



HAL
open science

**Science des mœurs et théorie de la civilisation : de
L'Esprit des lois de Montesquieu à l'école historique
écossaise**

Céline Spector

► **To cite this version:**

Céline Spector. Science des mœurs et théorie de la civilisation : de L'Esprit des lois de Montesquieu à l'école historique écossaise. Les Équivoques de la civilisation, 2005. hal-01940398

HAL Id: hal-01940398

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-01940398v1>

Submitted on 30 Nov 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Science des mœurs et théorie de la civilisation : de *L'Esprit des lois* de Montesquieu à l'école historique écossaise¹

Cette étude est destinée à cerner certains aspects du passage d'une science des mœurs à une théorie de la civilisation au XVIII^e siècle. La question est de savoir comment ce qui faisait l'objet d'une théorie morale est devenu le centre d'une approche de la diversité des sociétés, et comment cette approche de la diversité a pu se transformer en théorie de la « civilisation » – l'apparition du terme en son sens moderne ne faisant que traduire un mouvement amorcé de longue date.

Notre hypothèse est la suivante : c'est à partir de la rationalisation des mœurs opérée par *L'Esprit des lois* que s'est mise en place au XVIII^e siècle une véritable théorie de la « civilisation ». Indice de cette place charnière de l'œuvre, les *Observations sur Montesquieu* (1787) de Lenglet soutiennent que l'histoire du genre humain montre « sur tout le globe la marche et le progrès de la population, de la civilisation, des lumières »². Or c'est précisément ce passage d'une science des mœurs à une théorie de la civilisation qui sera ici au cœur de notre enquête : selon quel processus le projet moraliste d'une « science des mœurs », qui connaît encore des émules du temps de Montesquieu, s'est-il effacé devant la volonté de procéder à une description empirique de la diversité des sociétés ? Pourquoi cette tentative d'explication des mœurs s'est-elle très rapidement traduite au XVIII^e siècle par l'avènement de théories de la civilisation – prenant la figure de philosophies de l'histoire ou d'histoires naturelles de l'homme ? À quelles conditions théoriques s'est opérée cette mutation, et, le cas échéant, à quel prix ?

Sans prétendre reconstituer des « sources », cette contribution entend éclairer le processus en vertu duquel certains concepts cruciaux de *L'Esprit des lois* se reconfigurent autrement chez les premiers théoriciens de la civilisation. Il faudra le montrer : la filiation conceptuelle s'accompagne d'un processus de déplacement et de critique, qui porte pour l'essentiel sur la question des rapports du physique et du moral, du général et de l'universel. Chez la plupart des disciples de Montesquieu, les restrictions apportées au nombre des nations susceptibles d'être civilisées (restrictions notamment liées à sa théorie des climats) seront généralement considérées comme négligeables et les circonstances propres à singulariser les peuples jugées moins importantes que le processus susceptible d'affecter la « nature humaine » dans son ensemble, pour peu qu'elle soit judicieusement (économiquement et politiquement) mise sur la voie de la civilisation. La question engage donc l'importance relative des causes physiques et morales susceptibles de faire l'histoire, et, par là-même, le rôle volontariste ou non attendu du législateur : peut-on éduquer un peuple aux sciences, aux arts, au raffinement du goût, sans faire violemment table rase de ses coutumes anciennes ? La loi peut-elle légitimement entrer en conflit avec les hommes afin de les modeler conformément à ses fins, en justifiant d'une violence présente au nom de l'obtention d'un bien politique futur ? Un peuple doit-il être mûr pour être civilisé, ou la

¹ « Science des mœurs et théorie de la civilisation : de *L'Esprit des lois* de Montesquieu à l'école historique écossaise », dans *Les Équivoques de la civilisation*, B. Binoche éd., Seyssel, Champ Vallon, 2005, p. 136-160.

² La différence des climats fonde l'étendue possible de la civilisation : les progrès de la civilisation s'arrêtent « à une certaine latitude, qu'ils paraissent destinés à ne jamais franchir » (E. Lenglet, *Essai, ou Observations sur Montesquieu*, Paris, Froullé, 1792, p. 30).

civilisation ne peut-elle être que l'expression d'une introduction volontariste de la rationalité et de la liberté dans l'histoire ?

I. L'émergence du concept de civilisation

À l'aube des Lumières, la réflexion sur les mœurs effectue, par rapport à la problématique des moralistes classiques, un triple déplacement³. Désignant chez Richelet comme chez Furetière « la manière bonne ou mauvaise dont vit une personne »⁴, la notion de mœurs s'étend au-delà du domaine de la psychologie des particuliers pour désigner une caractéristique des peuples (*socialisation*). Le premier déplacement, de l'individuel au collectif, entraîne de ce fait un second (*historicisation*) : si à chaque peuple correspond une identité singulière, la description de cette identité doit s'accompagner d'une interrogation sur son origine et sa formation ; elle doit répondre à la question de savoir si elle est naturelle ou historique, originelle ou dérivée, si l'humanité est apparue déjà divisée ou si les circonstances seules (géographiques ou historiques) l'ont diversifiée⁵. Le second cas est lui-même susceptible de subdivisions internes : si la diversité est d'abord historique, et si ses causes sont surtout morales, ne faut-il pas conclure que l'humanité peut passer par différents stades de développement, dont la nation policée serait le stade ultime ? En ce cas, comment interpréter ce processus de développement ? Est-il involontaire et graduel, conduit au gré de circonstances plus ou moins favorables, ou peut-on lui assigner un cours par une intervention volontariste ? Le troisième aspect de la question (*politisation*) trouve ici, précisément, son déploiement problématique : faut-il attendre d'un législateur qu'il rompe avec la « nature des choses » et informe le tissu existant des manières et des mœurs pour faire d'une nation barbare une nation policée ? Sur quel mode concevoir cette intervention politique à l'intérieur des usages et des traditions sédimentées par le temps ? Doit-on s'en tenir à une adaptation réglée – les lois suivant les mœurs sans prétendre les informer – ou faut-il déterminer les instances susceptibles de former l'opinion et de raffiner les passions, en accordant à l'éducation la place qui lui revient ? Pour le dire autrement : si l'emprise de la raison ni l'empire de la loi ne suffisent à modifier le cours des passions, pourra-t-on concevoir une modification douce des hommes qui puisse s'accommoder à leurs inclinations tout en les transformant ?

C'est dans ce contexte d'une réflexion sur les mœurs que surgit le concept de civilisation. De nombreux historiens ont tenté d'en retracer la genèse : l'introduction du concept a pu être datée à partir du nouvel usage accordé à un terme plus ancien⁶. Au XVI^e siècle, le terme *civiliser* s'emploie en effet dans deux acceptions : au premier sens (mener à la civilité, rendre civiles et douces les mœurs et les manières d'un individu) s'en ajoute un second, en jurisprudence (rendre civile une cause criminelle). Or l'apparition du concept au sens non juridique du terme est plus tardive, généralement datée de *L'Ami des hommes* de Mirabeau (1756) qui prolonge une réflexion de Montesquieu sur l'utilité sociale de la

³ Voir M. Rueff, « Morale et Mœurs », in *Dictionnaire européen des Lumières*, M. Delon éd. Paris, P.U.F., 1998 ; G. Benrekassa, « "Mœurs" comme concept politique, 1680-1820 », in *Le Langage des Lumières*, Paris, P.U.F., 1995, chap. 2.

⁴ Furetière, déjà, envisageait une dimension collective, et mettait en avant la question d'une naturalisation du social liée au concept d'habitude : les mœurs sont les « habitudes naturelles ou acquises suivant lesquelles les peuples ou les particuliers conduisent les actions de leur vie ». Le *Dictionnaire* de l'Académie juxtaposait pour sa part ces différentes acceptions, là où *Trévoux* (1743) les combine : « façon de vivre ou d'agir, bonnes ou mauvaises habitudes naturelles ou acquises, et suivant lesquelles les peuples ou les particuliers conduisent les actions de leur vie ».

⁵ Voir M. Crépon, *Les Géographies de l'esprit*, Paris, Payot et Rivages, 1996.

⁶ Voir notamment J. Starobinski, « Le mot civilisation », in *Le Remède dans le mal*, Paris, Gallimard, 1989 ; G. Benrekassa, « Civilisation, Civilité », in *Dictionnaire européen des Lumières*, *op. cit.*, p. 219-224, qui accorde toute son importance à Montesquieu dans sa généalogie.

religion⁷. Le terme de « civilisation », en réalité, est d'emblée équivoque : il désigne soit un processus, soit un état qui résulte de ce processus, et le cas échéant, un état final ou un état temporaire, précédant la décadence. Il est aussi ambivalent : dans le manuscrit intitulé *L'Ami des femmes ou traité de la civilisation*, Mirabeau dénonce le primat de la politesse sur la vertu, dans la lignée rousseauiste du *Discours sur les sciences et les arts* ; sa critique témoigne de l'ambivalence de la civilisation des mœurs, entre être et apparaître, vertus (qualités morales) et manières (qualités sociales)⁸.

La réflexion sur la « civilisation » surgit donc au moment même où les interrogations existant de longue date sur l'adoucissement des mœurs, l'essor des sciences et des arts, le déploiement du luxe, de la politesse et du goût se trouvent appréhendées conjointement grâce au vocable synthétique qui adjoint au terme de « civilité » une connotation dynamique. Le concept se décline dès lors selon trois acceptions majeures. Au sens d'état des mœurs, résultat d'une mutation graduelle, la civilisation offre un visage contrasté selon que l'on admire ses réalisations ou que l'on déplore sa corruption (inégalité sociale, distinction des rangs et subordination politique, besoins factices, manières affectées et hypocrisie des mœurs). En tant que *processus*, éventuellement réversible (selon le schème du cercle ou du cycle), le phénomène peut requérir une intervention afin d'accélérer la succession attendue des phases de l'histoire ou de retarder le mécanisme de déclin : des peuples sauvages et barbares aux peuples policés, mais aussi des nations polies aux nations décadentes, l'évolution intègre une dimension institutionnelle et éducative. À l'acception descriptive du nouveau concept s'adjoint ainsi une perspective normative, la civilisation s'imposant comme *idéal* ou comme *tâche* susceptible, en tant que religion séculière, de justifier l'avènement d'une certaine forme de colonisation.

