



HAL
open science

L'émergence de la civilisation au siècle des Lumières

Céline Spector

► **To cite this version:**

Céline Spector. L'émergence de la civilisation au siècle des Lumières. Vinciane Pirenne-Delforge, L. Quintana-Murci. Civilisations: questionner l'identité et la diversité, Odile Jacob, pp.77-100, 2021, 9782415000301. 10.3917/oj.piren.2021.01.0077 . hal-03613056

HAL Id: hal-03613056

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03613056>

Submitted on 18 Mar 2022

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.

L'émergence de la civilisation au siècle des Lumières¹

Céline Spector

Sorbonne Université, SND

Résumé :

C'est à partir de la rationalisation des mœurs opérée par *L'Esprit des lois* que sont apparues dans la seconde moitié du XVIII^e siècle des théories de la « civilisation ». En France et en Ecosse, ces théories émergentes héritent de la représentation de la causalité historique élaborée par Montesquieu. Elles tentent d'évaluer le rôle des grands législateurs ainsi que la part qu'il convient d'accorder à l'irrationnel et à l'involontaire dans l'histoire, dans le cadre d'une relégation du schème contractualiste. Mais là où les premières, en France, accordent généralement le primat aux causes morales d'ordre politique, les secondes, en Ecosse, reconstruisent les rapports du physique et du moral grâce aux apports d'une science nouvelle, l'économie politique.

Cet article abordera les questions suivantes : selon quel processus le projet 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'abord descriptive ou explicative s'est-elle rapidement traduite au XVIII^e siècle par l'avènement de théories de la civilisation – prenant parfois 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 ?

Cette contribution tentera de cerner certains aspects du passage, au XVIII^e siècle, d'une science des mœurs à une théorie de la « civilisation »². Notre hypothèse est la suivante : c'est à partir de l'étude de la diversité des sociétés opérée par *L'Esprit des lois* que s'est mise en place au XVIII^e siècle, en France et en Ecosse notamment, une théorie de la « civilisation ». Même si Montesquieu ne propose pas de philosophie de l'histoire résorbant les histoires des nations dans un progrès irréversible et indéfini³, son œuvre a joué un rôle décisif dans l'élaboration des théories de la civilisation, avant même que Voltaire ne fasse paraître *l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*⁴.

Un ouvrage ultérieur, les *Observations sur Montesquieu* (1787) d'Étienne-Géry Lenglet (homme de lettres, magistrat et homme politique girondin avant de se rallier à contrecœur à

¹ Nous poursuivons ici la réflexion engagée dans notre article « Science des mœurs et théorie de la civilisation : de *L'Esprit des lois* de Montesquieu à l'école historique écossaise », in B. Binoche (dir.), *Les Équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vallon, 2005, p. 136-160.

² Voir Bertrand Binoche, « Civilisation : le mot, le schème et le maître-mot », in *Les Équivoques de la civilisation*, *op. cit.*, p. 9-30.

³ Les expressions abondent en ce sens : Montesquieu « parle après toutes les histoires » (*De l'esprit des lois*, R. Derathé éd., rééd. D. De Casabianca, Paris, Classiques Garnier, 2011, désormais *EL*, 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 ».

⁴ Il y en aura plusieurs éditions amendées et révisées après 1756 (*Les Œuvres complètes de Voltaire*, 21, Oxford, Voltaire Foundation, 2019, p. 5-100). Voir Antoine Lilti, « La civilisation est-elle européenne ? Écrire l'histoire de l'Europe au XVIII^e siècle », in *Penser l'Europe au XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 139-166

l'Empire) témoigne de cette place charnière de l'œuvre. Selon Lenglet, Montesquieu aurait décrit « des nations policées, environnées de nations encore barbares ; quelques peuples sortis à peine de l'état sauvage, faisant les premiers pas vers la civilisation... »⁵. Partant des différences naturelles entre les peuples, l'auteur de *L'Esprit des lois* a su observer l'influence des climats sur l'espèce humaine, « dès ses premiers pas vers la civilisation »⁶. Ainsi la théorie est-elle réécrite au prisme de ce nouveau concept : le philosophe a su expliquer pourquoi les rives de la Méditerranée « sont civilisées et éclairées depuis si longtemps » ou « pourquoi au nouveau monde les seuls peuples qui eussent fait quelque pas vers la civilisation, les arts et le despotisme » sont ceux qui se trouvent sous la zone torride, puisque les peuples vivant dans des climats extrêmes réduits à leur subsistance « resteront éternellement sauvages ou barbares »⁷. Selon Lenglet, Montesquieu a compris que l'histoire du genre humain, celle des sciences et des arts, nous montre « sur tout le globe la marche et le progrès de la population, de la civilisation, des lumières, suivant à peu près celle du soleil »⁸.

Le passage d'une science des mœurs à une théorie de la civilisation sera ici au cœur de notre enquête : selon quel processus le projet d'une « science des mœurs », entendu comme description empirique de la diversité des sociétés, s'est-elle traduite dans la seconde moitié du 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 ?

Avant d'entrer en matière, un préambule s'impose. Depuis une trentaine d'années au moins, les études post-coloniales ont mis en lumière les dangers de la catégorie de « civilisation », considérée comme un idéal entaché d'eurocentrisme et susceptible de justifier la colonisation. Le grand récit de la civilisation a contribué à un usage différencié des droits de l'homme : les droits des citoyens européens furent conquis au prix de ceux des non-Européens, en particulier des peuples colonisés et asservis. La croyance en un processus de civilisation a été utilisée par les Européens pour justifier leur supériorité prétendue, banaliser leurs pratiques impériales et différer indéfiniment la reconnaissance des droits indigènes. Seuls les peuples dits « civilisés » furent considérés comme faisant pleinement partie de l'humanité – quand bien même ces « civilisés » se comportaient par ailleurs en « barbares »⁹. Depuis Edward Saïd, l'idée dominante selon laquelle l'Europe a nommé ce qu'elle entendait subjugué, asservir ou détruire s'est imposée : l'Occident se serait arrogé le droit de juger du niveau de civilisation des peuples américains, asiatiques et africains sans craindre de justifier l'oppression qu'il leur faisait subir¹⁰.

