur y devient structurante: l'inégalité monarchique rend possible un modèle de galanterie curiale et de civilité, celui du *frivole* et de l'empire du goût qu'ignorent tous les régimes régis par une forme d'égalité sociale et politique (dont l'Angleterre commerçante). Malgré l'unification de l'Europe engendrée par le commerce, dont le livre XXI décrit l'histoire, parler d'anthropologie libérale et d'esprit général européen paraît donc prématuré: la communication entre les peuples, qui permet de relativiser les usages, n'annihile pas les différences des

23. On trouvera une excellente analyse de ce concept chez B. Binoche, *Introduction à «De l'esprit des lois» de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998, p.173-178.

nations, dont l'histoire politique, autant que la géographie, rend raison. Elle n'abolit pas, malgré les corrélations possibles, la différence entre communication marchande et communication polie, commerce des biens et commerce des hommes. À la liberté extrême des Anglais, qui est l'objet direct de leur constitution, Montesquieu oppose «l'esprit de liberté» propre aux «monarchies que nous connaissons», qui ne tendent qu'à la gloire (XI, 7). S'il faut donc parler, malgré l'anachronisme, de «libéralisme» dans *L'Esprit des lois*, alors ce libéralisme n'est pas seulement pluraliste, mais, dans les figures mêmes qu'il esquisse de la modernité, résolument pluriel.

Céline SPECTOR
Université de Paris 10 – Nanterre