Quelle que soit cependant la préhistoire du terme, ce qui importe est de penser les raisons pour lesquelles le concept, dans toute son ambivalence, a pu « surgir » et s'imposer de façon décisive dans la philosophie de l'histoire. Deux hypothèses peuvent être avancées ici : soit le concept ne fait que synthétiser ce qui était d'ores et déjà diffracté en de multiples notions ; en ce sens, il n'y aurait pas vraiment surgissement d'un concept nouveau, mais plutôt synthèse du divers, passage d'une rhapsodie conceptuelle à un méta-concept unificateur⁹. On peut alors juger que c'est l'antinomie sauvage-barbare/civilisé-policé qui est essentielle¹⁰ – interprétation d'autant plus tentante que la langue française dispose déjà des verbes *Civiliser*¹¹ et *Polir*¹² afin de désigner l'action de perfectionner et de raffiner une

⁷ Le premier dictionnaire qui signale le mot en son acception moderne semble être le *Dictionnaire de Trévoux* de 1771 : « *L'Ami des hommes* a employé ce mot pour *sociabilité*. « La religion est sans contredit le premier et le plus utile frein de l'humanité ; c'est le premier ressort de la civilisation » ». Dans ce passage, comme l'écrit G. Benrekassa, « Mirabeau développe le point de vue de Montesquieu dans les livres XXIV et XXV de *L'Esprit des lois*, quand il considère les effets de la religion sous l'angle du bénéfice social qu'elle apporte » (« Civilisation, Civilité », art. cit.).

⁸ Cette ambiguïté est à l'origine de l'antinomie entre civilisation et « Kultur » (voir N. Elias, *La Civilisation des mœurs*, trad. P. Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1973).

⁹ J. Starobinski reprend ici l'hypothèse formulée plus tôt par Benveniste : « Le mot civilisation a pu être adopté d'autant plus rapidement qu'il constitue un vocable synthétique pour un concept préexistant, formulé précédemment de façon multiple et variée : adoucissement des mœurs, éducation des esprits, développement de la politesse, culture des arts et des sciences, essor du commerce et de l'industrie, acquisition des commodités matérielles et du luxe [...] C'est un concept unificateur » (*art. cit.*, p. 15).

¹⁰ On citera notamment Montaigne : « Ceux du royaume de Mexico étaient aucunement plus civilisés et plus artistes que n'étaient les autres nations de là » (III, 6, « Des coches », p. 913).

¹¹ Voir Furetière (1694) : « rendre civil et poli, traitable et courtois. La prédication de l'évangile a civilisé les peuples barbares les plus sauvages. Les paysans ne sont pas civilisés comme les bourgeois »

¹² Voir par exemple le *Dictionnaire de Trévoux* : « On ne vient pas aisément à bout de polir les barbares, de les ranger dans une forme de société humaine et civile. Les peuples du nord étaient autrefois farouches ; le temps et les lettres les ont polis et rendus savants. On dit aussi que la Cour polit bien les gens de province

nature grossière afin de la rendre propre à la société civile. Une autre lecture est cependant possible. Deux dimensions semblent en effet ajoutées à la constellation conceptuelle précédemment évoquée avec l'émergence du concept de civilisation : celle d'un devenir historique commun aux différentes nations, devenir orienté, pour le meilleur ou pour le pire, vers une fin – quand bien même nul ne la viserait sciemment. L'émergence du concept de civilisation suppose l'idée d'un fil conducteur *des* histoires sinon de l'Histoire, c'est-à-dire d'une trajectoire que les nations sont supposées parcourir pour peu que les circonstances physiques ou morales s'y prêtent. En vertu de ce fil, les différents peuples peuvent être conçus comparativement, voire hiérarchiquement, selon leur place dans le déploiement de la civilisation : place *encore* précoce ou *déjà* accomplie. Ainsi se trouve posée, en second lieu, la question de la « nature » de l'homme : pour que puisse émerger une pensée de la civilisation, le genre humain doit être conçu comme « perfectible » – toute la difficulté étant de mesurer le rôle du politique dans ce processus de perfectionnement. Le contraste entre un état final (du moins provisoirement) et un état supposé premier (nature, sauvagerie, barbarie) appelle certes une réflexion génétique, centrée sur les étapes supposées et les causes conjecturales de l'évolution. Mais toute une palette de conceptions peut être conçue entre le *projet* rationnel dont on peut déterminer à l'avance les étapes de mise en œuvre, selon un modèle et un plan, et le *process* graduel menant les sociétés, selon les circonstances, de la barbarie à la civilisation. Le différend porte donc sur le rôle de la volonté dans l'histoire : si ce n'est plus la Providence qui organise l'histoire, peut-on concevoir les *causes* ou les *agents* d'un déploiement non contingent, non accidentel, non irrationnel, de l'histoire ? Peut-on dépasser la rhapsodie contingente des événements afin d'y lire un ordre, un cours, une légalité ou un sens sans invoquer un mystérieux « dessein de la nature » ou une ruse de la raison ?

II. Esprit général, mode de subsistance, doux commerce : concepts cruciaux de *L'Esprit des lois*

Il ne paraît pas outré de dire que Montesquieu réalise dans la pensée des mœurs le triple déplacement précédemment évoqué. *Socialisation* d'abord : si le projet d'une science des lois et des mœurs est à l'origine même de *L'Esprit des lois*¹³, c'est que Montesquieu ne tire pas parti de l'observation des différences pour faire profession de scepticisme ; il y a place selon lui pour une rationalisation du divers comme tel, entre la dilution dans l'*universel* et la résorption dans l'*individuel* – au niveau du *général*. Les entités pertinentes qu'étudie la science des mœurs ne sont pas les individus mais les peuples. L'un des concepts les plus originaux de *L'Esprit des lois* est celui d'« esprit général » d'une nation, défini comme mélange de causes physiques et de causes morales : « Plusieurs choses gouvernent les hommes : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières ; d'où il se forme un esprit général qui en résulte. À mesure que, dans chaque nation, une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent d'autant »¹⁴. Or cette théorie de l'esprit général rend également raison de l'*historicisation* du concept de mœurs : alors que les sociétés sauvages, selon Montesquieu, restent dominées par la nature et le climat, les nations policées sont plutôt gouvernées par les causes morales (politique, lois, mœurs, religion). *L'Essai sur les causes qui peuvent affecter les*

[...] C'est à l'art de polir ce que la nature a de trop rude. La conversation des dames polit bien un jeune homme, le rend plus galant et plus délicat »

¹³ « J'ai d'abord examiné les hommes et j'ai cru que, dans cette infinie diversité de lois et de mœurs, ils n'étaient pas uniquement conduits par leur fantaisie » (*EL*, préface).

¹⁴ *EL*, XIX, 4. Sur l'interprétation de ce concept, voir F. Markovits, « Montesquieu : l'esprit d'un peuple. Une histoire expérimentale », in *Former un nouveau peuple ?*, J. Boulad-Ayoub éd., Presses Universitaires de Laval, L'Harmattan, 1996, p. 207-236 ; C. Spector, article « Esprit général » du *Dictionnaire Montesquieu*, C. Larrère et C. Volpilhac-Auger édés., <http://Dictionnaire-Montesquieu.ens-lsh.fr>, à paraître en 2008.

esprit et les caractères, à cet égard, invite à penser la différence entre les sociétés sauvages et les sociétés policées en terme d'éducation – entendue au sens large comme acquisition des idées et des manières d'être ou de sentir, formation de la sensibilité et de la moralité que les sociétés sauvages, limitées à la recherche de leur subsistance, ignorent. Montesquieu esquisse ainsi une théorie sensualiste de la « perfectibilité » (même si le terme est absent¹⁵) : à l'idée d'une nature universelle et immuable de l'homme se substitue une pensée du processus de formation des peuples.

C'est dans ce cadre que prend sens la réflexion sur la *politisation* des mœurs. Parce que *L'Esprit des lois* n'a pas pour objet d'élaborer une anthropologie descriptive (tableau de la diversité du genre humain), mais de conseiller le législateur, la théorie de l'esprit général est adressée au prince désireux de discipliner ou de civiliser les mœurs grâce à la contrainte des lois : pour Montesquieu, une action autoritaire annihilerait la liberté politique en instaurant une « tyrannie d'opinion » – tyrannie qui se fait sentir lorsque ceux qui gouvernent établissent des choses qui choquent les coutumes ou la manière de penser d'une nation (XIX, 3). Un peuple, selon Montesquieu « connaît, aime et défend toujours plus ses mœurs que ses lois » (X, 11) ; il est régi par des traditions et des croyances sédimentées par le temps. Ainsi se comprend le conseil de prudence et de *modération* qui doit guider l'art politique : « C'est au législateur à 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 »¹⁶. Contre la tentation réformatrice de la souveraineté absolue, Montesquieu souligne la cohérence des mœurs, « inspirées » et non « établies », qui « tiennent plus à l'esprit général » (XIX, 12). Le statut singulier des mœurs, à la croisée de l'intériorité et de l'extériorité, à l'articulation de l'individuel et du social, à la charnière du privé et du public, commande une approche politique modérée, déprise d'un mauvais usage de la *puissance* de la loi¹⁷ : modifier les manières et les mœurs par des procédés extra-juridiques – par l'exemple plutôt que par la sanction, par d'autres manières et d'autres mœurs plutôt que par le droit – permet d'éviter un volontarisme législatif abrupt, qui, loin de l'abolir, ne fait que conforter la servitude.

Mœurs et modes de subsistance

Socialisation, historicisation, politisation : les trois éléments s'articulent ainsi autour du concept d'esprit général. L'une des composantes du caractère national mérite cependant d'être privilégiée : le mode de subsistance, à l'articulation du physique et du moral. D'une originalité frappante, le livre XVIII de *L'Esprit des lois* semble en effet déployer les différentes phases d'une périodisation de l'histoire universelle fondée sur l'évolution des modes de subsistance. Montesquieu semble y proposer une scansion de l'histoire de l'humanité selon trois ou quatre stades de développement correspondant à trois ou quatre modes de subsistance distincts : à la chasse chez les peuples sauvages, à l'élevage chez les peuples barbares, *L'Esprit des lois* paraît faire succéder l'agriculture puis le commerce chez

¹⁵ Il ne faut pas confondre l'idée de perfectibilité, telle que l'emploiera Rousseau afin de critiquer Hobbes (critique dont les prémisses se trouvent au demeurant dans *L'Esprit des lois*, I, 2), et l'idée de « perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine » dont Condorcet découvre les fondements chez Turgot, Price et Priestley (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, GF-Flammarion, 1988, p. 230). Selon A. Pons, c'est cependant à l'abbé de Saint-Pierre, avant Turgot, qu'il faut faire remonter la thèse de la solidarité des différents progrès accomplis par l'humanité dans son ensemble (*Observations sur le progrès continu de la Raison universelle*, in *Ouvrages politiques*, Rotterdam, 1737, vol. XI, cité dans l'introduction à l'ouvrage précédemment cité de Condorcet, p. 41).

¹⁶ *EL*, XIX, 5. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre *Montesquieu. Pouvoirs, Richesses et Sociétés*, Paris, P.U.F., 2004, chap. 2.