⁵ Étienne-Géry Lenglet, *Observations sur Montesquieu (1787)*, Paris, Froullé, 1792, p. 15 (voir la réédition Hachette/BNF, 2019).

⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁷ *Ibid.*, p. 29-30.

⁸ *Ibid.*, p. 30 : 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 ».

⁹ Viviane Jabri, *The Postcolonial Subject: Claiming Politics/Governing Others in Late Modernity*, New York, Routledge, 2013, p. 3.

¹⁰ Eve Darian-Smith et Peter Fitzpatrick, « Laws of the Postcolonial: An Insistent Introduction », in E. Darian-Smith et P. Fitzpatrick (dir.), *Laws of the Postcolonial*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999, p. 1-15.

La vision linéaire d'un devenir historique identique pour chaque nation, qui permet de les classer et de les hiérarchiser en fonction de leur degré de civilisation, est pour le moins douteuse.

Cette critique des préjugés « évolutionnistes » est puissante. La violence épistémologique dissimulée derrière le grand récit universaliste des Lumières ne doit pas être passée sous silence. Il reste que Montesquieu et ses disciples furent aussi les premiers critiques, en philosophie, de l'idée de colonisation conquérante ou de réduction en esclavage des peuples autochtones¹¹. Aussi tenterons-nous ici de déceler une certaine figure du clair-obscur des Lumières, de leurs ambivalences voire de leurs contradictions¹². Restituer l'émergence du concept de civilisation (I) invitera à revenir sur les concepts décisifs qui, dans *L'Esprit des lois*, joueront un rôle matriciel dans la constitution des théories de la civilisation (II), afin de mesurer leur usage chez un échantillon mineur mais significatif d'auteurs dans les années 1750-1770 du siècle : Turgot, William Robertson, Adam Ferguson (III).

L'émergence du concept de civilisation

Au siècle des Lumières, les mœurs désignent les manières de sentir, de penser et d'agir des peuples¹³. La réflexion sur l'histoire et l'esprit des nations est susceptible de donner lieu à d'importantes controverses : si la diversité est d'abord historique, ne faut-il pas conclure que l'humanité peut passer par différents stades de développement, dont la nation policée serait le stade ultime ? Le cas échéant, le processus de développement est-il involontaire et graduel, conduit au gré de circonstances, ou peut-on lui assigner un cours ou un « plan » par l'intervention des princes ou des législateurs ? Enfin, peut-on concevoir le processus d'essor des sciences, des arts, du commerce, du luxe, de la politesse et du goût attribué aux peuples européens comme un avancement graduel vers la « civilisation » ?

C'est dans le contexte d'une réflexion sur les mœurs que surgit le concept de civilisation dans deux langues européennes, le français et l'anglais – les usages, d'abord parcimonieux, devenant plus fréquents à partir de 1780¹⁴. Depuis les travaux pionniers de Lucien Febvre, de Joachim Moras et d'Émile Benveniste¹⁵, de nombreux historiens ont tenté d'en retracer la genèse et de comprendre le passage de la « civilité » à la « civilisation ». Au XVI^e siècle, le terme *civiliser* s'emploie dans deux acceptions : au premier sens (mener à la civilité, rendre

¹¹ Céline Spector, « Civilisation et empire : la dialectique négative de l'Europe au siècle des Lumières », in A. Lilti et C. Spector (dir.), *Penser l'Europe au XVIII^e siècle. Commerce, Civilisation, Empire*, Oxford, Oxford University Press Studies in the Enlightenment, 2014, p. 93-115. Voir Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

¹² Voir A. Lilti, *L'Héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 2019.

¹³ Voir Martin Rueff, « Morale et Mœurs », in M. Delon (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, P.U.F., 1998 ; Georges Benrekassa, *Le Langage des Lumières : Concepts et savoir de la langue*, Paris, P.U.F., 1995, chap. 2.

¹⁴ Pim den Boer, « Civilization: Comparing Concepts and Identities », *Contributions to the History of Concepts*, 2005, I/1, p. 51-62.

¹⁵ Lucien Febvre, « Civilisation. Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées », in *Civilisation. Le mot et l'idée*, Paris, Albin Michel, 1930, p. 1-59 ; Joachim Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*, Hambourg, 1930 ; Émile Benveniste, « Civilisation. Contribution à l'histoire d'un mot », in *Éventail de l'histoire vivante*, Paris, Armand Colin, 1953, I, p. 50-51.

civiles et douces les mœurs et les manières d'un individu ou d'un peuple) s'en ajoute un second, en jurisprudence (rendre civile une cause criminelle).

Comme l'a relevé Jean Starobinski, la réflexion sur la « civilisation » survient 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 dynamique¹⁶. Le concept se décline dès lors selon quatre 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 – c'est l'*antinomie de la civilisation* conçue par Rousseau notamment (le progrès des sciences et des arts s'accompagnant de l'essor des besoins factices, de l'hypocrisie, des inégalités sociales, de la distinction des rangs, de la servitude politique). En tant que *processus*, éventuellement réversible, le phénomène peut requérir une intervention afin d'accélérer la succession attendue des phases de l'histoire ou de retarder le mécanisme de déclin : l'évolution des peuples sauvages et barbares aux peuples policés intègre la double dimension des institutions et de l'éducation. De même, le passage de l'Europe médiévale et féodale à l'Europe moderne suppose des conditions politiques et géopolitiques propices. À l'acception descriptive du nouveau concept s'adjoint ainsi une perspective normative, la civilisation s'imposant comme *idéal* mais aussi comme *tâche* susceptible de devenir une nouvelle religion séculière – c'est le thème périlleux de la « mission civilisatrice » qui servira de justification à la politique coloniale de la III^e République notamment¹⁷.

Quoique la langue anglaise fasse surgir le terme de *civilization* dès le mitan du XVII^e siècle, l'apparition du concept de « civilisation » en langue française, dans le sens non-juridique du terme, est généralement datée de *L'Ami des hommes* de marquis de Mirabeau (1756)¹⁸. L'ouvrage valut à son auteur une célébrité notoire et une invitation de Quesnay, qui le « convertit » à la Physiocratie. Le premier dictionnaire qui signale le mot en son acception moderne à savoir le *Dictionnaire* de Trévoux de 1771, y renvoie sans hésiter¹⁹. Dans ce texte « agrarien » visant à lutter contre la dépopulation, l'auteur introduit en effet le concept de civilisation. Trois occurrences du concept doivent être relevées. La première apparaît à propos d'une réflexion sur la sociabilité au sein d'une société bien ordonnée : « La religion est sans contredit le premier et le plus utile frein de l'humanité : c'est le premier ressort de la civilisation... »²⁰. Pour Mirabeau, la religion civilise l'homme en raffinant ou en inhibant ses passions nocives (la cupidité notamment). La seconde occurrence survient à l'occasion d'un

¹⁶ Voir Jean Starobinski, « Le mot civilisation », in *Le Remède dans le mal*, Paris, Gallimard, 1989.

¹⁷ Alice L. Conklin, *A Mission to Civilize – The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

¹⁸ Dans sa contribution à ce volume, Dario Mantovani, « Le droit est-il civil ? La civilisation comme mot et comme récit », a relevé sur la base données ECCO plusieurs occurrences en langue anglaise, antérieures d'un siècle à celles de Mirabeau, toutes dans des traductions du français.

¹⁹ Voir Raymonde Monnier, « Usages d'un couple d'antonymes au 18^e siècle. La civilisation et son revers, la barbarie », *Dix-Huitième Siècle*, 2008, 40 (1), p. 521-542.

²⁰ Victor de Riqueti, marquis de Mirabeau, *L'Ami des hommes ou traité de la population*, Avignon, 1756, p. 136. Voir C. Larrère, « Mirabeau et les Physiocrates. L'origine agrarienne de la civilisation », in *Les Équivoques de la civilisation*, *op. cit.*, p. 83-105.

chapitre où sont interrogés les effets pervers de l'abondance monétaire, qui bannit l'industrie et les arts, et conduit les États à la pauvreté et à la dépopulation : « De là naîtrait comment le cercle naturel de la barbarie à la civilisation et la richesse peut être repris par un ministre habile et attentif »²¹. Enfin, la question resurgit à propos des prohibitions et de la critique des guerres commerciales qui conduisent à ériger barrières et monopoles. Mirabeau s'élève contre les thuriféraires des forts droits de douane dont les effets sont délétères pour toutes les nations d'Europe. Opposé à la « barbarie », le concept de « civilisation » atteste alors de ses affinités profondes avec celui de liberté ; il est associé au développement des échanges matériels et culturels. L'essence du commerce est définie comme « la communication nécessaire entre les hommes » – d'où le lien, de nouveau, entre civilisation, *doux commerce* et sociabilité²².

Outre le terme de « civilisation », l'auteur de *L'Ami des hommes* use du verbe « civiliser » à plusieurs reprises : « les cailloux deviennent ronds et polis par le frottement, les hommes se civilisent par la société ; c'est un axiome que je n'ai pas inventé »²³ ; les spectacles « civilisent » les bourgeois²⁴ ; les misérables dans un État ne doivent pas faire l'objet de mépris : « je me trompe si l'aisance et l'exacte police ne les civilisent »²⁵.

Mais le concept de « civilisation », s'il n'est pas volatile, 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 ; le processus reste réversible, la civilisation étant un stade parmi d'autres de la vie des sociétés. Le concept est aussi *ambivalent* : dans un ouvrage resté 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*. La fausse urbanité doit être distinguée de la véritable civilisation qui comprend un ressort moral :

Si je demandais à la plupart, en quoi faites-vous consister la civilisation, on me répondrait, la civilisation d'un peuple est l'adoucissement de ses mœurs, l'urbanité, la politesse et les connaissances répandues de manière que les bienséances y soient observées et y tiennent lieu de lois de détail : tout cela ne me représente que le masque de la vertu et non son visage, et la civilisation ne fait rien pour la société, si elle ne lui donne le fond et la forme de la vertu ; c'est du sein des sociétés adoucies par tous les ingrédients qu'on vient de citer qu'est née la corruption de l'humanité²⁶.

²¹ *Ibid.*, p. 176.

²² « Voyons dans les états de finance revenant bon (*sic*) de la barbarie et de l'oppression sur la civilisation et la liberté ; ce recueil immense, cet arsenal de traits lancés et renvoyés contre l'humanité en général ne serait encore qu'un petit échantillon du nombre d'empêchements que l'esprit exclusif et d'intérêt a répandus sur la surface de la terre pour gêner l'industrie et la communication nécessaire entre les hommes, qui est l'essence du commerce » (III^e partie, p. 91).

²³ *Ibid.*, p. 152.

²⁴ *Ibid.*, II, p. 97.

²⁵ *Ibid.*, III, p. 70.

²⁶ Mirabeau, *L'Ami des femmes, ou Traité de la civilisation* (Ms. Archives nationales, fonds Mirabeau, 780 n.3, 1768 ?), cité par Joachim Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-*

Quelle que soit la préhistoire du terme, ce qui importe est donc de concevoir les raisons pour lesquelles le *concept*, dans toute son ambivalence, a pu s'imposer de façon décisive dans la philosophie de l'histoire. Deux hypothèses peuvent être avancées ici : selon la première, le concept de civilisation ne fait que synthétiser ce qui était d'ores et déjà diffracté en de multiples notions. L'antinomie sauvage-barbare/civilisé-policé est alors essentielle²⁷ – interprétation d'autant plus tentante que la langue française dispose déjà des verbes *Civiliser* et *Polir* afin de désigner l'action de perfectionner et de raffiner une nature grossière pour la rendre propre à la société civile.

Une autre lecture est cependant possible. Une dimension semble en effet ajoutée 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'une trajectoire que les nations doivent parcourir pour peu que les circonstances physiques ou morales s'y prêtent. En vertu de ce crible, les peuples peuvent être conçus comparativement, voire hiérarchiquement, selon leur place dans le déploiement de la civilisation : place *encore* précoce ou *déjà* accomplie. Le contraste entre un état supposé premier (sauvagerie, barbarie) et un état final (policé) appelle une réflexion génétique, centrée sur les étapes supposées et les causes conjecturales de l'évolution.