¹⁷ « La loi n'est pas un pur acte de puissance » (*EL*, XIX, 14).

des peuples de plus en plus policés¹⁸. Or cette scansion *économique* donne lieu à une genèse *politique* du droit et du gouvernement : ce n'est qu'avec le développement de l'agriculture et l'apparition de la monnaie que le besoin du droit s'impose véritablement et, avec lui, celui d'une institution vouée à trancher les litiges relatifs à la propriété (XVIII, 13-16). Afin de penser la genèse de l'État et du droit, Montesquieu se passe donc ici du schème du contrat fondateur, de l'irruption instituante de la rationalité et de la volonté dans l'histoire ; il pense l'émergence historique d'institutions dont les sociétés « primitives » n'ont aucun besoin. La question est dès lors de savoir si cette genèse de l'artifice politique à partir de la nature conduit à une réflexion sur l'histoire universelle et le principe de son évolution : dans une optique naturaliste, sinon matérialiste, *L'Esprit des lois* théorise-t-il un procès continu et graduel de civilisation ?

Selon R. L. Meek et B. Binoche¹⁹, il faut répondre à cette question par la négative : non seulement le mode de subsistance n'est que *l'une* des composantes possibles de l'esprit général, l'une des « choses » qui gouvernent les hommes, et non le moteur de l'histoire, mais Montesquieu ne pense pas réellement le *passage* de l'un des stades à l'autre, par l'intermédiaire d'un accroissement démographique par exemple. Les sociétés sauvages et barbares, en particulier, sont distinguées géographiquement plutôt que temporellement²⁰. Surtout, l'objet de Montesquieu est toujours d'identifier les *conditions de la liberté politique* : *L'Esprit des lois* explique pourquoi le nomadisme des sauvages et des barbares favorise la liberté entendue comme indépendance, là où la sédentarisation associée à l'agriculture peut favoriser la servitude. La succession des événements n'est donc pas conçue comme une histoire typique où l'arrachement à la nature serait contraint par un itinéraire assignable *a priori* ; l'idée d'une courbe ascendante de l'histoire universelle que toute nation parcourrait pour peu que les circonstances ne l'en empêchent, demeure ici absente.

Le « doux commerce »

Force est pourtant de constater que le commerce, appréhendé comme la phase ultime du processus, peut produire des effets *du point de vue même des conditions de la liberté politique*. Alors que l'agriculture, fondée sur la stabilité de la propriété foncière, met l'homme aux prises du pouvoir d'un maître, le commerce, par sa *mobilité*, contribue selon Montesquieu à l'adoucissement des mœurs, à la paix et à la liberté politique ; guérissant des « préjugés destructeurs » et polissant les mœurs barbares, unissant les peuples plutôt que les particuliers, il conforte tant la sûreté extérieure que la sûreté intérieure des personnes et des biens²¹. Le « doux commerce » permet ainsi de penser une évolution qui ne résulte d'aucun

¹⁸ La scansion remonte en réalité à Aristote (*Politique*, livre I, chap. 8, 1256 a). Montesquieu semble également prolonger la périodisation introduite par Louis Le Roy, qui invoquait l'idée d'une évolution progressive de la barbarie des chasseurs et pasteurs à la « douceur et civilité » des peuples laboureurs, ces derniers maîtrisant peu à peu les arts mécaniques et libéraux (*De la vicissitude ou variété des choses de l'univers*, Paris, Pierre L'Huillier, 1577, p. 25-27). D'autres soulignent l'antécédent que représente la théorie pufendorffienne du commerce (voir I. Hont, « The language of sociability and commerce : Pufendorf and the theoretical foundations of the « four stages theory » », in *Wealth and Virtue, The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, I. Hont et M. Ignatieff édés., Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 253-276).

¹⁹ R. L. Meek définit la « four stages theory » par l'idée selon laquelle les sociétés connaissent un *développement* à travers différents stades successifs fondés sur la différence des modes de subsistance – que celui-ci soit considéré ou non comme un « progrès » (*Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, introduction ; voir sur Montesquieu p. 31-35). Voir également B. Binoche, *Introduction à « De l'esprit des lois » de Montesquieu*, Paris, P.U.F., 1998, p. 327-331.

²⁰ Voir C. Larrère, « Montesquieu et les sauvages », in *L'Ethnologie à Bordeaux. Hommage à Pierre Métais*, Bordeaux, Publications de l'Université de Bordeaux II, 1995, p. 64.

²¹ *EL*, XX, 1-2 ; XXI, 20. Voir A. O. Hirschman, *Les Passions et les Intérêts*, trad. P. Andler, Paris, P.U.F., 1997 ; D. Gordon, *Citizens without Sovereignty*, Princeton, Princeton University Press, 1994, chap. 3 ;

plan, qui est l'*effet* des motivations primordiales des hommes (ambition, intérêt), mais non de la *fin* qu'ils visent. Un chapitre célèbre de *L'Esprit des lois* montre ainsi comment le commerce, grâce à certains instruments privilégiés (tels la lettre de change), fit sortir l'Europe de la « barbarie » médiévale : du fait de ces « biens invisibles » susceptibles de passer les frontières, l'arbitraire des princes dut être limité et leurs passions violentes, conduisant à l'abus de pouvoir, régulées par l'intérêt éclairé (XXI, 20).

Sans rapport immédiat à la nature, le commerce est donc caractérisé par son aptitude à échapper à l'emprise territoriale de la souveraineté²² ; mais il conduit aussi à une certaine forme – mondiale – de sociabilité ; c'est ainsi qu'il contribue *en même temps* à la liberté et à la civilisation. Le développement des échanges matériels, fondé sur la différence des modes de subsistance (la diversité des besoins), suscite des effets indissociablement matériels et culturels : l'ouverture physique de nouvelles voies maritimes ne crée pas seulement une interdépendance pacifique entre les nations, qui unit les peuples (le commerce se substituant à la guerre, la négociation à la prédation) ; il permet l'acquisition de représentations nouvelles qui transforment simultanément l'état du savoir et l'état des mœurs. Grâce au perfectionnement des arts qui suit l'accumulation des richesses, le commerce est un vecteur de civilisation : « L'effet du commerce sont les richesses ; la suite des richesses, le luxe, celle du luxe, la perfection des arts »²³. Pour autant, *L'Esprit des lois* ne va pas jusqu'à affirmer la supériorité des modernes sur les anciens, des sociétés commerçantes sur les sociétés sauvages ou barbares : tout en louant les « nations civilisées » ou les « nations raffinées » qui s'adonnent au commerce plutôt qu'à la guerre²⁴, Montesquieu maintient l'ambivalence des effets produits par l'ordre marchand (XX, 1-2) ; contrairement à Benjamin Constant, il n'élabore pas une loi de l'histoire fondée sur un principe anthropologique (passage de la guerre au commerce afin de satisfaire le désir inné d'acquisition) et permettant de penser les « progrès de l'espèce humaine »²⁵. L'originalité de *L'Esprit des lois* consiste à avoir pensé le commerce comme agent de progrès du savoir, d'adoucissement des mœurs et d'émancipation politique, sans pour autant contracter les histoires dans la régularité ordonnée et orientée d'une histoire universelle.

Dans l'optique qui est la nôtre, trois concepts essentiels doivent donc être retenus de *L'Esprit des lois* : *esprit général*, *mode de subsistance*, *doux commerce* ; chacun forme un élément constituant du précédent – le commerce est l'un des modes de subsistance, le mode de subsistance, l'une des composantes de l'esprit général. Or c'est sans doute l'importance architectonique de ce dernier concept, incluant des composantes *géographiques* aussi bien

C. Spector, « Montesquieu et la question du « doux commerce » dans *L'Esprit des lois* », in *Actes du colloque international de Bordeaux 1998*, Académie de Bordeaux, 1999, p. 427-450.

²² Voir *EL*, XX, 5, XXI, 5.

²³ *EL*, XXI, 6. Certaines passions sont motrices dans ce processus de civilisation : aux maux suscités par l'orgueil, qui conduit à la guerre, s'opposent les biens sans nombre qui résultent de la vanité : « de là le luxe, l'industrie, les arts, les modes, la politesse, le goût » (*EL*, XIX, 9). Sur le rapport entre cette théorie et celle de Mandeville, nous nous permettons de renvoyer à notre article, « Vices privés, vertus publiques : de la *Fable des abeilles* à *L'Esprit des lois* », in *Montesquieu and the Spirit of Modernity*, D. Carrithers et P. Coleman éd., Oxford, Voltaire Foundation, 2002, p. 127-157.

²⁴ Le livre XXI de *L'Esprit des lois* évoque notamment la pénétration civilisatrice d'Alexandre aux Indes : « Il défendit aux Ichtyophages de vivre de poisson ; il voulait que les bords de cette mer fussent habités par des nations civilisées » (XXI, 8). Il s'agit ici de créer des besoins afin de conduire les hommes à une société d'échanges. Le passage des colonies de conquête aux colonies de commerce se pense aussi selon le schéma du raffinement : les « peuples raffinés » sont meilleurs que les barbares Espagnols (XXI, 21).

²⁵ « La guerre est donc antérieure au commerce. L'une est l'impulsion sauvage, l'autre le calcul civilisé. Il est clair que plus la tendance commerciale domine, plus la tendance guerrière doit s'affaiblir » (B. Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, rééd. Paris, GF-Flammarion, 1986, 1^{re} partie, chap. 2, p. 88, voir p. 89). On se reportera au commentaire de P. Manent, *La Cité de l'homme*, rééd. Paris, Champs Flammarion, 1997, p. 57, p. 126-127.

qu'historiques, qui empêche de transformer la théorie des modes de subsistances, et en particulier la théorie du doux commerce, en théorie évolutionniste de la civilisation. Ainsi se justifie peut-être le jugement d'Auguste Comte : selon lui, la supériorité écrasante de *L'Esprit des lois* par rapport aux productions contemporaines tient certes à ce que Montesquieu y a conçu les phénomènes politiques « comme aussi nécessairement assujettis à d'invariables lois naturelles que tous les autres phénomènes quelconques » ; mais l'œuvre ne tient pas vraiment ses promesses : elle présente bien plutôt une « stérile accumulation de ces faits, indifféremment empruntés, souvent sans aucune critique philosophique, aux états de civilisation les plus opposés » ce qui « paraît directement repousser toute idée d'un véritable enchaînement scientifique »²⁶. Comte retrace simultanément la genèse de l'idée de civilisation et de celle de progrès : ébauchée avec le christianisme (supériorité de la loi chrétienne sur celle de Moïse), cette notion a été déployée plus avant par Pascal et au moment de la Querelle des Anciens et des Modernes ; mais la véritable idée du développement graduel de la civilisation appartient à la philosophie positive. *L'Esprit des lois* a donc contribué à la statique mais non à la dynamique sociale, ce qui tient à une perception erronée des rapports entre causes physiques et causes morales qui forment l'identité des peuples : contrairement à Turgot ou Condorcet, Montesquieu n'a pas vu que « les causes physiques locales, très puissantes à l'origine de la civilisation, perdent successivement de leur empire à mesure que le cours naturel du développement humain permet de neutraliser leur action »²⁷.