Or toute une palette de conceptions peut être conçue entre la civilisation comme *projet* rationnel dont on peut déterminer à l'avance les étapes de mise en œuvre, selon un modèle ou un plan, et le *processus* graduel menant les sociétés, selon les circonstances, de la barbarie à la civilisation. Le différend porte notamment sur le rôle de la volonté dans l'histoire : si la Providence n'ordonne plus l'histoire, peut-on concevoir les *causes* ou les *agents* d'un déploiement non contingent de l'histoire ? Peut-on dépasser la rhapsodie des événements afin d'y lire un ordre ou un sens tout en restant empiriste, c'est-à-dire sans invoquer un mystérieux « dessein de la nature » ou une ruse de la raison ?

Esprit général, mode de subsistance, doux commerce : les concepts cruciaux de L'Esprit des lois

Le rôle pivot de Montesquieu dans l'avènement des théories de la civilisation peut être mis en évidence à partir de trois concepts : *esprit général, mode de subsistance, doux commerce* ; le commerce est l'un des facteurs de modes de subsistance, le mode de subsistance, l'une des composantes de l'« esprit général »²⁸.

1830), Hambourg, 1930, p. 38. Cette ambiguïté est à l'origine de l'antinomie entre civilisation et « Kultur » (Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs*, trad. P. Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1973).

²⁷ On pourra notamment citer Montaigne : « Ceux du royaume de Mexico étaient aucunement plus civilisés et plus artistes que n'étaient les autres nations de là » (*Essais*, P. Villey éd., Paris, P.U.F., 1992, III, 6, « Des cochés », t. III, p. 913).

²⁸ Nous nous permettons de renvoyer à notre article « Esprit général », *Dictionnaire Montesquieu*, C. Volpilhac-Auger (dir.), ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376474276/fr>.

En premier lieu, le livre XVIII de *L'Esprit des lois* semble 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, Montesquieu paraît faire succéder l'agriculture puis le commerce chez des peuples de plus en plus policés²⁹. 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 concevoir la genèse de l'État et du droit, *L'Esprit des lois* fait l'économie du contrat social fondateur, de l'irruption de la rationalité et de la volonté dans l'histoire ; il pense l'émergence historique d'institutions dont les sociétés « sauvages » ou « barbares » n'ont nul besoin.

Pour autant, Montesquieu n'est pas un penseur univoque du processus de civilisation : non seulement le mode de subsistance n'est que l'une des composantes possibles de l'esprit général et non le moteur de l'histoire, mais le philosophe ne conçoit pas le *passage* de l'un des stades à l'autre, par l'intermédiaire d'un accroissement démographique par exemple. Les sociétés sauvages et barbares sont d'abord distinguées géographiquement, en fonction de la nature du territoire qu'elles occupent³⁰. Surtout, l'objet de Montesquieu est d'identifier les *conditions de la liberté politique* : *L'Esprit des lois* explique pourquoi le nomadisme des sauvages et des barbares favorise la liberté, 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*.

Force est pourtant de constater que le commerce, appréhendé comme la phase ultime du processus, produit des effets du point de vue 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 ; unissant les peuples plutôt que les particuliers, il conforte la sûreté extérieure et la sûreté intérieure des personnes et des biens³¹. La célèbre maxime du livre XX de *L'Esprit des lois* doit être rappelée : « l'effet naturel du commerce est de porter à la paix » (XX, 2). Le commerce contribue à dissoudre les préjugés destructeurs qui

²⁹ La scansion remonte en réalité à Aristote (*Politique*, livre I, chap. 8, 1256 a). Montesquieu prolonge la périodisation introduite par Louis Le Roy, qui invoquait l'idée d'une évolution progressive de la barbarie des peuples 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 du commerce chez Pufendorf (voir Istvan Hont, « The Language of Sociability and Commerce: Pufendorf and the Theoretical Foundations of the 'Four Stages Theory' », in I. Hont et M. Ignatieff (dir.), *Wealth and Virtue, The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 253-276).

³⁰ Ronald L. Meek, *Social Science and the Noble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 31-35. Voir également B. Binoche, *Introduction à « De l'esprit des lois » de Montesquieu*, Paris, P.U.F., 1998, p. 327-331 ; 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.

³¹ *EL*, XX, 1-2 ; XXI, 20. Voir Albert O. Hirschman, *Les Passions et les Intérêts*, trad. P. Andler, Paris, P.U.F., 1997 ; Daniel Gordon, *Citizens without Sovereignty*, Princeton, Princeton University Press, 1994, chap. 3.

suscitent l'intolérance et le fanatisme. Selon Montesquieu, les rencontres avec des peuples non européens permises par les voyages au long cours donnent de nouvelles connaissances et, en partant d'un principe de réciprocité des intérêts, rendent inutiles les conquêtes tout en augmentant la tolérance : « Le commerce guérit des préjugés destructeurs ; et c'est presque une règle générale, que partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce, et que partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces » (XX, 1).

Un chapitre célèbre de *L'Esprit des lois* montre ainsi comment le commerce, grâce à certains instruments de crédit tels la lettre de change, fit sortir l'Europe de la « barbarie » médiévale : du fait de ces « biens invisibles » susceptibles de passer librement les frontières, l'arbitraire des princes dut être limité et leurs passions violentes, modérées (XXI, 20). L'intitulé du chapitre (« comment le commerce se fit jour en Europe à travers la barbarie ») n'est pas innocent : le commerce, opposé à la « barbarie », semble d'ores et déjà synonyme de civilisation³². Petites causes, grands effets : l'invention des lettres de change permit aux Juifs persécutés de déterritorialiser leurs richesses, d'« éluder la violence » et de faire du monde leur cité. Le commerce est caractérisé par son aptitude à échapper à l'emprise territoriale de la souveraineté³³ ; mais il conduit aussi à une certaine forme – mondiale – de sociabilité et de communication entre les peuples. C'est ainsi qu'il contribue en même temps à la liberté, à la tolérance et à la pacification des relations entre les nations ; son essor est associé à la diffusion du luxe et au raffinement qui l'accompagne. Grâce au perfectionnement des arts qui suit l'accumulation des richesses, le commerce est un vecteur de ce qui sera bientôt nommé « civilisation » : « L'effet du commerce sont les richesses ; la suite des richesses, le luxe, celle du luxe, la perfection des arts »³⁴.

Mais tout en louant les « nations civilisées » ou les « peuples raffinés » qui préfèrent le commerce à la guerre (XXI, 8), Montesquieu maintient l'ambivalence des effets produits par l'ordre marchand : le commerce corrompt les mœurs ; il contribue à faire naître un esprit de justice exacte contraire à la générosité et à l'hospitalité des peuples brigands (XX, 1-2). L'originalité de *L'Esprit des lois* consiste à avoir pensé le commerce comme agent d'adoucissement des mœurs et d'émancipation politique, sans pour autant contracter les histoires dans la régularité orientée d'une histoire universelle.

Ainsi se justifie peut-être le jugement d'Auguste Comte : selon lui, l'œuvre de Montesquieu ne tient pas vraiment ses promesses en empruntant les faits, « sans aucune critique philosophique, aux états de civilisation les plus opposés »³⁵. Contrairement à Turgot ou à 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 »³⁶. Sans doute les causes issues de

³² Voir Céline Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Champion, 2006, chap. 4.

³³ Voir *EL*, XX, 5 ; XXI, 5.

³⁴ *EL*, XXI, 6.

³⁵ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, in *Œuvres Complètes*, t. IV, Paris, 1893, réimpression Paris, Anthropos, 1969, 47^e leçon, p. 193, 196.

³⁶ *Ibid.*, p. 199.

la nature perdent-elles de leur importance à mesure du déploiement de la culture³⁷. Il n'en demeure pas moins qu'Auguste Comte met en lumière un point essentiel : tous les ingrédients d'une théorie de la civilisation sont présents chez Montesquieu ; mais *L'Esprit des lois* ne franchit pas le Rubicon du passage à la philosophie de l'histoire. Les formulations de l'œuvre demeurent ambiguës, car son objet est avant tout de penser les *conditions de la liberté politique*.

L'histoire naturelle de l'homme et les tableaux de l'esprit humain

En Écosse, l'introduction des théories évolutionnistes de l'histoire suppose dès lors deux conditions supplémentaires : en premier lieu, 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 ; en second lieu, le rôle nouveau accordé à la théorie du « doux commerce », à la fois moteur et stade ultime de l'histoire. Le rôle matriciel de *L'Esprit des lois* dans la constitution de ces théories de la civilisation n'est plus à démontrer : à Edinburg ou à Glasgow, les philosophes considèrent l'œuvre de Montesquieu comme fondatrice³⁸. Ainsi Adam Ferguson rend-il hommage au génie de Montesquieu et avoue-t-il s'en être inspiré constamment³⁹. John Millar proclame son admiration pour le « Bacon de la nouvelle science de la société civile » – Smith en étant le Newton⁴⁰. Ces déclarations 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 de son disciple John Millar, un plan emprunté au livre XVIII de *L'Esprit des lois*⁴¹. Plus que Jaucourt et les articles de *L'Encyclopédie*, qui mentionnent très peu le concept de « civilisation »⁴², Turgot a peut-être fait office de transition entre les deux auteurs.

Les *Discours* que Turgot consacre à l'histoire universelle, rédigés à partir de 1748 (année de parution de *L'Esprit des lois*), permettent en effet de cerner l'usage qui peut être fait

³⁷ 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.

³⁸ 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 ; Andrew Skinner, « Natural History in the Age of Adam Smith », *Political Studies*, vol. XV, 1967, p. 32-48.

³⁹ « 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).

⁴⁰ « *The great Montesquieu pointed out the road. He was the Lord Bacon on this branch of philosophy. Dr Smith is the Newton* » (John Millar, *An Historical View of the English Government*, 1787, Londres, J. Mawman, 1812, t. II, p. 429-430, n.). Voir aussi Dugald Stewart, « L'histoire naturelle de l'humanité », trad. B. Binoche, in *Philosophie*, Paris, Minuit, n° 50, juin 1996, p. 9.

⁴¹ « 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 » (John 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).

⁴² On relèvera deux usages dus à Jaucourt et associés à la période antique (« Vies », en référence à Plutarque ; « Zones tempérées » : « Je converse avec ces morts illustres, ces sages de l'antiquité, révéérés comme des dieux, bienfaisans comme eux, héros donnés à l'humanité pour le bonheur des arts, des armes & de la civilisation », *Encyclopédie*, vol. XVII, p. 741).

de la thématique du « doux commerce » auquel est alors réservé le statut de stade ultime de l'histoire universelle dans le cadre d'une théorie des stades de développement. Turgot n'utilise pas du concept auquel il préfère celui de progrès – le terme de *civilisation*, absent des manuscrits édités par G. Schelle, a sans doute été ajouté par Dupont de Nemours dans son édition des *Œuvres de Turgot* en neuf volumes (1807 à 1811). Mais en reprenant le genre de l'histoire universelle emprunté à Bossuet, le philosophe franchit le pas qui sépare science des mœurs et théorie de la civilisation. Dans ses *Discours sur l'histoire universelle*, prononcés en Sorbonne en 1750 et 1751, et publiés en 1808, Turgot oppose à la théorie de l'esprit général l'uniformité de la nature humaine ; il oppose au principe géographique de la diversité des situations le principe historique de l'inégal développement⁴³. Si Turgot utilise encore le concept de « politesse » comme antonyme de la « barbarie », il esquisse dans ses discours une histoire des « progrès de l'esprit humain ». Un certain providentialisme, plus ou moins sécularisé, a pu ici contribuer à la transformation de la science des mœurs en philosophie de l'histoire : non sans lyrisme, Turgot soutient que malgré les disparités locales dans la distribution du génie et des talents, « la masse totale du genre humain a marché sans cesse vers sa perfection »⁴⁴.