Sans doute serait-il possible de critiquer cette critique, en montrant qu'il n'en est rien (Montesquieu, on l'a dit, a bien vu que les causes issues de la nature perdaient de leur importance à mesure du déploiement de la culture²⁸). Il n'en demeure pas moins que Comte met en lumière un point essentiel : tous les ingrédients d'une théorie de la civilisation sont présents chez Montesquieu (*socialisation, historicisation, politisation* des mœurs ; théorie des modes de subsistance et du doux commerce ; passage d'une prééminence des causes physiques à une prééminence des causes morales). Mais *L'Esprit des lois* ne franchit pas le pas²⁹ et les formulations de Montesquieu demeurent hésitantes voire réticentes, car son objet est avant tout de penser les *conditions de la liberté politique* et donc d'identifier les zones d'inertie des mœurs vouées à la servitude³⁰.

III. Les successeurs français de Montesquieu en France : la civilisation de la Russie

Or c'est de cette conclusion qu'il paraît nécessaire de repartir afin de montrer comment les concepts précédemment dégagés dans la philosophie de Montesquieu vont servir de socle théorique à de véritables théories de la civilisation. Deux directions caractérisent cet héritage ambivalent : en France et en Écosse (avec de nombreux points de

²⁶ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, in *Œuvres Complètes*, t. IV, Paris, 1893, réimpression Paris, Anthropos, 1969, 47^e leçon, p. 193, 196. La raison en est notamment politique, et étrangère à la pensée de Montesquieu : tant que le système politique de l'Ancien Régime n'était pas attaqué (ce qui n'arrivera qu'avec la Révolution française), « la notion fondamentale du progrès, première base nécessaire de toute véritable science sociale, ne pouvait aucunement acquérir la fermeté, la netteté, la généralité sans lesquelles sa destination scientifique ne saurait être convenablement remplie » (p. 182-3).

²⁷ *Ibid.*, p. 199.

²⁸ Voir *EL*, XIX, 4 : « la nature et le climat dominant presque seuls sur les sauvages ». Le climat n'est donc « le premier de tous les empires » (XIX, 14) que chronologiquement.

²⁹ De ce point de vue, nous ne pouvons souscrire au jugement de E. Cassirer selon lequel malgré la statique de la typologie des gouvernements, Montesquieu serait « un vrai penseur de l'ère des Lumières, qui attend du progrès de la connaissance de cet état de choses un ordre nouveau du monde de la volonté, une nouvelle orientation générale de l'histoire politique et sociale de l'humanité. C'est ce qui le conduit à la philosophie de l'histoire » (*La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966, p. 282-283).

³⁰ C'est le sens de la progression des livres XIV à XXI de *L'Esprit des lois*.

passages et de réseaux d'influences), les théories émergentes de la civilisation héritent de la représentation de la causalité historique élaborée par Montesquieu et tentent d'évaluer le rôle des « grands législateurs ». En Écosse, dans ce que l'on a nommé l'école historique écossaise (Ferguson, Smith, Millar, Kames, Robertson...) autant qu'en France chez Rousseau, Voltaire, Turgot ou Diderot, la définition de l'histoire se conçoit en regard du projet de rationalisation de la diversité des sociétés mis en œuvre par Montesquieu. Mais la réflexion nouvelle sur les *rappports du physique et du moral* va faire travailler ces concepts dans le sens du passage d'une science des mœurs à une théorie de la civilisation. La mutation théorique paraît s'opérer au prix d'un triple déplacement, mis en œuvre de façon plus ou moins systématique chez les différents auteurs. *Primo*, le passage d'une science des mœurs à une théorie de la civilisation engage une réflexion à nouveau frais sur le rôle de la volonté dans l'histoire et donc une critique, plus ou moins prononcée, de la théorie des déterminations naturelles (en particulier le climat). *Secundo*, ce passage de l'analyse de la diversité des sociétés à celle du processus de civilisation suppose l'élaboration d'une théorie des stades de développement (*four stages theory*) à laquelle est désormais donnée une ampleur nouvelle grâce au postulat de l'uniformité de la nature humaine. *Tertio*, l'introduction de l'évolutionnisme historique suppose la transformation de la théorie du « doux commerce », désormais considéré comme moteur conduisant à la société civile (civilisée) – grâce à un nouvel usage de la théorie des conséquences non anticipées des actes.

La controverse autour de la civilisation de la Russie permet d'illustrer le premier point. Même si l'intérêt porté au cas russe est plus ancien³¹, Montesquieu verse en effet au dossier une réflexion importante : suivre l'esprit de la nation, ne pas faire de la loi un « pur acte de puissance » exclut à ses yeux l'action autoritaire de Pierre le Grand qui a prétendu civiliser son peuple par des lois et des peines, sans s'apercevoir qu'il aurait pu parvenir au même résultat avec plus de « douceur ». L'usage de la sanction plutôt que de l'incitation afin de modifier les manières et les mœurs est par nature tyrannique (XIX, 14). En distinguant le caractère coercitif de la loi du régime incitatif dans l'ordre des mœurs et des manières, Montesquieu expose ainsi les principes de son art de gouverner ou de civiliser un peuple, que l'histoire corrobore : « la facilité et la promptitude avec laquelle cette nation s'est policée, a bien montré que ce prince avait trop mauvaise opinion d'elle ; et que ses peuples n'étaient pas des bêtes, comme il disait ». La légende du législateur philosophe (véhiculée notamment par Fontenelle dans son *Eloge de Leibniz*) s'éclipse derrière la critique des cruautés du despote³². Dans le cas russe, l'inutilité des moyens violents est avérée : en appelant les femmes à la Cour, en flattant leur vanité et leur désir de plaire, Pierre réussit à raffiner les manières des hommes. Or cette émancipation rendue possible par le « doux commerce » des femmes peut provoquer un bouleversement politique de plus grande ampleur : « tout est extrêmement lié », la servitude domestique, civile et politique³³, la liberté domestique et politique de même (XIX, 15).

Dans le cadre d'un livre consacré au rapport des lois à l'esprit général des peuples, c'est ainsi la question de la civilisation, de ses causes et de ses agents qui se trouve posée. S'il faut suivre l'esprit général, comment réformer ? Mais si l'on souhaite agir contre les préjugés et policer un peuple, comment influencer sur l'esprit national ? Devra-t-on privilégier la réforme politique, alors que les lois ne constituent que l'une des composantes de l'esprit

³¹ Voir A. Lortholary, *Les « Philosophes » du XVIII^e siècle et la Russie : le mirage russe en France au XVIII^e siècle*, Paris, Boivin, 1951.

³² Voir LP, 51 ; *Spicilège*, n° 551, in OC, t. XIII, R. Minuti et S. Rotta eds., Oxford, Voltaire Foundation, 2002, p. 487-490.

³³ Le servage s'explique ainsi : « M. Perry dit que les Moscovites se vendent très aisément : j'en sais bien la raison ; c'est que leur liberté ne vaut rien » (EL, XV, 6).

général ? Faudra-t-il agir indirectement sur les manières et les mœurs, en partant de la société civile (en particulier des femmes, vecteurs privilégiés de civilisation³⁴) ? Par où faut-il commencer, la liberté politique, domestique, économique ou civile ? Pour Montesquieu, la réponse est ambiguë : sans doute le despotisme russe peut-il être « modéré » (XIII, 12, note) par l'introduction de bonnes lois ; mais il ne peut pour autant être aboli³⁵ : malgré le volontarisme de Pierre I^{er} puis de Catherine II, « La Moscovie voudrait descendre de son despotisme, et ne le peut » (XXII, 14). La cause de l'inertie des mœurs despotiques ne tient pas tant ici au climat³⁶ ou à l'étendue de l'empire³⁷, qu'à l'absence de commerce, de libre circulation des hommes, des biens et des capitaux, ainsi qu'à l'institution du servage : « Le peuple n'est composé que d'esclaves attachés aux terres, et d'esclaves qu'on appelle ecclésiastiques ou gentilshommes, parce qu'ils sont les seigneurs de ces esclaves : il ne reste donc personne pour le tiers état, qui doit former les ouvriers et les marchands » (*ibid.*). Ce dernier élément est essentiel afin d'expliquer l'échec relatif du processus de civilisation : le peuple russe a sans doute pu bénéficier du « doux commerce » des femmes, et du raffinement culturel et social qui lui est associé ; mais il ne saurait jouir du « doux commerce » économique, qui peut seul induire une modification politique d'ampleur suffisante. À quoi il faut ajouter, d'un point de vue politique, que le processus de civilisation ne peut avoir lieu que de manière interne. L'importation d'un modèle étranger, qui ne respecterait pas le principe d'une *convenance* des institutions à la nature locale des choses, est par avance exclu : « Il est important que celui qui doit gouverner ne soit point imbu de maximes étrangères ; elles conviennent moins que celles qui sont déjà établies ; d'ailleurs les hommes tiennent prodigieusement à leurs lois et à leurs coutumes ; elles font la félicité de chaque nation ; il est rare qu'on les change, sans de grandes secousses et une grande effusion de sang » (XXVI, 23).

Dans les années suivantes, la controverse orchestrée autour de la civilisation de la Russie se cristallisera précisément sur ce point, témoignant de la difficulté du passage d'une science des mœurs à une théorie de la civilisation qui prétend imposer un modèle (celui des nations policées) à des nations jugées barbares. Déplorant l'imitation servile des coutumes étrangères, Rousseau regrettera que Pierre n'ait pas eu le « vrai génie, celui qui crée et fait tout de rien »³⁸. La critique du tsar qui s'est contenté d'importer des sciences, des lois et des mœurs étrangères se conjugue ici au refus d'une civilisation greffée trop tôt sur un modèle pseudo-universel. Selon Rousseau, « tout peuple n'est pas mûr pour la liberté. Plus on médite ce principe établi par Montesquieu, plus on en sent la vérité »³⁹. À l'inverse, Voltaire

³⁴ Et donc de corruption : « La société des femmes gâte les mœurs, et forme le goût » (*EL*, XIX, 8). Voir *EL*, XXVIII, 22 (dont l'influence sur l'école historique écossaise, et en particulier sur Ferguson, est fondamentale). Le texte est à rapprocher également de N. Elias, *La Dynamique de l'Occident*, trad. P. Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1975, en partic. p. 197-203.