Dans le grand récit retracé par le *Tableau historique des progrès de l'esprit humain* (prononcé en décembre 1750 et distribué à quelques amis), les hommes furent d'abord sauvages, vivant de cueillette et de chasse, nomades dispersés sans lois ni gouvernement ; ils devinrent ensuite barbares en se faisant pasteurs, puis laboureurs dans les contrées fertiles ; c'est à ce moment qu'ils purent faire progresser le commerce, les sciences, les arts, multiplier les richesses et perfectionner leur gouvernement. Finalement, « l'esprit de commerce », adoucissant les mœurs guerrières, contribua au triomphe du droit autant que des arts d'agrément : « la communication des lumières devient plus prompte et plus étendue, et les arts, les sciences, les mœurs avancent d'un pas rapide dans leurs progrès [...] l'humanité se perfectionne »⁴⁵. Turgot fait l'éloge de cette douceur nouvelle des mœurs en l'associant à l'Europe moderne : c'est en Europe que la générosité, les vertus et les affections douces s'étendent et dominent l'empire de la vengeance ou la cruauté à l'égard des étrangers. À la férocité persistante des peuples barbares et sauvages, il convient d'opposer la douceur des Européens modernes, qui, grâce au commerce et au christianisme ont pu bénéficier de la douceur des mœurs et de la conquête des droits.

Mais Turgot n'est pas le seul à effectuer cette conversion des histoires en « tableau » ou en récit unifié dans les années 1750-60 du siècle. Dans l'école historique écossaise, le « doux

⁴³ Voir R. L. Meek, « Smith, Turgot and the Four-Stages Theory », *History of Political Economy*, vol. 3, n° 1, 1971, p. 17 ; 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.

⁴⁴ Turgot, *Plan d'un 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.

⁴⁵ *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*, in *Formation et distribution des richesses*, op. cit., p. 74.

commerce » se convertit également en moteur de l'histoire⁴⁶. Chez les disciples de Hume⁴⁷ et Voltaire en Écosse, comme Adam Smith ou John Millar, commerce, raffinement des mœurs et avènement d'un gouvernement régulier vont de pair, même si le terme de *civilization* ne supplante pas celui d'*improvement*, d'*advancement*, ou de *refinement*⁴⁸. Surtout, l'œuvre moins connue de William Robertson témoigne de l'héritage paradoxal de *L'Esprit des lois*, lorsque la volonté de comprendre « toutes les histoires » devient philosophie de l'Histoire – au sens où les événements s'ordonnent au fil conducteur de l'histoire de la civilisation. Certes, *l'Histoire du règne de l'Empereur Charles Quint* parue en 1769 n'utilise pas le vocable de « civilisation »⁴⁹, auquel elle préfère le terme de « raffinement ». Mais il décrit bien la trame de l'avancée ou de la « marche rapide » de l'Europe de la barbarie à la civilisation (*advances towards refinement*). Robertson retrace la manière dont le commerce se substitua à l'oppression féodale, et les progrès qui en résultèrent : diffusion des lumières, essor des sciences et des arts, formation du goût et polissage des mœurs, avènement de la liberté. Ces progrès sont associés au « raffinement » et à la « civility » chez les nations européennes⁵⁰.

Également inspiré par *l'Essai sur les mœurs* de Voltaire et sa volonté d'instruire une « philosophie de l'histoire », Robertson parcourt du regard la décadence de l'Europe après la chute de l'Empire romain et la sortie progressive des ténèbres barbares, soit le *processus de civilisation des mœurs* sous l'effet conjoint de multiples causes (Croisades, essor des villes, du commerce, montée en puissance des bourgeois). *L'Histoire du règne de l'Empereur Charles Quint* fait de la centralisation et de l'urbanisation les ressorts de la civilisation, qui désigne autant le processus de sortie de la féodalité médiévale pour l'Europe moderne que l'acculturation et la sédentarisation des peuples « sauvages », amérindiens notamment⁵¹. La multiplication des échanges est alors placée à l'origine des progrès moraux et politiques de la « politesse » et de la « police » :

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

⁴⁶ 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.

⁴⁷ Hume utilise couramment « civilized », « civility » et « politeness », ou encore « civilized » et « univilized ages » (*Of Refinement in the Arts*), mais non « civilization ». Voir Michel Malherbe, « Quelques considérations sur l'idée de civilisation : Hume et Ferguson », in *Les Équivoques de la civilisation*, *op. cit.*, p. 163-183.

⁴⁸ Dans sa biographie du Dr Johnson, éditeur du *Dictionary of English Language*, James Boswell distingue « civilization » et « civility » : « *On Monday, March 23 (1772) I found him (Johnson) busy preparing a fourth version of his folio Dictionary... He would not admit civilization, but only civility. With great deference to him, I thought civilization from to civilize, better in the sens opposed to barbarity, than civility* » (*Vie de Samuel Johnson*, Paris, L'Age d'Homme, 2002).

⁴⁹ John Brown, vicaire à Newcastle, en faisait pourtant usage dès 1765 : il évoque « *l'improvement and civilization of the whole empire* » pour évoquer l'œuvre éducative qui doit être menée à bien en Russie (voir Georges Dulac, « Quelques exemples de transferts européens du concept de 'civilisation' », in *Les Équivoques de la civilisation*, *op. cit.*, p. 106-135, ici p. 114).

⁵⁰ W. Robertson, *Histoire du règne de l'empereur Charles Quint* (1769), trad. J.-B. Suard (1771), Paris, Janet et Cotellet, 1822, p. 15, 24 ; Robertson, *Histoire de l'Amérique*, Paris, Pancoucke, 1778. Voir J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, vol. II, 1999, p. 278-288.

⁵¹ Ce sera également le cas chez l'abbé Raynal dans *l'Histoire des deux Indes*. Voir Kenta Ohji, « Civilisation et naissance de l'histoire mondiale dans *l'Histoire des deux Indes* de Raynal », *Revue de synthèse*, n° 129, 2008, p. 57-83.

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 multiplièrent⁵².