³⁵ *EL*, V, 14. À comparer au Marquis d'Argens, *Lettres chinoises*, La Haye, Pierre Paupie, 1739-1740, t. II, lettre 37, p. 50-51 ; lettre 57, p. 207-212.

³⁶ Le climat froid devrait jouer en faveur de la liberté en favorisant le courage. Mais il existe ici une ambiguïté du climat lui-même, qui peut jouer dans le sens d'une justification de la répression violente, en raison de l'insensibilité à la douleur : « Il faut écorcher un Moscovite pour lui donner du sentiment » (*EL*, XIV, 2, voir VI, 16).

³⁷ « Un grand empire suppose une autorité despotique dans celui qui gouverne. Il faut que la promptitude des résolutions supplée à la distance des lieux où elles sont envoyées... » (*EL*, VIII, 19).

³⁸ « Les Russes ne seront jamais vraiment policés, parce qu'ils l'ont été trop tôt. Pierre avait le génie imitatif ; il n'avait pas le vrai génie, celui qui crée et fait tout de rien. Quelques-unes des choses qu'il fit étaient bien, la plupart étaient déplacées. Il a vu que son peuple était barbare, il n'a point vu qu'il n'était pas mûr pour la police ; il l'a voulu civiliser quand il ne fallait que l'aguerrir. Il a voulu faire des Allemands, des Anglais, quand il fallait commencer par faire des Russes » (Rousseau, *Du contrat social*, II, 8).

³⁹ Rousseau, *Du contrat social*, III, 8 ; cf. *EL*, XIX, 2 : « La liberté même a paru insupportable à des peuples qui n'étaient pas accoutumés à en jouir ». Voir M. Hulliung, *The Autocritique of Enlightenment. Rousseau and the Philosophes*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, chap. 2 et 4.

fera l'éloge du réformateur de génie, qui a su rompre avec des coutumes absurdes et des usages barbares en créant un nouveau peuple⁴⁰, quitte à payer le prix de sa victoire sur la barbarie⁴¹ – il fallait bien « subjuguer l'esprit de la nation par l'appareil et la multitude des supplices »⁴². Au pouvoir de la superstition sur les esprits, au servage et à l'ignorance, Pierre a su apporter les remèdes adéquats – préparant par diverses mesures l'abolition de toutes les formes de servitude. Grâce au grand législateur⁴³, le processus de civilisation est une réussite, la greffe a pris : certes, il faut forcer la nature, mais pour l'embellir⁴⁴. Rompant avec la théorie de l'esprit général, Voltaire refuse ainsi la différence entre État et société qui était au cœur de la pensée de Montesquieu : « En un mot, il [Pierre] fit naître tout dans ses États, jusqu'à la société » et la civilité ; le tsar, pour Voltaire, a « créé sa nation »⁴⁵. L'efficace des causes physiques se trouve subordonnée à celle des causes morales : la malléabilité de l'esprit des nations garantit l'efficacité du volontarisme politique ; en dernière instance, tout peuple est mûr pour la liberté.

La célèbre polémique sur la civilisation de la Russie invite donc à s'interroger : peut-on attendre du politique qu'il entreprenne de « dénaturer » l'homme⁴⁶ ? Peut-on espérer acclimater une culture, ce qui implique de subordonner l'efficace des causes physiques à celle des causes morales en prônant l'unité fondamentale de la « nature humaine » ? Par où commencer afin de polir les mœurs et de perfectionner les usages : octroyer d'emblée la liberté politique et civile ou introduire d'abord les lumières qui permettront aux hommes de la conquérir eux-mêmes et de progresser vers le raffinement⁴⁷ ? L'intervention de Diderot auprès de Catherine II permet de dépasser les deux voies précédemment envisagées : s'il refuse, avec Rousseau et contre Voltaire, que la civilisation d'une nation s'opère par importation de modèles étrangers, Diderot propose néanmoins à la Russie un plan rationnel de civilisation⁴⁸. Les *Mélanges philosophiques et historiques* et les *Observations sur le*

⁴⁰ Voltaire, *Anecdotes sur le Czar Pierre le Grand* et *Histoire de la Russie sous Pierre le Grand*, in *Œuvres historiques de Voltaire*, Paris, Gallimard, 1957, en partic. p. 329, 431 ; et *Idées républicaines*, § 37, in *Mélanges*, Paris, Gallimard, 1961, p. 514. Dans l'article « Pierre le Grand et J.-J. Rousseau » du *Dictionnaire philosophique*, Voltaire ironise sur la critique rousseauiste : « « Pierre le Grand, dit-il, n'avait pas le génie qui fait tout de rien ». Vraiment Jean-Jacques, je crois sans peine : car on prétend que Dieu seul a cette prérogative. « Il n'a pas cru que son peuple n'était pas mûr pour la police » : en ce cas le tsar est abominable de l'avoir fait mûrir. Il me semble que c'est Jean-Jacques qui n'a pas vu qu'il fallait d'abord se servir des Allemands et des Anglais pour faire des Russes, etc. etc. »

⁴¹ « Si la Moscovie a été civilisée, il faut avouer que cette politesse lui a coûté cher » (Voltaire, *Œuvres historiques*, Paris, Gallimard, 1957, p. 334). Dans la *Russie sous Pierre le Grand*, on en apprend davantage de la terrible répression des Boyards et des prêtres.

⁴² *Ibid.*, p. 426.

⁴³ Voir les *Anecdotes sur le tsar Pierre le Grand*, dans *Œuvres historiques*, op. cit., p. 323.

⁴⁴ Voltaire, *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand*, dans *Œuvres historiques*, op. cit., p. 597.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 329-330 ; voir p. 431.

⁴⁶ Selon Rousseau, le législateur, au moment de la fondation de l'État, doit « se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine » (*Du contrat social*, II, 7). Mais le moment de la fondation n'est pas celui de la réforme.

⁴⁷ La question avait été posée par Hume dans son *Essai sur L'origine des arts et des sciences* : à ses yeux, l'essor des sciences et des arts ne peut avoir lieu qu'au sein d'un gouvernement libre (*Essais et traités*, trad. M. Malherbe, t. I, Paris, Vrin, 1999, p. 171).

⁴⁸ Sur ce plan, voir B. Binoche, « Diderot et Catherine II ou les deux histoires », in *Sens du devenir et pensée de l'histoire*, Paris, Champ Vallon, 2000, p. 143-162 ; G. Dulac, « Diderot et la « civilisation » de la Russie », in *Denis Diderot (1713-1783). Colloque international. Paris-Sèvres-Langres (juillet 1984)*, A.-M. Chouillet éd., Paris, Aux Amateurs de livres, 1985, p. 161-171 ; G. Goggi, « Diderot et l'abbé Baudeau : les colonies de Saratov et la civilisation de la Russie », *Recherches sur Diderot et L'Encyclopédie*, n° 14, 1993, p.23-83 ; *Id.*, « Civilisation et expérience de référence : à propos de la genèse du fragment politique *Sur la Russie* », dans les *Œuvres complètes de Diderot : éditer les manuscrits*, G. Dulac éd., *Studi settecenteschi*, n° 14, 1994, p. 329-398 ; *Id.*, « Diderot et le concept de civilisation », *Dix-Huitième siècle*, n° 29, 1997, p. 353-373 ; J.-C. Rebejkow, « Diderot lecteur de *L'Esprit des lois* de Montesquieu dans les *Observations sur le Nakaz* », *SVEC*, n° 319, 1994, p. 295-312.

Nakaž (annotation de l'*Instruction de l'impératrice de Russie aux députés pour la confection des lois* ou *Nakaž* où Catherine II s'était fait un bréviaire de *L'Esprit des lois*⁴⁹) font ainsi apparaître la référence ambivalente de Diderot à Montesquieu⁵⁰. Pour Diderot, il s'agit en premier lieu, à l'inverse de Voltaire, de *commencer par en bas* : à la suite de l'abbé Baudeau – l'un des premiers semble-t-il à appliquer le terme de « civilisation » à la Russie dans les *Ephémérides du citoyen* (1766-1769)⁵¹ –, Diderot soutient que c'est du développement agricole et de l'essor des manufactures que naîtra une classe opulente, désireuse de s'adonner aux sciences et aux arts. La civilisation doit se développer par naturalisation des causes qui font ailleurs la prospérité des États ; au volontarisme abrupt s'oppose la nécessité d'une marche graduelle, consciente de l'inertie des mœurs. Or le philosophe renverse ainsi le schème de causalité entre l'économique et le politique posé par Montesquieu : loin de dire que le peuple russe ne peut accéder à la liberté en raison de son faible niveau de développement économique, lui-même provoqué par la situation politique (cercle vicieux entre absence de commerce et absence de liberté), Diderot soutient que le politique peut créer les conditions économiques propices à la liberté. L'abolition du servage et le développement économique du tiers-état doivent permettre de promouvoir ensemble la civilisation⁵² et la liberté politique. Il n'est donc pas exclu, à condition d'user de l'incitation et de l'exemple en implantant au cœur du territoire une colonie d'hommes libres, de « créer une nation à la liberté »⁵³. À Catherine II qui préconisait, à l'instar de Montesquieu, de « suivre l'esprit de la nation » et d'ajuster son action au plus près des circonstances locales, le conseiller de l'impératrice répond : « Je ne crois pas cela ; c'est à la législation de faire l'esprit de la nation [...] Quand on peut tout et qu'il n'y a rien de fait, il ne faut pas s'en tenir aux meilleures lois qu'un peuple peut recevoir ; il faut lui donner les meilleures lois possibles »⁵⁴. Restent plusieurs obstacles de taille : ce plan ne présuppose rien moins que trois renoncements majeurs – renoncement du despote au despotisme, des seigneurs à leurs droits sur les serfs, du peuple à ses anciennes

⁴⁹ Les ouvrages sont rédigés entre octobre 1773 et août 1774, mais ne peuvent être détachés de la période de gestation qui a préparé la tentative de Pétersbourg. G. Dulac est récemment revenu sur la question de l'évolution de Diderot en montrant que les réflexions avancées en 1770-1772 par le philosophe étaient inspirées de celles que D. A. Golitsyn, ministre plénipotentiaire à Paris qui devait devenir un très proche ami de Diderot, ainsi que le docteur Ribeiro Sanches, ami de Golitsyn et proche lui aussi de Diderot, avaient adressées dès 1765-1766 à Catherine II (réflexions dont l'objet était de subordonner le succès de toute politique civilisatrice à l'émancipation des serfs). L'attitude critique qui se fait jour dans les écrits de Diderot au début des années 1770 a peut-être une origine plus ancienne (G. Dulac, « Diderot et le « mirage russe » : quelques préliminaires à l'étude de son travail politique de Pétersbourg, dans *Le Mirage russe au XVIII^e siècle*, S. Karp et L. Wolff éd., Fernex-Voltaire, Centre International d'Études du XVIII^e siècle, 2001, p. 149-192, ici p. 172).

⁵⁰ La référence ambivalente renvoie parfois à l'ambivalence de Diderot lui-même : « L'état sauvage est-il préférable à l'état policé ? Ce ne sont pas là des problèmes d'enfants ; et vous croyez que tout homme a reçu de la nature l'aptitude à les résoudre ? Sans sottise modeste, je vous supplie de m'en excepter. Le Président de Montesquieu y aurait mis toutes ses forces, et une bonne partie de sa vie » (*Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé « De l'Homme »*, in *Œuvres*, L. Versini éd., Paris, Robert Laffont, 1994, t. I, p. 833).

⁵¹ Il faut également mentionner la contribution de Mirabeau après sa conversion à la Physiocratie : selon lui, Pierre, bien que doué du génie créateur, « n'échappa aux préjugés de la barbarie invétérée, que pour adopter ceux de la barbarie récente & revêtue du clinquant trompeur de la fausse civilisation ». Son erreur fut de vouloir transplanter les sciences et les arts au lieu de civiliser à partir des ressources naturelles de l'empire (*Ephémérides du citoyen*, 1768).

⁵² Le rôle du développement urbain est jugé essentiel, en vertu des ajustements nécessaires à l'augmentation de la densité physique à la densité morale : « cette proximité des hommes les lie, leur liaison les adoucit et les civilise... » ; « Rien qui contribue tant à la civilisation qu'une population nombreuse. Les angles des cailloux qui se touchent, s'émeussent, et les cailloux se polissent » (*Mélanges pour Catherine II*, in *Œuvres*, L. Versini éd., Paris, Robert Laffont, t. III, 1995, p. 239).

⁵³ *Mélanges*, op. cit., p. 326.

⁵⁴ *Observations sur le Nakaž*, in *Œuvres*, op. cit., §26, p. 524. Contre Montesquieu, *EL*, XIX, 21.

coutumes⁵⁵. Là encore, le passage d'une science des mœurs à une théorie de la civilisation paraît éminemment problématique.

Or Diderot, de façon fort lucide, mettra lui-même en lumière ces obstacles dans le chapitre *Sur la civilisation de la Russie* destiné à l'*Histoire des deux Indes* de Raynal (XIX, 2)⁵⁶. Après avoir redéfini l'esprit national dans la lignée de Montesquieu⁵⁷, Diderot énumère toutes les raisons qui s'opposent à la civilisation de la Russie : au-delà même du climat froid qui interdit la diffusion des bonnes mœurs⁵⁸, ou de l'immense étendue de l'empire – la diversité des peuples, des langues, des coutumes et des superstitions pouvant contrevenir à l'unicité d'un code de loi – l'institution du servage paraît un obstacle dirimant : « jamais les tyrans ne consentiront librement à l'extinction de la servitude ». Quand bien même cette difficulté majeure serait surmontée, cela ne suffirait pas à faire triompher la civilisation : contrairement à ce qu'avait suggéré Diderot lui-même, le peuple esclave ne désire pas forcément la liberté qu'on lui montre⁵⁹, car « comment élever de l'abrutissement de l'esclavage au sentiment et à la dignité de la liberté, des peuples qui y sont tellement étrangers »⁶⁰ ? En un mot, la Russie n'est plus jugée mûre pour la liberté. Aussi un observateur (lui, peut-être) disait-il justement que « le Russe était pourri avant d'avoir été mûr »⁶¹. La désillusion est amère, et avec elle, le retour à Montesquieu est spectaculaire : dans ses textes sur la colonisation des peuples sauvages, Diderot accorde surtout crédit aux effets involontaires et bénéfiques du « doux commerce »⁶². Rendant hommage au « génie » de Montesquieu, l'*Histoire des deux Indes*⁶³ oppose au modèle barbare de colonisation mis en œuvre par les Espagnols et régi par l'esprit de conquête, l'esprit de troc et d'échanges, « ami

⁵⁵ Catherine II ne croit pas ce dernier renoncement possible : comme elle le dira à Diderot dans ce qui devait clôturer leurs entretiens : « vous ne travaillez que sur du papier, qui souffre tout [...] Tandis que moi, pauvre impératrice, je travaille sur la peau humaine, qui est bien autrement irritable et chatouilleuse ».

⁵⁶ Il faut évidemment envisager cette « évolution » avec prudence puisque entre l'*Histoire des deux Indes* et les *Observations sur le Nakaz*, il s'est produit de nombreux échanges de thèmes, de formules et parfois de morceaux pris littéralement et insérés par les héritiers de Diderot (voir G. Dulac, « La circulation des thèmes et des fragments entre l'*Histoire des deux Indes* et les *Observations sur le Nakaz*, de Diderot », dans *L'Histoire des deux Indes : réécriture et polygraphie*, H.-J. Lüsebrink et A. Strugnell eds., Oxford, Voltaire Foundation, 1995, p. 371-384).

⁵⁷ « L'esprit national est le résultat d'un grand nombre de causes, dont les unes sont constantes et les autres variables... » (*Histoire des Deux Indes*, IX, 1, addition de 1780, p. 692).

⁵⁸ « Le climat, qui dispose de tout, ne prévaudra-t-il pas à la longue sur les bons principes ? » (*ibid.*, p. 664).

⁵⁹ « Je ne dirai pas à un peuple : Sois libre ; mais je lui mettrai sous les yeux les avantages de la liberté, et il la désirera » (*ibid.*, V, 23, p. 609).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 662. Voir également *Histoire des deux Indes*, livre V, chap. 23, d'abord paru dans la *Correspondance littéraire* du 15 novembre 1772. Diderot critique le projet de Pierre (former un homme nouveau) : « Son bouffon qui l'écoutait, plia, le plus fortement qu'il put, une feuille de papier, la lui présenta, et le défia d'effacer ce pli. Mais s'il n'était pas possible d'amender le Russe barbare, comment espérer d'amender le Russe corrompu ? S'il n'était pas possible de donner des mœurs à un peuple qui n'en avait point, comment espérer d'en donner à un peuple qui n'en a que de mauvaises ? Ces considérations déterminèrent Catherine à abandonner à elle-même la génération actuelle pour ne s'occuper que des races futures » (p. 608, note).

⁶¹ *Ibid.*, p. 663.

⁶² « Le commerce s'établit sans trouble entre des hommes qui ont des besoins réciproques, et bientôt ils s'accoutument à regarder comme des amis, comme des frères, ceux que l'intérêt ou d'autres motifs conduisent dans leur contrée (...) la civilisation suit du penchant qui entraîne tout homme à rendre sa condition meilleure, pourvu qu'on ne veuille pas l'y contraindre par force... » (*ibid.*, IX, 1, addition de 1780, p. 693).

⁶³ Afin de cerner l'évolution entre les différentes versions de l'*Histoire des deux Indes*, il convient ici de croiser l'influence de Montesquieu à celle de Hume et de certains Physiocrates, comme Lemer cier de la Rivière et surtout Letrosne (qui avait fait circuler un commentaire manuscrit de l'*Instruction*, référence constante de Diderot). Sur ce manuscrit, judicieusement intitulé *L'Esprit de l'instruction*, voir G. Dulac, « Pour reconsidérer l'histoire des *Observations sur le Nakaz* », *SVEC*, n° 284, 1988, p. 467-514.

de la tranquillité et de la paix »⁶⁴. Or cette voie du doux commerce est précisément celle que suit l'école historique écossaise, notamment Robertson, dont Diderot s'inspire.

IV. L'histoire naturelle de l'homme dans les Lumières écossaises : théorie des stades et « doux commerce »

En Écosse, l'introduction d'une théorie évolutionniste de l'histoire suppose en effet deux conditions supplémentaires : la formulation d'une théorie des stades de développement qui explique l'émergence de la « société civile », société civilisée au terme d'un processus de civilisation ; le rôle nouveau accordé à la théorie du « doux commerce », à la fois moteur et stade ultime de l'histoire. Or autant l'idée d'une genèse graduelle du droit écarte les penseurs de l'école écossaise de la perspective des théoriciens contractualistes, autant elle les invite à s'inscrire dans le sillage de Montesquieu, dont l'œuvre est jugée fondatrice⁶⁵ – il est le premier à avoir tenté de résorber la diversité phénoménale des institutions sous des lois. Ainsi Ferguson rendra-t-il hommage au génie de Montesquieu et avouera s'en être inspiré constamment⁶⁶ ; Millar proclamera son admiration pour le « Bacon de la nouvelle science de la société civile » – Smith en étant le Newton⁶⁷ ; Stewart, à son tour, louera Montesquieu d'avoir su considérer « les lois comme trouvant principalement leur origine dans les déterminations de la société ; à partir des changements qui scandent les différentes phases des progrès de l'humanité, il tenta de rendre compte des altérations correspondantes ayant affecté ces institutions »⁶⁸. Ces déclarations de principe s'accompagnent généralement d'une connaissance approfondie de *L'Esprit des lois*, particulièrement visible à la lecture des *Leçons de jurisprudence* : dans ses cours dispensés à l'université de Glasgow en 1752, Smith suit, aux dires même de Millar, un plan emprunté à Montesquieu et, en particulier, au livre XVIII de *L'Esprit des lois*⁶⁹. Turgot a sans doute fait office de transition conceptuelle entre les deux auteurs⁷⁰.

Les deux *Discours* que Turgot consacre à l'histoire universelle, profondément imprégnés de *L'Esprit des lois*, permettent en effet de cerner l'usage qui peut être fait de la

⁶⁴ Diderot, *Histoire des deux Indes*, in *Œuvres*, t. III, *op. cit.*, p. 593, 685-690.

⁶⁵ Voir R. L. Meek, « The Scottish contribution to marxist sociology », in *Economics and Ideology and other essays*, Londres, Chapman and Hall, 1967, p. 34-50 ; A. Skinner, « Natural history in the age of Adam Smith », *Political Studies*, vol. XV, 1967, p. 32-48. Voir également, sur l'école en général, H. M. Höpfl, « From savage to Scotsman : conjectural history in the Scottish Enlightenment », *Journal of British Studies*, n° 17, 1978 ; *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, *op. cit.*

⁶⁶ « Quand je pense au livre de M. de Montesquieu, je ne sais comment me justifier d'oser, après lui, traiter des affaires humaines » (Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, trad. M. Bergier révisée par C. Gautier, Paris, P.U.F., 1992, p. 164).

⁶⁷ « The great Montesquieu pointed out the road. He was the Lord Bacon on this branch of philosophy. Dr Smith is the Newton » (Millar, *An Historical View of the English Government*, 1787, Londres, J. Mawman, 1812, t. II, p. 429-430, n.).