Reprise de Montesquieu, la thématique du « doux commerce » perd chez Robertson toute ambivalence. Désormais, le commerce 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 gouvernement⁵³.

Sans doute l'apologie du « doux commerce » n'est-elle pas présente au même titre chez tous les penseurs de la civilisation. Chez Adam Ferguson qui utilise dès 1767 le terme de « *civilization* » sans lui accorder de privilège sur d'autres (l'œuvre qui a circulé dès 1759 sous forme manuscrite était initialement nommée *Treatise on refinement*, comme le signale Hume⁵⁴), la dynamique de la civilisation ne recèle pas la figure d'un perfectionnement. Certes, le Professeur à Édimbourg originaire des *Highlands* va plus loin que Montesquieu en postulant une évolution universelle de l'humanité vers la politesse des mœurs et le raffinement des manières. Les 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 Fontenelle⁵⁵, et ultérieurement de Turgot à Comte, permet de penser l'histoire comme processus orienté : « 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 civilisation (*Not only the individual advances from infancy to manhood, but the species itself from rudeness to civilization*) »⁵⁶.

Dans sa description qui est aussi une narration, Ferguson se veut ici « naturaliste » (*natural historian*), décrivant la collection des propriétés de la nature humaine. Mieux vaut dès lors, pour suivre l'histoire de l'humanité dans le développement de la police et des arts,

⁵² Robertson, *Histoire du règne de l'empereur Charles Quint*, *op. cit.*, p. 47-48, n. s. Voir C. Spector, « Des histoires à l'Histoire. L'héritage paradoxal de Montesquieu dans l'œuvre de William Robertson », in L. Bianchi et R. Minuti (dir.), *Montesquieu et les philosophies de l'histoire au XVIII^e siècle*, Napoli, Liguori Editore, Oxford, Voltaire Foundation, 2014, p. 107-125.

⁵³ *Ibid.*, p. 112-113.

⁵⁴ Norbert Waszek, « *An Essay on the History of Civil Society*, d'Adam Ferguson : contextes et lignes de force », *Études anglaises*, vol. 64, n° 3, 2011, p. 259-272. B. Binoche signale aussi l'usage de « *civilization* » dès 1761 chez John Gordon (art. cit., p. 12).

⁵⁵ Fontenelle, *Digression sur les Anciens et les Modernes*, in *Œuvres diverses*, La Haye, Gosse et Neaulme, t. II, 1728, p. 134.

⁵⁶ Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, *op. cit.*, I, I, p. 107. Voir *Essay on the History of Civil Society*, F. Oz-Salzberger éd., Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 7 ; *Essai sur l'histoire de la société civile*, trad. P. Vieu, Lyon, ENS Éditions, 2013.

abandonner les zones extrêmes pour se consacrer à l'étude des hommes dans les zones tempérées⁵⁷. Le procès sans sujet de l'histoire – résultat de la volonté des hommes mais non de leur dessein⁵⁸ – peut y être conçu selon le schème du « *refinement* » ou de la « *civilization* ». De même dans les *Principles of Moral and Political Science*, qui usent par quatre fois du concept, commerce et *civilization* sont associés, même si Rome ou Sparte purent se civiliser sans valoriser cette pratique : « Le succès des arts commerciaux... a besoin d'un certain ordre, à maintenir par ceux qui les pratiquent, et implique une certaine sécurité de la personne et de la propriété, ce à quoi nous donnerons le nom de *civilisation*, bien que ce trait distinctif, à la fois par la nature des choses et par la dérivation du mot, appartienne plutôt aux effets qu'ont la loi et l'institution politique sur les formes de la société, qu'à l'état de possession lucrative et de richesse, considéré simplement »⁵⁹.

Mais chez Ferguson, la description des « sociétés sauvages » amérindiennes ne s'accompagne pas d'un éloge univoque des Européens : les Grecs et les Romains ne furent pas guéris de la superstition alors même qu'ils attinrent les « sommets de la civilisation » (« *the highest measures of civilization* »). Inspiré par Lafitau et Charlevoix, le philosophe perçoit également la grandeur des sociétés aztèques et incas. Surtout, la supériorité européenne n'est en rien morale : les sociétés sauvages manifestent un courage, une liberté et une noblesse d'âme que les « nations polices » (*polished nations*) d'Europe, dévorées de cupidité et d'ambition, peuvent à bon droit leur envier. Ferguson souligne la mutation dans l'usage du terme « police » (*polished*) qui qualifiait d'abord l'état politique d'une nation avant de caractériser sa vie sociale et son progrès dans les arts libéraux et mécaniques, dans la littérature et le commerce⁶⁰. Il relève que ces progrès extérieurs n'ont pas permis d'améliorer la nature humaine ou d'en prévenir la corruption : « Sous les noms spécieux de *politesse* et de *civilisation*, ils se sont admirés pour des choses qui auraient dû les faire rougir de honte »⁶¹.

En dernière instance, Ferguson n'envisage pas le processus de civilisation comme une forme de perfectionnement indéfini : chaque nation a vocation à stagner ou à régresser, voire à être conquise par des peuples barbares. Avec la politesse, le luxe peut aisément corrompre les mœurs et épuiser l'ardeur des nations⁶². Le déploiement des passions intéressées est à l'origine du développement amphibologique de la civilisation : le sauvage, tout comme le citoyen héroïque antique, connaissent l'exaltation d'un dévouement désintéressé que le bourgeois moderne, pâle figure de *l'homo œconomicus* « détaché et solitaire », ignore⁶³. Comme dans *L'Esprit des lois*, le doux commerce demeure ambivalent ; les vertus de générosité et

⁵⁷ « 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.

⁵⁸ Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, *op. cit.*, p. 221.

⁵⁹ Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, Edinburgh, 1792, vol. I, I, III, §9, p. 252, trad. M. Malherbe, art. cit., p. 168.

⁶⁰ Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, *op. cit.*, p. 304.

⁶¹ *Ibid.*, p. 305.

⁶² *Ibid.*, p. 314.

⁶³ *Ibid.*, p. 123-124.

d'hospitalité disparaissent, dans les sociétés marchandes, au profit d'un sentiment de justice exacte.

*

Montesquieu n'a certes pas inventé la philosophie de l'histoire qui s'est déployée à partir des années 1760 en suivant le fil d'Ariane des progrès de l'esprit humain ou de la « civilisation » ; mais il a fourni, avec Hume et Voltaire, les éléments matriciels susceptibles de contribuer à sa fondation. Sans doute fallait-il plusieurs éléments supplémentaires pour que la théorie du doux commerce puisse assigner un cours orienté à l'histoire comme processus de civilisation. 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. Chez la plupart des disciples de Montesquieu, les circonstances propres à singulariser les peuples en vertu des causes physiques (climatiques) sont jugées moins importantes que le processus susceptible d'affecter la « nature humaine » dans son ensemble, pour peu qu'elle soit judicieusement mise sur la voie de la civilisation.

Là où Montesquieu ne souscrit pas à l'idée d'une caractérisation positive de la nature humaine, l'École historique écossaise met donc au premier plan la catégorie d'*uniformité*⁶⁴ et l'idée d'un perfectionnement *commun* aux sociétés, qui se dégage de la superposition des histoires. Influencés par Hume et sa critique de *L'Esprit des lois* dans « Of National Characters » (1748), les partisans de l'histoire conjecturale prônent la supériorité décisive des causes morales sur les causes physiques⁶⁵. Selon Silvia Sebastiani, la pensée de la « race » s'est au demeurant déployée dans l'École historique écossaise à partir de la controverse entre Hume et Montesquieu, et donc sur les décombres de la théorie des climats⁶⁶. Là où Montesquieu maintient la singularité des histoires, scandées selon la diversité des esprits généraux des nations⁶⁷, l'École historique écossaise opère l'unification de l'histoire naturelle et conjecturale de l'humanité grâce à l'avènement de la *division du travail*. Inspirées par Mandeville, les *Lectures on Jurisprudence* de Smith l'affirment dès les années 1750 : « *the natural progress from ignorance to knowledge, and from rude to civilized manners* » est tributaire des progrès de la division du travail. Ainsi apparaît la philosophie empiriste de l'histoire, dénuée de

⁶⁴ Voir Henry Vyverberg, *Human Nature, Cultural Diversity and the French Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

⁶⁵ « As to *physical causes*, I am inclined to doubt altogether of their operation in this particular; nor do I think, that men owe any thing of their temper or genius to the air, food, or climate ». 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 Paul E. Chamley, « The Conflict between Montesquieu and Hume: a Study in the Origins of Adam Smith's Universalism », in A. Skinner (dir.), *Essays on Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 274-305). Voltaire a également pu jouer un rôle dans cette critique (Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, Oxford, Voltaire Foundation, OC 26C, 2015, p. 325-326).

⁶⁶ Silvia Sebastiani, *The Scottish Enlightenment: Race, Gender, and the Limits of Progress*, New York, Palgrave MacMillan, 2013, chap. 1. Voir la célèbre note assumant le polygénisme, ajoutée en 1753-54, qui ancre en nature la diversité culturelle.

⁶⁷ Montesquieu, *Mes Pensées*, n° 1794, in *Mes Pensées et le Spicilège*, L. Desgraves éd., Paris, Robert Laffont, 1991.

l'idéalisme des théodicées de l'histoire, mais prête à assumer le principe du « moteur » des progrès de la société civile.

Au-delà de ces différences, il convient de souligner qu'aucun des auteurs mentionnés ne justifie la colonisation au nom de la civilisation qu'un peuple européen serait susceptible d'apporter aux peuples « sauvages » ou « barbares ». L'apparition du syntagme de « civilisation européenne » semble due à un Physiocrate ami de Mirabeau, l'abbé Baudeau, à propos des colonies du nord de l'Amérique, pour lesquelles il recommande en 1766 de « convertir ces naturels non seulement à la foi chrétienne, mais encore à la civilisation européenne »⁶⁸. Chez Baudeau comme chez un autre Physiocrate, l'abbé Roubaud, la critique de l'esclavage et du servage⁶⁹ n'empêche nullement une ode à l'expansion coloniale africaine : plutôt que de transplanter les hommes vers les Amériques, mieux vaut exploiter les plantations en Afrique, et y introduire la religion, le commerce et les arts⁷⁰. Tout en citant *L'Ami des hommes* de Mirabeau, un article de Roubaud daté de 1759 décèle dans cette nouvelle colonisation la voie d'un progrès de l'humanité fondé sur le *doux commerce* et la réciprocité des besoins⁷¹. L'hymne à la « mission civilisatrice » de l'Europe apparaît ainsi chez les nouveaux missionnaires de l'économie politique ; elle se cristallisera plus tard chez des philosophes comme Condorcet, avant d'irriguer de nombreux auteurs libéraux ou républicains du siècle suivant⁷².

⁶⁸ Baudeau, 1766, cité par J. Moras et par K. Wilson et J. Van der Dussen (dir.), *The History of the Idea of Europe*, Londres, Routledge, 2005, p. 64. Nous n'avons pu retrouver l'origine de ce passage.

⁶⁹ Ainsi à propos d'un mauvais système fiscal : « Exemple frappant qui doit servir de leçon pour les peuples du nord, s'ils veulent un jour se policer et détruire la servitude de la glebe, attentat funeste dont la réprobation éternelle est le premier acte fondamental de toute civilisation (*Première introduction à la philosophie économique, ou Analyse des États policés, par un disciple de l'Ami des hommes*, 1771).

⁷⁰ Roubaud publia une *Histoire Générale de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique* en quinze volumes, dont les douze premiers étaient déjà publiés en 1770. Voir Pernille Røge, « L'économie politique en France et les origines intellectuelles de 'la mission civilisatrice' en Afrique », *Dix-huitième siècle*, vol. 44, n° 1, 2012, p. 117-130.

⁷¹ *Journal du Commerce*, mai 1759, p. 90-94.

⁷² Voir Jennifer Pitts, *Naissance de la bonne conscience coloniale. Les libéraux français et britanniques et la question impériale, 1770-1870*, trad. M. Cordillot, Paris, Éditions de l'Atelier, 2008.