⁶⁸ D. Stewart, « L'histoire naturelle de l'humanité », trad. B. Binoche, in *Philosophie*, Paris, Minuit, n° 50, juin 1996, p. 9.

⁶⁹ « Il suivait le plan que Montesquieu semble suggérer ; s'efforçant de tracer les progrès graduels de la jurisprudence, et publique et privée, depuis les époques plus primitives jusqu'aux plus raffinées, et de faire voir comment ces arts qui contribuent à la subsistance, et à l'accumulation de la propriété peuvent susciter des améliorations et modifications correspondantes dans le domaine de la loi et du gouvernement » (Millar, *De l'origine de la différenciation des rangs*, troisième édition (1779), in *John Millar of Glasgow, 1735-1801*, W. C. Lehmann éd., New York, Arno Press, 1979, p. 402). La traduction est celle de S. M. Mason, « Les héritiers écossais de Montesquieu : continuité d'inspiration et métamorphose de valeurs », in *Actes du Colloque de Bordeaux de 1989*, Bordeaux, Bibliothèque municipale de Bordeaux, 1995, p. 143-154, ici p. 149, qui esquisse le rapport entre Montesquieu et Smith à cet égard. Sur cette influence, voir également le livre de R. Meek précédemment cité et D. Winch, *Adam Smith's politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, chap. 2.

⁷⁰ Voir R. L. Meek, « Smith, Turgot and the Four Stages Theory », *History of Political Economy*, vol. 3, n° 1, 1971, p. 17.

thématique du « doux commerce » dans le cadre d'une véritable philosophie de l'histoire. Tout en poursuivant la rationalisation de l'histoire mise en œuvre par Montesquieu, tout en lui empruntant également sa critique du despotisme, Turgot franchit le pas qui sépare science des mœurs et théorie de la civilisation : à la théorie de l'esprit général, il oppose l'uniformité de la nature humaine ; au principe spatial de la diversité des situations, il substitue « le principe historique de l'inégal développement »⁷¹. D'abord sauvages, vivant de cueillette et de chasse, nomades dispersés sans lois ni gouvernement, les hommes deviennent barbares en se faisant pasteurs, puis laboureurs dans les contrées fertiles ; c'est à ce moment qu'émancipés pour une part des nécessités de la survie, ils peuvent faire progresser le commerce, les sciences et les arts, multiplier les richesses et perfectionner leur gouvernement domestique et civil. La genèse des formes politiques suit l'essor de la propriété, et finalement, « l'esprit de commerce », adoucissant les mœurs guerrières, contribue au triomphe du droit.

Le « doux commerce », associé à une genèse de la société civile, se convertit dès lors, dans l'école historique écossaise, en moteur de l'histoire⁷². Grâce au développement des échanges, le raffinement des mœurs et l'avènement d'un gouvernement régulier sont supposés aller de pair⁷³. Robertson, en particulier, écrit une histoire, qui, suivant au plus près les données fournies par *L'Esprit des lois*, noue la trame de la « marche rapide » de l'Europe de la barbarie à la civilisation en retraçant, lorsque le commerce se fut enfin substitué à l'oppression et de la servitude féodales, les « progrès de l'esprit humain » – diffusion des lumières, essor des sciences et des arts, formation du goût et polissage des mœurs – corrélatifs de l'avènement de la liberté⁷⁴. Sans ambiguïté, la multiplication des échanges marchands, associée à la naissance du pouvoir communal des bourgeois et à la diffusion de la sociabilité, est alors placée à l'origine des progrès moraux et politiques :

⁷¹ Voir C. Larrère, « Histoire et nature chez Turgot », in *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, *op. cit.*, p. 178-208, ici p. 194. Il faudrait ajouter qu'un certain providentialisme a pu contribuer à la transformation de la science des mœurs en philosophie de l'histoire : bien que les passions conduisent le monde, « la masse totale du genre humain a marché sans cesse vers sa perfection » (Turgot, *Premier Discours sur l'Histoire Universelle*, 1751, in *Formation et distribution des richesses*, Paris, GF-Flammarion, 1997, p. 95-121, en partic. p. 105-109). Les *Discours*, inachevés, ne seront publiés qu'en 1808 ; mais d'autres écrits publiés de Turgot reprendront l'hypothèse, et la tradition orale a également dû jouer son rôle dans l'importance de son influence sur les théories ultérieures des stades de développement.

⁷² Voir R. L. Meek, *Social Science and the ignoble savage*, *op. cit.* ; B. Binoche, *Les Trois Sources de la philosophie de l'histoire, 1764-1798*, Paris, P.U.F., 1994, chap. V-VI.

⁷³ Voir J. Millar, *De l'origine de la différenciation des rangs*, introduction ; et la Dissertation intitulée « The advancement of manufactures, commerce and the arts, since the reign of William III ; and the tendency of this advancement to diffuse a spirit of liberty and independance » (in *John Millar of Glasgow*, *op. cit.*, p. 326-339). D. Forbes insiste cependant sur les éléments qui interdisent de voir chez Millar (comme chez Smith, que Millar suit souvent même si son ouvrage a été publié avant la *Richesse des Nations*) l'existence d'une loi de l'histoire corrélant progrès économique et avènement de la liberté : s'il mène naturellement à l'émancipation des femmes et des enfants (question du pouvoir domestique), l'essor marchand n'implique pas l'affranchissement systématique des esclaves ni la limitation nécessaire de l'autorité souveraine (« Sceptical Whiggism, commerce and liberty », in *Essays on Adam Smith*, A. S. Skinner & Th. Wilson édés., Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 179-201).

⁷⁴ W. Robertson, *Histoire du règne de l'empereur Charles Quint* (1769, trad. fr. 1771), trad. J.-B. Suard, Paris, Janet et Cotelte, 1822, p. 15, 24. De même, dans *l'Histoire de l'Amérique*, Robertson décrit le commerce comme véritable agent civilisateur : c'est à l'établissement d'un commerce régulier dans le monde que l'on doit les « grands progrès » de la civilisation, la culture des sciences et des arts cultivés avec succès (trad. de l'anglais par un collaborateur anonyme de Suard, Paris, Pancoucke, 1778). Robertson retrace l'histoire du commerce de l'Antiquité à nos jours en complétant le livre XXI de *L'Esprit des lois*. Sur l'importance de J.-B. Suard dans la diffusion de la « four stages theory » des Lumières écossaises en France (il traduit Robertson, Ossian et certains essais politiques de Hume, et œuvre comme médiateur dans la querelle Hume-Rousseau), voir D. Gordon, *Citizens without Sovereignty*, *op. cit.*, chap. 4.

La richesse amena le faste, et par degrés le luxe qui marche toujours à sa suite ; et, quoique ce fut un faste sans goût et du luxe sans délicatesse, il en résulta cependant *plus de politesse dans les manières, et plus de douceur dans les mœurs*. Ce changement en produisit d'autres dans le gouvernement : la police se perfectionna, à mesure que les villes devinrent plus peuplées et que les objets de commerce réciproque entre les hommes se multiplièrent⁷⁵.

Directement reprise de Montesquieu, la thématique du « doux commerce » perd ici toute ambivalence, et l'institution contingente aux effets relatifs acquiert le statut de phase ultime de l'histoire universelle (européenne s'entend) :

Le commerce tend à affaiblir les préjugés qui entretiennent la séparation et l'animosité réciproque des nations ; il adoucit et polit les mœurs des hommes, qu'il unit par un des liens les plus forts de l'humanité, celui de satisfaire leurs besoins mutuels ; il les dispose à la paix, en formant dans chaque État un ordre de citoyens personnellement intéressés au maintien de la tranquillité générale. Dès que l'esprit de commerce commence à acquérir de la vigueur et de l'ascendant dans un État, on voit aussitôt un nouveau génie animer son gouvernement⁷⁶.

Sans doute l'apologie du « doux commerce » n'est-elle pas présente au même titre chez tous les penseurs de la civilisation. La nouvelle conception du procès sans sujet de l'histoire – résultat d'un ordre spontané, fruit de la volonté humaine mais non de son dessein⁷⁷ – ne s'accompagne pas nécessairement d'une apologie « libérale » de la modernité commerçante. Chez Ferguson notamment, la dynamique de la civilisation ne recèle pas la figure d'un perfectionnement : si l'évolution des peuples grossiers (*rude nations*) aux peuples policés (*civilized nations*) s'entend à certains égards dans le sens d'une amélioration (accumulation des sciences et des techniques, croissance économique obtenue grâce à la division du travail, avènement de la paix et d'un gouvernement régulier), elle est susceptible de régressions substantielles sur le plan moral et politique. Le déploiement des passions intéressées est à l'origine du développement amphibologique de la civilisation : le sauvage, tout comme le citoyen antique, connaissent l'exaltation d'un dévouement désintéressé que le bourgeois moderne, pâle figure de *l'homo aconomicus* « détaché et solitaire », ignore⁷⁸. Or cette critique de la civilisation corrompue elle-même est empruntée à Montesquieu : alors que l'homme est mû par un principe de sociabilité naturelle⁷⁹, les vertus de générosité et d'hospitalité disparaissent, dans les sociétés marchandes, au profit d'un sentiment de justice exacte⁸⁰. Le passage de la science des mœurs à la théorie de la civilisation n'abolit pas la conscience du coût associé à l'essor de l'ordre marchand.

*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 47-48, n. s. Voir L. M. Migliorini, « La leçon historique de Montesquieu dans l'œuvre de William Robertson », in *Le Temps de Montesquieu*, M. Porret et C. Volpilhac-Augé eds., Genève, Droz, 2002.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 112-113.

⁷⁷ « Tous les progrès, tous les mouvements de la multitude, même dans ce qu'on appelle les siècles éclairés, ont été accomplis sans préjuger aucunement de l'avenir. Les nations rencontrent, comme par hasard, des institutions qui sont, en vérité, le produit de l'action des hommes, mais non le résultat d'un dessein particulier » (Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, op. cit., p. 221)

⁷⁸ *Ibid.*, p. 123-124. « Elles [les passions intéressées] nous portent à cultiver les arts mécaniques et le commerce ; elles nous poussent à transgresser les lois de l'équité ; et, quand la corruption est à son comble, elle deviennent le prix de l'honneur prostitué et la norme de nos opinions sur le juste et l'injuste » (*ibid.*, p. 117).

⁷⁹ « L'homme est né en société, dit Montesquieu, et il y reste » (*ibid.*, p. 121). Voir *LP*, 94 ; *EL*, I, 2.

⁸⁰ C'est ce qu'avait montré Montesquieu : « Le commerce corrompt les mœurs pures : c'était le sujet des plaintes de Platon » (*EL*, XX, 1 ; voir Platon, *Les Lois*, IV, 705 a - b). « Dans les pays où l'on n'est affecté que de l'esprit de commerce, on trafique de toutes les actions humaines, et de toutes les vertus morales (...) L'esprit de commerce produit dans les hommes un certain sentiment de justice exacte » (XX, 2). La critique était également formulée par Diderot.

Montesquieu n'a pas inventé la philosophie de l'Histoire⁸¹ ; mais il a fourni quelques éléments décisifs susceptibles de contribuer à sa fondation. Sans doute, en s'aventurant quelque peu dans l'histoire-fiction, est-il possible d'élaborer des conjectures sur son hésitation à assigner un cours orienté à l'histoire comme processus de civilisation. En premier lieu, Montesquieu ne souscrit pas à l'idée d'une caractérisation positive de la nature humaine⁸², ni à la mise au premier plan de la catégorie d'*uniformité*, clé de voûte de la philosophie de l'histoire française⁸³ comme de l'histoire naturelle de l'homme en Écosse – l'idée d'un perfectionnement *commun* aux diverses sociétés, qui se dégage de la superposition des histoires⁸⁴. La minimisation de l'influence du climat est commune à Turgot et à de nombreux auteurs de l'école écossaise, qui n'admettent pas cette limite physique à l'universalité, et prônent la supériorité décisive des causes morales⁸⁵. Chez Ferguson, la description de la diversité des génies nationaux, quoiqu'elle reprenne les principaux acquis des livres XIV à XVIII de *L'Esprit des lois*, demeure au second plan. Les tout premiers mots de *l'Essai sur l'histoire de la société civile* convoquent le modèle de la croissance naturelle de l'espèce qui, de saint Augustin à Pascal et Fontenelle⁸⁶ (et ultérieurement de Turgot à Comte), permet de penser l'histoire comme processus orienté :

Les productions de la nature se forment généralement par degrés [...] on aperçoit du progrès dans ce qu'ils exécutent tout comme dans les facultés qu'ils acquièrent. Ce progrès, à l'égard de l'homme, a bien plus d'extension que pour les autres animaux. Non seulement l'individu passe de l'enfance à l'âge adulte, mais l'espèce humaine elle-même s'élève de la barbarie à la civilisation⁸⁷.

Mieux vaut donc, pour suivre l'histoire de l'humanité dans le développement de la police et des arts, abandonner les zones excessives des températures extrêmes pour se consacrer exclusivement à l'étude des hommes dans les zones tempérées⁸⁸. L'histoire universelle de l'humanité s'autorise une telle restriction, de l'espèce aux nations civilisées d'Europe. En invoquant un développement graduel auquel ne préside aucun dessein, l'histoire empiriste maintient l'hypothèse de propriétés fondamentales à la nature humaine. Ainsi Millar

⁸¹ C'est pourquoi, comme l'explique B. Binoche, pour les héritiers écossais de Montesquieu, « en termes comtiens, il s'agira de substituer à la statique sociale de Montesquieu une dynamique » (*Les Trois Sources de la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 114).

⁸² Chez Montesquieu, le concept de « nature humaine » est doté d'un usage essentiellement négatif : il est ce que le despotisme met à mal, ravale ou insulte : « le despotisme cause à la nature humaine des maux effroyables » (*EL*, II, 4) ; les despotes « se jouent de la nature humaine » (VII, 9), l'insultent (VIII, 8).

⁸³ Sur les rapports entre universalité de la nature humaine et diversité culturelle en France, voir H. Vyverberg, *Human Nature, Cultural Diversity and the French Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

⁸⁴ Bien entendu, cela ne signifie pas que les nations soient toutes arrivées au même stade de développement : des causes accidentelles peuvent accélérer ou au contraire retarder le progrès des hommes (voir Turgot, *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*, in *Formation et distribution des richesses*, *op. cit.*, p. 72). Il se peut également qu'une nation longtemps demeurée à un état stationnaire conserve dans les stades ultérieurs certaines singularités de cette époque, ce qui explique la disparité observable au sein même des nations policées (voir J. Millar, *De l'origine de la différenciation des rangs*, *op. cit.*, introduction).

⁸⁵ L'argument de Hume allait déjà en ce sens, au profit d'une anthropologie unifiée. Il est notable cependant que Montesquieu n'ait jamais nié la supériorité des causes morales, et qu'il accueillera favorablement *l'Essai sur les caractères des nations* de Hume (voir P. E. Chamley, « The conflict between Montesquieu and Hume : a study in the origins of Adam Smith's universalism », in *Essays on Adam Smith*, A. Skinner éd., Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 274-305).

⁸⁶ Fontenelle, *Digression sur les Anciens et les Modernes*, in *Œuvres diverses*, La Haye, Gosse et Neaulme, t. II, 1728, p. 134.

⁸⁷ Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, *op. cit.*, I, I, p. 107.

⁸⁸ « Il nous faut abandonner ces régions où notre espèce, par l'effet du milieu et du climat, semble plus limitée dans ses facultés intellectuelles, où sa marche semble plus lente et plus circonscrite par rapport aux progrès de la société » (*ibid.*, p. 219-220). Voir également Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, Paris, Jean Mariette, 1719, 2nde partie, section XVI.

postule-t-il l'« uniformité de la constitution humaine » associée au désir d'améliorer son sort⁸⁹. De même chez Smith, c'est le désir naturel d'améliorer son sort qui constitue le véritable le moteur de l'histoire : « Smith, résume P. Manent, croit possible ce que la démarche dialectique de Montesquieu excluait : une déduction linéaire de “l'histoire” à partir de “la nature”, ou une inclusion analytique de “l'histoire” dans “la nature” »⁹⁰.

C'est cette constance anthropologique que ne pouvait accepter sans réserves le théoricien de la diversité des esprits généraux : Montesquieu ne résorbe pas les singularités dans le cadre d'une histoire universelle⁹¹ qui régirait au même titre le génie de liberté de l'Europe et l'esprit de servitude qui grève les autres continents. S'il admet que les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères « deviennent moins arbitraires à mesure qu'elles ont un effet plus général »⁹², il maintient la particularité des logiques nationales. Aussi refuse-t-il de se donner les deux postulats essentiels qui fondent la possibilité d'une théorie de la civilisation : ni les dispositions uniformes de la nature humaine, ni les circonstances similaires qui actualisent ces facultés ne permettent d'interpréter l'histoire comme perfectionnement de « l'homme ». En maintenant la pluralité nominaliste *des* histoires⁹³, il s'interdit la voie d'une philosophie de l'histoire. Alors que pour Mandeville, Ferguson ou Smith, c'est le fil conducteur de la *division du travail* qui permet de concevoir le progrès graduel des sociétés en l'absence de toute fin et par le seul jeu des conséquences non anticipées des actes, Montesquieu, pour sa part, ne lui accorde aucun rôle privilégié dans sa rationalisation de l'histoire. Le refus d'une perspective universaliste ouvre donc la voie à une histoire mondiale, fondamentalement plurielle puisqu'elle est scandée selon la diversité des esprits généraux des nations, essentiellement non-téléologique du fait de cette diversité même : finalité et unité sont exclues de concert d'une conception historiographique respectueuse de la régression et de la progression des « suites d'idées » qui constituent les nations⁹⁴. Dépourvue de tout plan providentiel ou naturel, l'histoire n'est rationnelle que pour autant que ses différents registres de causes efficientes peuvent être articulés entre eux. N'était-ce la croyance dans les effets unificateurs et civilisateurs du « doux

⁸⁹ Il existerait en l'homme une disposition à perfectionner son sort ; ainsi la similitude de ses désirs et des facultés par lesquelles il y pourvoit a partout produit une uniformité des différentes étapes de sa progression (*ibid.*, introduction et I, 5). Si Millar admet donc l'existence du climat comme cause de diversité humaine, en renvoyant à la théorie du « grand homme » qu'est Montesquieu, il juge dénuée de fondement l'idée selon laquelle l'influence directe du climat pourrait affecter les esprits et les caractères, et de là la conduite des nations (*ibid.*, introduction). Selon R. L. Meek, c'est précisément Millar qui fait passer la « *four stages theory* » au stade de « philosophie de l'histoire » (*Social sciences and the ignoble savage, op. cit.*, chap. 5).

⁹⁰ P. Manent, *La Cité de l'homme, op. cit.*, p. 126-127.

⁹¹ Dans ses notes de voyage, Montesquieu évoque tout de même la possibilité de cette histoire universelle en l'attribuant au Baron Von Stein : « Le même baron [Von Stein] voudrait qu'on fit une histoire universelle dans laquelle on marquerait les suites et les changements que de certains grands événements, même les inventions, ont faits, tant sur l'esprit que sur le cœur des hommes, sur les mœurs, sur les manières » (*Œuvres Complètes*, Paris, Le Seuil, 1964, p. 326 b, cité par B. Binoche, « La crise de la rationalité historique », *Revue germanique internationale*, n° 3, 1995, p. 31-53). Voir également la lettre à Maupertuis du 26 janvier 1754, in *Dix-huitième siècle*, n° 26, 1994.

⁹² *Causes, op. cit.*, p. 398.

⁹³ Les expressions abondent en ce sens dans *L'Esprit des lois* : Montesquieu « parle après toutes les histoires » (III, 5) ; il affirme : « J'ai posé les principes, et j'ai vu [...] les histoires de toutes les nations n'en être que les suites » (Préface) ; ou encore que son projet est d'« examiner les histoires des divers peuples de la terre ». Comme l'affirme très justement B. Binoche, « la liaison des faits signifie leur insertion non dans un procès mondial, mais dans des procès régionaux » – ce pourquoi l'universalité visée par Montesquieu ne pourra être qu'une « universalité concrète obtenue par l'addition des histoires nationales ». De ce fait, les progrès partiels (épistémologiques, politiques, économiques) ne se résorbent pas dans un progrès homogène, irréversible et indéfini (*Introduction à « De l'esprit des lois » de Montesquieu, op. cit.*, p. 84-85 ; voir également « Montesquieu et la crise de la rationalité historique », art. cit. ; « Ni Hegel ni Montesquieu », *Kairos*, n° 14, 1999, p. 9-27).

⁹⁴ *Pensées*, n° 1794, in *Mes Pensées et le Spicilège*, L. Desgraves éd., Paris, Robert Laffont, 1991.

commerce »⁹⁵, qui susciteront les sarcasmes de Marx⁹⁶, ne devrait-on pas y voir une lucide *prudence* ?

Céline Spector.

⁹⁵ Le livre XXI de *L'Esprit des lois* montre comment le commerce tend à unifier le monde : grâce aux communications et à l'acquisition de nouveaux savoirs, le genre humain accède empiriquement à la conscience de soi.

⁹⁶ Marx, *Le Capital*, in *Œuvres économiques*, Paris, Gallimard, t. I, 1965, VIII^e section, chap. XXXI, p. 1214.